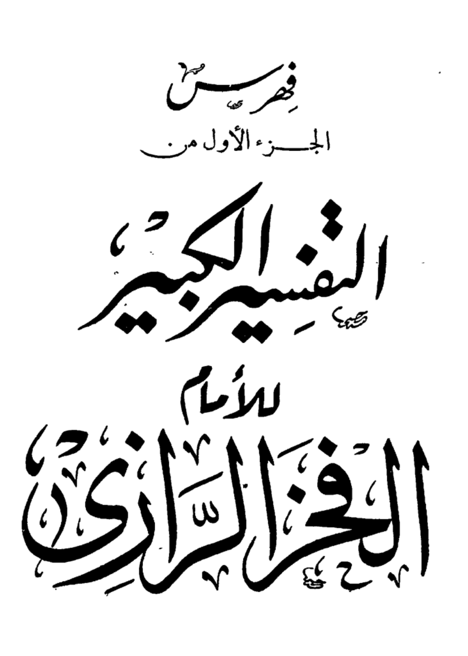



فهرس
الجزء الأول من
التفسير الكبير
للإمام
الفخر الرازي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا قيما لينذر بأسا شديدا من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا حسنا ماكثين فيه أبدا ، وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولدا ما لهم به من علم ولا لآبائهم ، كبرت كلمة تخرج من أفواههم ، إن يقولون إلا كذبا (١٨ : ١ — ٥) والحمد لله الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، وأيده بالعزم الصادق ، والارادة النافذة ، والهمة العالية ، وبأصحاب أبطال مجاهدين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم باحسان ، فلم يزل — صلى الله عليه وسلم — ماضيا لنفاذ أمر ربه حتى كانت كلمة الله هى العليا وكلمة الذين كفروا السفلى ، وأبطل الله به الشرك ، وأقام به موضحات الأعلام ، وأشهد أن لا إله إلا الله الحى القيوم الذى لا تاخذه سِنَة ولا نوم له ما فى السموات وما فى الأرض ، وهو القائم على كل نفس بما كسبت ، وأشهد أن سيدنا محمدا عبده الذى اجتباه ورسوله إلى الثقلين : إمام المتقين ، وسيد المرسلين ، وصفوة خلق الله أجمعين ، أرسله والناس فى عماية الشرك وضلالة التقليد فنصر الحق ، وأوضح السبيل للخابط ، وبين للناس ما اختلفوا فيه ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن سلك طريقه وسلم تسليما كثيرا .

أما بعد : فان كتاب الله تعالى هو الهداية التى لا يضل من سلكها ، والبحر الذى لا يصدى من ورده ، والنور الباهر الذى لا يعشى من سمت سمته ، والطريق المستقيم التى لا يعيي من سلكها . وهو — مع ذلك كله — الحجة القصوى التى تنقب الباطل حتى تخرج الحق من جنبه ، والدليل الأسمى الذى يصهر الزيغ حتى يظهر الاعتدال مشرقا . وهو خير ما يعتصم به معتصم ، وأفضل ما يستمسك به مستمسك : لسانه أقوم لسان ، وعبارته أوضح عبارة وأسلوبه أشرف أسلوب ودليله أهدى دليل ، من تمسك به فقد نجا ، ومن انحرف عن جادته فقد هلك ، نفعنا الله به ، وجعلنا من حزبه ، وبصرنا بنوره ، وجلا قلوبنا بهدايته

وإن أبا الفضل محمدا فخر الدين بن عمر بن الحسين الرازى قد صنف فى تفسير هذا الكتاب العزيز كتابا قيما أودعه بعض ما فتح الله به عليه من بيان مرامى القرآن وإشاراته وضمنه شرح آيات الله لعباده فى أرضه وسمواته ، وأطلق العنان لفكره وقلمه فأجالها فى استنباط

الحجة وتدعيم الأدلة حتى لم يبق لمن بعده إلا أن ينسج على المنوال الذى نسج عليه ويسلك المسلك الذى سلكه ، وهو — مع ذلك — صاحب السبق فى هذا المضمار

وقد رأت إدارة المطبعة المصرية أن تجعل هذا الكتاب العظيم فى أوائل التحف التى تهديها إلى المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها فاستشارتنى فى ذلك فترددت ثم أشرت ، وعهدت الى بقراءة أصوله وتحقيقها وترقيم الكتاب ووضع عنوانات مسائله ففعلت ، ولم أستطع أن أباشر تصحيحه مطبعيا لأن عملى أكثر مما يتسع له الوقت وأشق من أن يمكننى معه مثل هذا الجهد ، وقد جعلت عنوانات المسائل فى هامش الكتاب لئلا يتغير وضعه الذى أراده صاحبه

وقد جاءت هذه المطبوعة من الكتاب على خير ما تتشوف له نفوس القارئين : جودة طبع ، ودقة عمل ، وسهولة مراجعة . فان كنت أصبت فى هذا فالله المسئول أن يجزينى عما بذلت جزاء من أحسن عمله ، وأخلص فيه لوجهه الكريم ، وأن يغفر لى ولوالدى يوم يقوم الحساب آمين ؟

كتبه

محمد محيى الدين عبد الحميد
المدرس فى كلية اللغة العربية
بالجامع الأزهر

تعريف بالمؤلف

من هو فخر الدين الرازى ؟

هو إمام المتكلمين ، وقامع المبتدعين ، فخر الاسلام والمسلمين ، وحجة الله على العالمين الامام المتصدر ، والعالم المتبحر ، قدوة الأنام وبدرهم المشرق ، وتاج المحققين وشمسهم الساطعة الضياء : أبو الفضل محمد فخر الدين بن ضياء الدين بن الحسن بن الحسين التيمى البكرى الرازى ، الشافعى

مولده ، ونشأته :

ولد سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة — وقيل : سنة أربع وأربعين وخمسمائة — واشتغل على والده ضياء الدين خطيب الرى ، وكان أبوه من تلامذة الامام محيي السنة أبى محمد البغوى وقرأ الحكمة على المجد الجيلى ، وتفقه على الكمال السمانى ، ويقال : إنه حفظ الشامل فى علم الكلام لامام الحرمين

ولم يكن فى أول أمره ميسورا ، بل كان شانه فى ذلك شأن أكثر العلماء : فقيرا ، محروما قال القفطى : « وكان فقيرا لاجدة له ، وذكر لى داود الطيبى التاجر المدعو بالنجيب — وكان يشارك فى أخبار الناس — قال : رأيت ابن الخطيب ببخارى مريضا فى بعض المدارس المجهولة وشكا الى إقلاله ، فاجتمعت بالتجار المستعربين وأخذت منهم شيئا من زكاة أموالهم وأرفقته بذلك » اه

ولكن الفقر لم يثن عزمه عن طلب العلم والرحلة اليه ، فقد « قرأ علوم الأوائل وأجادها وحقق علم الأصول ، ودخل خراسان ، ووقف على تصانيف أبى على بن سينا والفارابى ، وعلم من ذلك كثيرا ، ورحل الى جهة ماوراء النهر » ولم يزل ذلك هجيراه . حتى برع فى العلوم وأجادها ، وأتقن المناظره فيها ، وكانت له قدم راسخة فى علمى الكلام والأصول ، وقد تصدى للمعتزلة غير مرة ، فقمعهم وأدحض باطلهم ، وفند شبهاتهم ، وكانوا يهابونه ويخشونه على أنفسهم وقد أغروا به بعض الأمراء ، فلم يقبل عليه ولم يلق الامام منه خيرا ، ويقول تاج الدين السبكى « وعبر الى خوارزم بعد ما مهر فى العلوم فجرى بينه وبين المعتزلة مناظرات أدت الى خروجه

منها ، ثم قصد ما وراء النهر فجرى له أشياء نحو ما جرى بخوارزم ، فعاد الى الرى ، ثم اتصل بالسلطان شهاب الدين الغورى وحظى عنده ، ثم بالسلطان الكبير علاء الدين خوارزم شاه ونال عنده أسنى المراتب واستقر عنده بخراسان» اه وفى خراسان سطع نجمه ، وظهر علمه ، وأشرق فى أفق العلماء شمسا ساطعة ، وبدرا منيرا ، ومنها سارت مصنفاته الى الأقطار فاشتغل بها الفقهاء ، وفى خراسان نزل به اليسار ، وظهرت عليه النعمة ، ورزقه الله الغنى والوجاهة بين أهل الدين والدنيا جميعا .

انظر الى القفطى وهو يقول : «وكان يركب وحوله السيوف المجذبة ، وله المماليك الكثيرة والمرتبة العالية والمنزلة الرفيعة عند السلاطين الخوارزمشاهية » اه وانظر الى تاج الدين السبكى وهو يقول : «وكان خوارزمشاه يأتى اليه ، وكان إذا ركب يمشى حوله نحو ثلاثمائة نفس من الفقهاء وغيرهم ، وكان شديد الحرص فى العلوم ، وأصحابه أكثر الخلق تعظيما له ، وتأدبا معه ، له عندهم المهابة الوافرة » اه

شهرته فى العلوم :

لم يكن يعد بين العلماء الذين يرتحل اليهم و يسير الناس فى ركابهم فى عصر فخر الدين الرازى إلا من برع فى جميع العلوم أو أتقن أكثرها وشارك فى باقيها ، وقد سمعت أن العلماء كانو يسيرون حوله وهو راكب وكانوا يعظمونه ويتأدبون معه ، فهو إذن عالم من هؤلاء العلماء وتجد فى تصانيفه ما يؤيد لك هذا ، ولكنه مع ذلك قد اشتهر بعلوم كان له فيها الباع الطويل وكانت أقرب الى نفسه من جميع العلوم . وانك لتجد أثر هذا واضحا فى تفسيره تستطيع أن تلمسه فى أى موضع ، وفى أى مبحث : فقد كان مولعا إلى حد الغرام بالفلسفة والكلام والجدل وأصول الفقه والتصوف ؛ فاما الفلسفة فمنشأ ولوعه بها أنه حين « دخل خراسان وقف على تصانيف أبى على بن سينا والفارابى وعلم من ذلك علما كثيرا » وله على بعضها شروح واختصارات ، وأما الكلام والجدل فلعل أقوى سبب لتفوقه فيهما تصديه للمعتزلة والكرامية وهيامه بالنبغ عليهم ودحض مفترياتهم ، وأنت ترى من حرصه على نزول ديارهم وحرصهم على صده عنها أنه كان معتدا بنفسه فى الرد عليهم وأنهم كانوا يخافونه على نحلتهم . وأما التصوف فانه كان يجلس مجالس للوعظ ، وكانت له يد طولى فى الوعظ باللسانين العربى والفارسى ؛ وكان يلحقه فى ذلك حال ، وكان مع ذلك دينا كثير الخشية لله تعالى

ومن العلوم علم شغل جزءاً كبيرا من وقت فخر الدين وتفكيره ، ذلك هو علم الفلك - وهو فرع من فروع الفلسفة - وله فيه مباحث طويلة فى تصانيفه ، وستجد أثره فى التفسير واضحا أيضا ، وقد اشتغل بالكيمياء ، وأنفق فى ذلك أموالا كثيرة ، وفى ذلك يقول القفطى : « وعن له أن تهوس بالكيمياء ، وضيع فى ذلك مالا كثيرا ، ولم يحظ بطائل » اه

ثناء الناس عليه :

قال تاج الدين السبكى : إمام المتكلمين ، ذو الباع الواسع فى تعليق العلوم ، والاجتماع بالشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم ، والارتفاع قدرا على الرفاق وهل يجرى من الاقدار إلا الأمر المحتوم ؟ بحر ليس للبحر ما عنده من الجواهر ، وحبر سما على السماء وأين للسماء مثل ماله من الزواهر ؟ وروضة علم تستقل الرياض نفسها أن تحاكى ما لديه من الأزاهر ، انتظمت بقدره العظيم عقود الملة الاسلامية ، وابتسمت بدره النظيم ثغور الثغور المحمدية ، تنوع فى المباحث وفنونها ، وترفع فلم يرض إلا بنكت تسحر بنونها ، وأتى بجنات طلعها هضيم ، وكلمات يقسم الملحد بعدها لا يقدر أن يضيم ، وله شعار آوى الأشعرى من سننه إلى ركن شديد ، واعتزل المعتزلى علما أنه ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد » اه

وقد ذكر الذهبى فى كتابه ميزان الاعتدال الامام فخر الدين الرازى ، وعده من الضعفاء وقد رد التاج السبكى ذلك عليه ، وعد هذا من تعصب الذهبى فقال : « ولا يجوز ذلك من وجوه عدة : أعلاها أنه ثقة حبر جليل من أحبار الأمة ، وأدناها أنه لا رواية له فذكره فى كتب الرواة مجرد فضول وتعصب وتحامل تقشعر منه الجلود » اه وقد مدحه ابن عنين الشاعر المعروف بقوله :—

ماتت به بدع تمادى عمرها	دهرا ، وكان ظلامها لا ينجلى
وعلا به الاسلام أرفع هضبة	ورسا سواه فى الحضيض الأسفل
لو أن رسطا ليس يسمع لفظة	من لفظة لعرته هزة أفكل
وكأن بطليموس لو لاقاه من	برهانه فى كل مشكل مشكل
ولوانهم جمعوا لديه تيقنوا	أن الفضيلة لم تكن للأول

مصنفاته :

أخبرناك آنفا أن فخر الدين الرازى كان متبحرا فى عامة العلوم ، وأن له فى أكثرها تصانيف هامة ، ونحن نذكر لك الآن ثبت مصنفاته

(١) كتاب التفسير الكبير ، واسمه مفاتيح الغيب ، وهو هذا الذى نقدمه لك
(٢) كتاب تفسير الفاتحة و بيان أنها تشتمل على آلاف المسائل
(٣) كتاب التفسير الصغير ، واسمه أسرار التنزيل وأنوار التاويل
(٤) كتاب نهاية العقول
(٥) « المحصول ، فى علم أصول الفقه
(٦) « المباحث المشرقية
(٧) « لباب الاشارات
(٨) « المطالب العالية فى الحكمة
(٩) « شرح الاشارات
(١٠) « الأربعين ، فى أصول الدين
(١١) « تنبيه الاشارة : فى الأصول
(١٢) « المعالم : فى الكلام والأصول
(١٣) « سراج القلوب
(١٤) « زبدة الأفكار وعمدة النظار
(١٥) « الجامع الكبير : فى الطب
(١٦) « مناقب الامام الشافعى
(١٧) « تفسير أسماء الله الحسنى
(١٨) « تاسيس التقديس
(١٩) « الطريقة : فى الجدل
(٢٠) « شرح سقط الزند
(٢١) « رسالة فى السؤال
(٢٢) « منتخب تنكلوشا
(٢٣) « مباحث الوجود والعدم
(٢٤) « « الجدل
(٢٥) « النبض
(٢٦) كتاب شرح كليات القانون ولم يتممه
(٢٧) « شرح وجيز الغزالى « «
(٢٨) « الطريقة العلائية : فى الخلاف
(٢٩) « لوامع البينات : فى شرح أسماء الله والصفات
(٣٠) « فى إبطال القياس ، لم يتممه
(٣١) « شرح نهج البلاغة لم يتممه
(٣٢) « فضائل الصحابة الراشدين
(٣٣) « القضاء والقدر
(٣٤) « رسالة فى الحدوث
(٣٥) « اللطائف الغياثية
(٣٦) « شفاء العى من الخلاف
(٣٧) « الخلق والبعث
(٣٨) « الأخلاق
(٣٩) « الرسالة الصاحبية
(٤٠) « الرسالة المجدية
(٤١) « عصمة الأنبياء
(٤٢) « مصادرات إقليدس
(٤٣) « فى الهندسة
(٤٤) « نفثة مصدور
(٤٥) « رسالة فى ذم الدنيا
(٤٦) « الاختيارات العلائية ، فى التأثيرات السماوية
(٤٧) « إحكام الأحكام
(٤٨) « الرياض المونقة : فى الملل والنحل
(٤٩) « رسالة فى النفس
(٥٠) « المحصل فى شرح المفصل فى النحو

وله كتب بالفارسية كالرسالة الكمالية ، وتهجين تعجيز الفلاسفة ، والبراهين البهائية ، وقال البهاء السبكى : «وأما كتاب السر المكتوم فى مخاطبة النجوم فلم يصح أنه له ، بل قيل : إنه مختلق عليه» اهـ

شعره :

ولفخر الدين الرازى شعر كشعر أمثاله من العلماء ، من ذلك قوله : —

نهاية إقدام العقول عقال ... وأكثر سعى العالمين ضلال

وأرواحنا فى وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

وكم من جبال قد علت شرفاتها ... رجال فزالوا والجبال جبال

وكم قد رأينا من رجال ودولة ... فبادوا جميعا مزعجين وزالوا

وفاته :

انتقل الامام فخر الدين الرازى إلى جوار ربه بهراة فى يوم الاثنين يوم عيد الفطر من سنة ست وستمائة ، كذا قال السبكى ، وقال القفطى : إنه توفى فى ذى الحجة من هذه السنة وقد قيل : إنه مات مسموما وإن الفرق التى كان يناظرها قد دست له من سقاه السم ، قال القفطى : «وكان يطعن على الكرامية ويبين خطأهم فقيل : إنهم توصلوا الى إطعامه السم فهلك» رحمه الله تعالى رحمة واسعة ، وجزاه عن دينه الذى ناضل عنه وأبلى فى تصحيح عقائد أهله خير الجزاء ، وجعلنا ممن يقتدون بأمثال هؤلاء العلماء العاملين آمين



القاهرة فى ٢٠ من شعبان سنة ١٣٥٢
٨ من ديسمبر سنة ١٩٣٣



حققه وصححه



المدرس فى كليـة اللغة العربية



الطبعـــة الأولى

١٣٥٢ هجرية — ١٩٣٣ ميلادية

المطبعة المصرية
محمد محمد عبد اللطيف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى وفقنا لأداء أفضل الطاعات ، ووفقنا على كيفية اكتساب أكمل السعادات ، وهدانا إلى قولنا : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من كل المعاصى والمنكرات ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ نشرع فى أداء كل الخيرات والمأمورات ﴿ الحمد لله ﴾ الذى له ما فى السموات ﴿ رب العالمين ﴾ بحسب كل الذوات والصفات ﴿ الرحمن الرحيم ﴾ على أصحاب الحاجات وأرباب الضرورات ﴿ مالك يوم الدين ﴾ فى إيصال الأبرار إلى الدرجات ، وإدخال الفجار فى الدركات ﴿ إياك نعبد وإياك نستعين ﴾ فى القيام بأداء جملة التكليفات ، ﴿ اهدنا الصراط المستقيم ﴾ بحسب كل أنواع الهدايات ﴿ صراط الذين أنعمت عليهم ﴾ فى كل الحالات والمقامات ﴿ غير المغضوب عليهم ولا الضالين ﴾ من أهل الجهالات والضلالات

والصلاة على محمد المؤيد بأفضل المعجزات والآيات ، وعلى آله وصحبه بحسب تعاقب الآيات ، وسلم تسليما

أما بعد : فهذا كتاب مشتمل على شرح بعض ما رزقنا الله تعالى من علوم سورة الفاتحة ، ونسأل الله العظيم أن يوفقنا لاتمامه ، وأن يجعلنا فى الدارين أهلا لاكرامه وإنعامه ، إنه خير موفق ومعين ، وباسعاف الطالبين قمين ، وهذا الكتاب مرتب على مقدمة ، وكتب . أما المقدمة ففيها فصول :—

الفصل الأول

فى التنبيه على علوم هذه السورة على سبيل الاجمال

علوم الفاتحة

اعلم أنه مر على لسانى فى بعض الأوقات أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسئلة ، فاستبعد هذا بعض الحساد ، وقوم من أهل الجهل والغى والعناد ، وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعانى ، والكلمات الخالية عن تحقيق المعاقد والمبانى ، فلما شرعت فى تصنيف هذا الكتاب ، قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصول ، قريب الوصول ، فنقول وبالله التوفيق : إن قولنا ﴿ أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ﴾ لاشك أن المراد منه الاستعاذة بالله من جميع المنهيات والمحظورات ، ولا شك أن المنهيات : إما أن تكون من باب

تفسير الاستعاذة

الاعتقادات ، أو من باب أعمال الجوارح ؛ أما الاعتقادات فقد جاء فى الخبر المشهور قوله صلى الله عليه وسلم « ستفترق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة : كلهم فى النار إلا فرقة واحدة » وهذا يدل على أن الاثنتين والسبعين موصوفون بالعقائد الفاسدة ، والمذاهب الباطلة ؛ ثم إن ضلال كل واحدة من أولئك الفرق غير مختص بمسئلة واحدة ، بل هو حاصل فى مسائل كثيرة : من المباحث المتعلقة بذات الله تعالى ، وبصفاته ، وبأحكامه ، وبأفعاله ، وبأسمائه ، وبمسائل الجبر ، والقدر ، والتعديل ، والتجويز ، والثواب ، والمعاد ، والوعد ، والوعيد ، والأسماء ، والأحكام ، والامامة ، فاذا وزعنا عدد الفرق الضالة - وهو الاثنتان والسبعون - على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغا عظيما ، وكل ذلك أنواع الضلالات الحاصلة فى فرق الأمة ، وأيضا فمن المشهور أن فرق الضلالات من الخارجين عن هذه الأمة يقربون من سبعمائة ، فاذا ضمت أنواع ضلالاتهم إلى أنواع الضلالات الموجودة فى فرق الأمة فى جميع المسائل العقلية المتعلقة بالالهيات ، والمتعلقة بأحكام الذوات والصفات ؛ بلغ المجموع مبلغا عظيما فى العدد ، ولا شك أن قولنا ﴿أعوذ بالله﴾ يتناول الاستعاذة من جميع تلك الأنواع ، والاستعاذة من الشىء لا تمكن إلا بعد معرفة المستعاذ منه ، وإلا بعد معرفة كون ذلك الشىء باطلا وقبيحا ، فظهر بهذا الطريق أن قولنا ﴿أعوذ بالله﴾ مشتمل على الألوف من المسائل الحقيقية اليقينية ، وأما الأعمال الباطلة فهى عبارة عن كل ما ورد النهى عنه : إما فى القرآن ، أو فى الأخبار المتواترة ، أو فى أخبار الآحاد ، أو فى إجماع الأمة ، أو فى القياسات الصحيحة ، ولا شك أن تلك المنهيات تزيد على الألوف ، وقولنا ﴿أعوذ بالله﴾ متناول لجميعها وجملتها ، فثبت بهذا الطريق أن قولنا ﴿أعوذ بالله﴾ مشتمل على عشرة آلاف مسئلة ، أو أزيد ، أو أقل : من المسائل المهمة المعتبرة

سورة
الفاتحة
مكية وآياتها سبع
نزلت بعد المدثر

١

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿١﴾

ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾

تفسير البسملة

وأما قوله جل جلاله ﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ ففيه نوعان من البحث : النوع الأول : قد اشتهر عند العلماء أن لله تعالى ألفا وواحدا من الأسماء المقدسة المطهرة ، وهى موجودة فى الكتاب والسنة ، و لا شك أن البحث عن كل واحد من تلك الأسماء مسئلة شريفة عالية ، وأيضا فالعلم بالاسم لايحصل إلا إذا كان مسبوقا بالعلم بالمسمى ، و فى البحث عن ثبوت تلك المسميات ، وعن الدلائل الدالة على ثبوتها ، وعن أجوبة الشبهات التى تذكر فى نفيها مسائل كثيرة ، ومجموعها يزيد على الألوف ، النوع الثانى من مباحث هذه الآية : أن الباء فى قوله ﴿بسم الله﴾ باء الالصاق ، وهى متعلقة بفعل ، والتقدير : باسم الله أشرع فى أداء الطاعات ، وهذا المعنى لا يصير ملخصا معلوما إلا بعد الوقوف على أقسام الطاعات ، وهى العقائد الحقة والأعمال الصافية مع الدلائل والبينات ، ومع الأجوبة عن الشبهات ، وهذا المجموع ربما زاد على عشرة آلاف مسئلة

ومن اللطائف أن قوله ﴿أعوذ بالله﴾ إشارة إلى نفى ما لا ينبغى من العقائد والأعمال ، وقوله ﴿بسم الله﴾ إشارة الى ما ينبغى من الاعتقادات والعمليات ، فقوله ﴿بسم الله﴾ لا يصير

معلوما إلا بعد الوقوف على جميع العقائد الحقة ، والأعمال الصافية ، وهذا هو الترتيب الذى يشهد بصحته العقل الصحيح ، والحق الصريح

أما قوله جل جلاله ﴿الحمد لله﴾ فاعلم أن الحمد إنما يكون حمداً على النعمة ، والحمد على النعمة لا يمكن إلا بعد معرفة تلك النعمة ، لكن أقسام نعم الله خارجة عن التحديد والاحصاء ، كما قال تعالى «وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها» ولنتكلم فى مثال واحد ، وهو أن العاقل يجب أن يعتبر ذاته ، وذلك لأنه مؤلف من نفس وبدن ، ولا شك أن أدون الجزءين وأقلهما فضيلة ومنفعة هو البدن ، ثم إن أصحاب التشريح وجدوا قريبا من خمسة آلاف نوع من المنافع والمصالح التى دبرها الله عز وجل بحكمته فى تخليق بدن الانسان ، ثم إن من وقف على هذه الأصناف المذكورة فى كتب التشريح عرف أن نسبة هذا القدر المعلوم المذكور إلى ما لم يعلم وما لم يذكر كالقطرة فى البحر المحيط ، وعند هذا يظهر أن معرفة أقسام حكمة الرحمن فى خلق الانسان تشتمل على عشرة آلاف مسئلة أو أكثر ، ثم إذا ضمت إلى هذه الجملة آثار حكم الله تعالى فى تخليق العرش والكرسى وأطباق السموات ، وأجرام النيرات من الثوابت والسيارات ، وتخصيص كل واحد منها بقدر مخصوص ولون مخصوص وغير مخصوص ، ثم يضم إليها آثار حكم الله تعالى فى تخليق الأمهات والمولدات من الجمادات والنباتات والحيوانات وأصناف أقسامها وأحوالها — علم أن هذا المجموع مشتمل على ألف ألف مسئلة أو أكثر أو أقل ، ثم إنه تعالى نبه على أن أكثرها مخلوق لمنفعة الانسان ، كما قال تعالى «وسخر لكم ما فى السموات وما فى الأرض» وحينئذ يظهر أن قوله جل جلاله ﴿الحمد لله﴾ مشتمل على ألف ألف مسئلة ، أو أكثر أو أقل

نعم الله تعالى التى لا تحصى

وأما قوله جل جلاله ﴿رب العالمين﴾ فاعلم أن قوله ﴿رب﴾ مضاف وقوله ﴿العالمين﴾ مضاف اليه ، وإضافة الشىء إلى الشىء تمتنع معرفتها إلا بعد حصول العلم بالمتضايفين ، فمن المحال حصول العلم بكونه تعالى رباً للعالمين إلا بعد معرفة رب والعالمين ، ثم ان العالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى ، وهى على ثلاثة أقسام : المتحيزات ، والمفارقات ، والصفات أما المتحيزات فهى إما بسائط أو مركبات : أما البسائط فهى الأفلاك والكواكب والأمهات وأما المركبات فهى المواليد الثلاثة ، واعلم أنه لم يقم دليل على أنه لا جسم إلا هذه الأقسام الثلاثة ، وذلك لأنه ثبت بالدليل أنه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له ، وثبت بالدليل أنه تعالى قادر على جميع الممكنات ، فهو تعالى قادر على أن يخلق ألف ألف عالم خارج العالم ،

أنواع العالم وامكان وجود عوالم أخرى

بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم أعظم وأجسم من هذا العـالم ، ويحصل فى كل واحد منها مثل ما حصل فى هذا العـالم من العرش والكرسى والسموات والأرضين والشمس والقمر ، ودلائل الفلاسفة فى إثبات أن العالم واحد دلائل ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية ؛ قال أبو العلاء المعرى :—

يا أيها الناس كم لله من فلك تجرى النجوم به والشمس والقمر
هين على الله ماضينا وغابرنا فما لنا فى نواحى غيره خطر

ومعلوم أن البحث عن هذه الأقسام التى ذكرناها للمتحيزات مشتمل على ألوف ألوف من المسائل ، بل الانسان لو ترك الكل وأراد أن يحيط علمه بعجائب المعادن المتولدة فى أرحام الجبال من الفلزات والأحجار الصافية وأنواع الكباريت والزرانيخ والأملاح ، وأن يعرف عجائب أحوال النبات مع ما فيها من الأزهار والأنوار والثمار ، وعجائب أقسام الحيوانات من البهائم والوحوش والطيور والحشرات — لنفد عمره فى أقل القليل من هذه المطالب ، ولا ينتهى إلى غورها كما قال تعالى « ولو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر مانفدت كلمات الله » وهى بأسرها وأجمعها داخلة تحت قوله ﴿رب العالمين﴾

رحمة الله تعالى بعباده لا تنحصر أنواعها

وأما قوله تعالى ﴿الرحمن الرحيم﴾ فاعلم أن الرحمة عبارة عن التخليص من أنواع الآفات ، وعن إيصال الخيرات الى أصحاب الحاجات ، أما التخليص عن أقسام الآفات فلا يمكن معرفته إلا بعد معرفة أقسام الآفات ، وهى كثيرة لا يعلمها إلا الله تعالى ، ومن شاء أن يقف على قليل منها فليطالع كتب الطب حتى يقف عقله على أقسام الأسقام التى يمكن تولدها فى كل واحد من الأعضاء والأجزاء ، ثم يتأمل فى أنه تعالى كيف هدى عقول الخلق إلى معرفة أقسام الأغذية والأدوية من المعادن والنبات والحيوان ، فانه إذا خاض فى هذا الباب وجده بحراً لا ساحل له

وقد حكى جالينوس أنه لما صنف كتابه فى منافع أعضاء العين قال : بخلت على الناس بذكر حكمة الله تعالى فى تخليق العصبين المجوفين ملتقيين على موضع واحد ، فرأيت فى النوم كأن ملكا نزل من السماء وقال : يا جالينوس ، إن إلهك يقول : لم بخلت على عبادى بذكر حكمتى ؟ قال : فانتبهت فصنفت فيه كتابا ، وقال أيضا : إن طحالى قد غلظ فعالجته بكل ماعرفت فلم ينفع ، فرأيت فى الهيكل كأن ملكا نزل من السماء وأمرنى بفصد العرق الذى بين الخنصر والبنصر ، وأكثر علاجات الطب فى أوائلها تنتهى إلى أمثال هذه التنبيهات

والالهامات ، فاذا وقف الانسان على أمثال هذه المباحث عرف أن أقسام رحمة الله تعالى على عباده خارجة عن الضبط والاحصاء

وأما قوله تعالى ﴿مالك يوم الدين﴾ فاعلم أن الانسان كالمسافر فى هذه الدنيا ، وسنوه كالفراسخ ، وشهوره كالأميال ، وأنفاسه كالخطوات ، ومقصده الوصول إلى عالم أخراه ؛ لأن هناك يحصل الفوز بالباقيات الصالحات ، فاذا شاهد فى الطريق أنواع هذه العجائب فى ملكوت الأرض والسموات فلينظر أنه كيف يكون عجائب حال عالم الآخرة فى الغبطة والبهجة والسعادة ، إذا عرفت هذا فنقول : قوله ﴿مالك يوم الدين﴾ إشارة إلى مسائل المعاد والحشر والنشر ، وهى قسمان : بعضها عقلية محضة ، وبعضها سمعية : أما العقلية المحضة فكقولنا : هذا العالم يمكن تخريبه وإعدامه ، ثم يمكن إعادته مرة أخرى ، وان هذا الانسان بعد موته تمكن اعادته ، وهذا الباب لا يتم الا بالبحث عن حقيقة جوهر النفس ، وكيفية أحوالها وصفاتها ، وكيفية بقائها بعد البدن ، وكيفية سعادتها وشقاوتها ، وبيان قدرة الله عز وجل على إعادتها ، وهذه المباحث لاتتم الا بما يقرب من خمسمائة مسئلة من المباحث الدقيقة العقلية

أحوال الآخرة وتقسيمها الى عقلية وسمعية

وأما السمعيات فهى على ثلاثة أقسام : أحدها الأحوال التى توجد عند قيام القيامة ، وتلك العلامات منها صغيرة ، ومنها كبيرة وهى العلامات العشرة التى سنذكرها ونذكر أحوالها . وثانيها الأحوال التى توجد عند قيام القيامة ، وهى كيفية النفخ فى الصور ، وموت الخلائق ، وتخريب السموات والكواكب ، وموت الروحانيين والجسمانيين . وثالثها الأحوال التى توجد بعد قيام القيامة وشرح أحوال أهل الموقف ، وهى كثيرة يدخل فيها كيفية وقوف الخلق ، وكيفية الأحوال التى يشاهدونها ، وكيفية حضور الملائكة والأنبياء عليهم السلام ، وكيفية الحساب ، وكيفية وزن الأعمال ، وذهاب فريق إلى الجنة وفريق إلى النار ، وكيفية صفة أهل الجنة وصفة أهل النار ، ومن هذا الباب شرح أحوال أهل الجنة وأهل النار بعد وصولهم اليها ، وشرح الكلمات التى يذكرونها ، والأعمال التى يباشرونها ، ولعل مجموع هذه المسائل العقلية والنقلية يبلغ الألوف من المسائل ، وهى بأسرها داخلة تحت قوله ﴿مالك يوم الدين﴾

وأما قوله تعالى ﴿إياك نعبد وإياك نستعين﴾ فاعلم أن العبادة عبارة عن الاتيان بالفعل المأمور به على سبيل التعظيم للآمر فما لم يثبت بالدليل أن لهذا العالم إلها واحدا ، قادرا على مقدورات لا نهاية لها ، عالما بمعلومات لا نهاية لها ، غنيا عن كل الحاجات ، فانه أمر عباده ببعض الأشياء ، ونهاهم عن بعضها ، وأنه يجب على الخلائق طاعته والانقياد لتكاليفه — فانه

معنى العبادة وأنواع التكاليف

لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى ﴿إياك نعبد﴾ ثم إن بعد الفراغ من المقام المذكور لا بد من تفصيل أقسام تلك التكاليف ، و بيان أنواع تلك الأوامر والنواهى ، وجميع ماصنف فى الدين من كتب الفقه يدخل فيه تكاليف الله ، ثم كما يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب هذه الشريعة فكذلك يدخل فيه تكاليف الله تعالى بحسب الشرائع التى قد كان أنزلها الله تعالى على الأنبياء المتقدمين ، وأيضا يدخل فيه الشرائع التى كلف الله بها ملائكته فى السموات منذ خلق الملائكة وأمرهم بالاشتغال بالعبادات والطاعات ، وأيضا فكتب الفقه مشتملة على شرح التكاليف المتوجهة فى أعمال الجوارح ، أما أقسام التكاليف الموجودة فى أعمال القلوب فهى أكبر وأعظم وأجل ، وهى التى تشتمل عليها كتب الأخلاق ، وكتب السياسات ، بحسب الملل المختلفة والأمم المتباينة ، و إذا اعتبر الانسان بمجموع هذه المباحث وعلم أنها بأسرها داخلة تحت قوله تعالى ﴿إياك نعبد﴾ علم حينئذ أن المسائل التى اشتملت هذه الآية عليها كالبحر المحيط الذى لا تصل العقول والأفكار الا الى القليل منها

أما قوله جل جلاله ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ فاعلم أنه عبارة عن طلب الهداية ، ولتحصيل الهداية طريقان : أحدهما طلب المعرفة بالدليل والحجة ، والثانى : بتصفية الباطن والرياضة ، أما طرق الاستدلال فانها غير متناهية لأنه لا ذرة من ذرات العالم الأعلى والأسفل الا وتلك الذرة شاهدة بكمال إلهيته ، وبعزة عزته ، وبجلال صمديته ، كما قيل :—

وفى كل شىء له آية تدل على أنه واحد

اختلاف أنواع العالم بالصفات ودلالته على وجود الصانع

وتقريره : أن أجسام العالم متساوية فى ماهية الجسمية ، ومختلفة فى الصفات ، وهى الألوان والأمكنة والأحوال ، ويستحيل أن يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لأجل الجسمية أو لوازم الجسمية ، والا لزم حصول الاستواء ، فوجب أن يكون ذلك لتخصيص مخصص وتدبير مدبر ، وذلك المخصص ان كان جسما عاد الكلام فيه ، وان لم يكن جسما فهو المطلوب ، ثم ذلك الموجود ان لم يكن حيا عالما قادرا ، بل كان تأثيره بالفيض والطبع عاد الالزام فى وجوب الاستواء ، وان كان حيا عالما قادرا فهو المطلوب ، اذا عرفت هذا فقد ظهر أن كل واحد من ذرات السموات والأرض شاهد صادق ، ومخبر ناطق ، بوجود الاله القادر الحكيم العليم ، وكان الشيخ الامام الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول : ان لله تعالى فى كل جوهر فرد أنواعا غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة ، وذلك لأن كل جوهر فرد فانه يمكن وقوعه فى أحياز غير متناهية على البدل ، ويمكن أيضا اتصافه بصفات غير متناهية

على البدل ، وكل واحد من تلك الأحوال المقدرة فانه بتقدير الوقوع يدل على الافتقار الى وجود الصانع الحكيم الرحيم ، فثبت بما ذكرنا أن هذا النوع من المباحث غير متناه . وأما تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية فذلك بحر لاساحل له ، ولكل واحد من السائرين الى الله تعالى منهج خاص ، ومشرب معين ، كما قال «ولكل وجهة هو موليها» ولا وقوف للعقول على تلك الاسرار ، ولا خبر عند الافهام من مبادى ميادين تلك الانوار ، والعارفون المحققون لحظوا فيها مباحث عميقة ، وأسرارا دقيقة ، قلما ترقى اليها أفهام الأكثرين

وأما قوله جل جلاله ﴿صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾ فما أجل هذه المقامات ، وأعظم مراتب هذه الدرجات ! ومن وقف على ماذكرناه من البيانات أمكنه أن يطلع على مبادى هذه الحالات ، فقد ظهر بالبيان الذى سبق أن هذه السورة مشتملة على مباحث لا نهاية لها ، وأسرار لا غاية لها ، وأن قول من يقول هذه السورة مشتملة على عشرة آلاف مسئلة ، كلام خرج على ما يليق بأفهام السامعين

الفصل الثانى

فى تقرير مشرع آخر يدل على أنه يمكن استنباط المسائل الكثيرة من الالفاظ القليلة

ولنتكلم فى قولنا ﴿أعوذ بالله﴾ فنقول : أعوذ نوع من أنواع الفعل المضارع ، والفعل المضارع نوع من أنواع الفعل ، وأما الباء فى قوله بالله فهى باء الالصاق ، وهى نوع من أنواع حروف الجر ، وحروف الجر نوع من أنواع الحروف . وأما قولنا الله فهو اسم معين : اما من أسماء الاعلام ، أو من الاسماء المشتقة ، على اختلاف القولين فيه ، والاسم العلم والاسم المشتق كل واحد منهما نوع من أنواع مطلق الاسم ، وقد ثبت فى العلوم العقلية ، أن معرفة النوع يمتنع حصولها الا بعد معرفة الجنس ، لأن الجنس جزء من ماهية النوع ، والعلم بالبسيط مقدم على العلم بالمركب لا محالة ، فقولنا ﴿أعوذ بالله﴾ لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغى الا بعد معرفة الاسم والفعل والحرف أولا ، وهذه المعرفة لا تحصل الا بعد ذكر حدودها وخواصها ، ثم بعد الفراغ منه لابد من تقسيم الاسم الى الاسم العلم ، والى الاسم المشتق ، والى اسم الجنس ، وتعريف كل واحد من هذه الاقسام بحده ورسمه وخواصه ، ثم بعد الفراغ منه يجب الكلام فى أن لفظة ﴿الله﴾ اسم علم ، أو اسم مشتق ، وبتقدير أن يكون مشتقا فهو مشتق من ماذا ، ويذكر فيه الوجوه الكثيرة التى قيل بكل واحد منها ، وأيضا يجب البحث

عن حقيقة الفعل المطلق ، ثم يذكر بعده أقسام الفعل ، ومن جماتها الفعل المضارع ، ويذكر حده وخواصه وأقسامه ، ثم يذكر بعده المباحث المتعلقة بقولنا أعوذ على التخصيص ، وأيضا يجب البحث عن حقيقة الحرف المطلق ، ثم يذكر بعده حرف الجر وحده وخواصه وأحكامه ثم يذكر بعده باء الالصاق وحده وخواصه ، وعند الوقوف على تمام هذه المباحث يحصل الوقوف على تمام المباحث اللفظية المتعلقة بقوله ﴿أعوذ بالله﴾ ومن المعلوم أن المباحث التى أشرنا الى معاقدها كثيرة جدا

ثم نقول : والمرتبة الرابعة من المراتب أن نقول : الاسم والفعل والحرف أنواع ثلاثة داخلة تحت جنس الكلمة ، فيجب البحث أيضا عن ماهية الكلمة وحدها وخواصها ، وأيضا فهنا ألفاظ أخرى شبيهة بالكلمة ، وهى : الكلام ، والقول ، واللفظ ، واللغة ، والعبارة ، فيجب البحث عن كل واحد منها ، ثم يجب البحث عن كونها من الالفاظ المترادفة ، أو من الالفاظ المتباينة ، و بتقدير أن تكون ألفاظا متباينة فانه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل والتحصيل

ثم نقول : والمرتبة الخامسة من البحث أن نقول : لاشك أن هذه الكلمات انما تحصل من الاصوات والحروف ، فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت ، وعن أسباب وجوده ولا شك أن حدوث الصوت فى الحيوان انما كان بسبب خروج النفس من الصدر ، فعندها يجب البحث عن حقيقة النفس ، وأنه ما الحكمة فى كون الانسان متنفسا على سبيل الضرورة وأن هذا الصوت يحصل بسبب استدخال النفس أو بسبب إخراجه ، وعند هذا تحتاج هذه المباحث إلى معرفة أحوال القلب والرئة ، ومعرفة الحجاب الذى هو المبدأ الأول لحركة الصوت ومعرفة سائر العضلات المحركة للبطن والحنجرة واللسان والشفتين ، وأما الحرف فيجب البحث أنه هل هو نفس الصوت ، أو هيئة موجودة فى الصوت مغايرة له ؟ وأيضا لا شك أن هذه الحروف إنما تتولد عند تقطيع الصوت ، وهى مخارج مخصوصة فى الحلق واللسان والاسنان والشفتين ، فيجب البحث عن أحوال تلك المحابس ، و يجب أيضا البحث عن أحوال العضلات التى باعتبارها تتمكن الحيوانات من إدخال الأنواع الكثيرة من الجنس فى الوجود وهذه المباحث لا تتم دلالتها إلا عند الوقوف على علم التشريح

ثم نقول : والمرتبة السادسة من البحث هى أن الحرف والصوت كيفيات محسوسة بحاسة السمع ، وأما الألوان والأضواء فهى كيفيات محسوسة بحاسة البصر ، والطعوم كيفيات محسوسة بحاسة الذوق ، وكذا القول فى سائر الكيفيات المحسوسة ، فهل يصح أن يقال : هذه الكيفيات

أنواع داخلة تحت جنس واحد وهى متباينة بتمام الماهية ، وأنه لا مشاركة بينها إلا باللوازم الخارجية أم لا ؟

ثم نقول : والمرتبة السابعة من البحث أن الكيفيات المحسوسة نوع واحد من أنواع جنس الكيف فى المشهور ، فيجب البحث عن تعريف مقولة الكيف ، ثم يجب البحث أن وقوعه على ما تحته هل هو قول الجنس على الأنواع أم لا ؟

ثم نقول : والمرتبة الثامنة أن مقولة الكيف ، ومقولة الكم ، ومقولة النسبة عرض ، فيجب البحث عن مقولة العرض وأقسامه ، وعن أحكامه ولوازمه وتوابعه

ثم نقول : والمرتبة التاسعة أن العرض والجوهر يشتركان فى الدخول تحت الممكن والممكن والواجب مشتركان فى الدخول تحت الموجود ، فيجب البحث عن لواحق الوجود والعدم ، وهى كيفية وقوع الموجود على الواجب والممكن أنه هل هو قول الجنس على أنواعه أو هو قول اللوازم على موصوفاتها وسائر المباحث المتعلقة بهذا الباب

ثم نقول : والمرتبة العاشرة أن نقول : لا شك أن المعلوم والمذكور والمخبر عنه يدخل فيها الموجود والمعدوم ، فكيف يعقل حصول أمر أعم من الموجود ؟ ومن الناس من يقول المظنون أعم من المعلوم ، وأيضا فهب أن أعم الاعتبارات هو المعلوم ، ولا شك أن المعلوم مقابله غير المعلوم ، لكن الشىء ما لم تعلم حقيقته امتنع الحكم عليه بكونه مقابلا لغيره ، فلما حكمنا على غير المعلوم بكونه مقابلا للمعلوم ، وجب أن يكون غير المعلوم معلوما ، فحينئذ يكون المقابل للمعلوم معلوما ، وذلك محال

واعلم أن من اعتبر هذه المراتب العشرة فى كل جزء من جزئيات الموجودات فقد انفتحت عليه أبواب مباحث لا نهاية لها ، ولا يحيط عقله بأقل القليل منها ، فظهر بهذا كيفية الاستنباط للعلوم الكثيرة من الألفاظ القليلة

الفصل الثالث

فى تقرير مشرع آخر لتصحيح ماذكرناه من استنباط المسائل الكثيرة من هذه السورة

اعلم أنا اذا ذكرنا مسئلة واحدة فى هذا الكتاب ودللنا على صحتها بوجوه عشرة فكل واحد من تلك الوجوه والدلائل مسئلة بنفسها ، ثم اذا حكينا فيها مثلا شبهات خمسة فكل واحد منها أيضا مسئلة مستقلة بنفسها ، ثم اذا أجبنا عن كل واحد منها بجوابين أو ثلاثة فتلك الاجوبة

الثلاثة أيضا مسائل ثلاثة ، واذا قلنا مثلا : الالفاظ الواردة فى كلام العرب جاءت على ستين وجها ، وفصلنا تلك الوجوه ، فهذا الكلام فى الحقيقة ستون مسئلة ، وذلك لان المسئلة لامعنى لها الا موضع السؤال والتقرير ، فلما كان كل واحد من هذه الوجوه كذلك كان كل واحد منها مسئلة على حدة ، واذا وقفت على هذه الدقيقة فنقول : انا لو اعتبرنا المباحث المتعلقة بالاسم والفعل ، ثم نتزل منها الى المباحث المتعلقة بتقسيم الافعال بالمعلوم والمذكور ، والمباحث المتعلقة بالموجود والمعدوم ، والمباحث المتعلقة بالواجب والممكن ، والمباحث المتعلقة بالجوهر والعرض ، والمباحث المتعلقة بمقولة الكيف وكيفية انقسامه الى الكيفية المحسوسة وغير المحسوسة ، والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية حدوثه وكيفية العضلات المحدثة للاصوات والحروف — عظم الخطب ، واتسع الباب ، ولكنا نبدأ فى هذا الكتاب بالمباحث المتعلقة بالكلمة والكلام والقول واللفظ والعبارة ، ثم نتزل منها الى المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف ، ثم نتزل منها الى المباحث المتعلقة بتقسيمات الاسماء والافعال والحروف حتى نتتهى الى الانواع الثلاثة الموجودة فى قوله ﴿أعوذ بالله﴾ ونرجو من فضل الله العميم أن يوفقنا للوصول الى هذا المطلوب الكريم

الكتاب الأول

فى العلوم المستنبطة من قوله (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

اعلم أن العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان : أحدهما المباحث المتعلقة باللغة والاعراب والثانى : المباحث المتعلقة بعلم الاصول والفروع

القسم الاول من هذا الكتاب فى المباحث الادبية المتعلقة بهذه الكلمة ، وفيه أبواب

الباب الأول

فى المباحث المتعلقة بالكلمة ، وما يجرى مجراها ، وفيه مسائل

الاشتقاق ضربان أصغر وأكبر

المسئلة الاولى : اعلم أن أكمل الطرق فى تعريف مدلولات الالفاظ هو طريقة الاشتقاق ثم ان الاشتقاق على نوعين : الاشتقاق الاصغر ، والاشتقاق الاكبر ، أما الاشتقاق الاصغر فمثل اشتقاق صيغة الماضى والمستقبل من المصدر ، ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه ، وأما الاشتقاق الاكبر فهو أن الكلمة اذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة

للانقلابات لا محالة ، فنقول : أول مراتب هذا التركيب أن تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الا نوعين من التقليب ، كقولنا « من » وقلبه « نم » وبعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة مركبة من ثلاثة أحرف كقولنا « حمد » وهذه الكلمة تقبل ستة أنواع من التقليبات ، وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة ، وعلى كل واحد من التقديرات الثلاث فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكن ضرب الثلاثة فى اثنين بستة فهذه التقليبات الواقعة فى الكلمات الثلاثيات يمكن وقوعها على ستة أوجه ، ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة رباعية كقولنا « عقرب ، وثعلب » وهى تقبل أربعة وعشرين وجها من التقليبات ، وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة ، وعلى كل واحد من تلك التقديرات الاربعة فانه يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية على ستة أنواع من التقليبات ، وضرب أربعة فى ستة يفيد أربعة وعشرين وجها ، ثم بعد هذه المرتبة أن تكون الكلمة خماسية كقولنا « سفرجل » وهى تقبل مائة وعشرين نوعا من القليبات ، وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات فانه يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقية على أربعة وعشرين وجها على ما سبق تقريره ، وضرب خمسة فى أربعة وعشرين بمائة وعشرين والضابط فى الباب أنك اذا عرفت التقاليب الممكنة فى العدد الأول ثم أردت أن تعرف عدد التقاليب الممكنة فى العدد الذى فوقه فاضرب العدد الفوقانى فى العدد الحاصل من التقاليب الممكنة فى العدد الفوقانى ، والله أعلم

عسر رعاية الاشتقاق الأكبر

المسئلة الثانية : اعلم أن اعتبار حال الاشتقاق الأصغر سهل معتاد مألوف ، أما الاشتقاق الأكبر فرعايته صعبة ، وكأنه لا يمكن رعايته إلا فى الكلمات الثلاثية لأن تقاليبها لا تزيد على الستة ، أما الرباعيات والخماسيات فانها كثيرة جدا ، وأكثر تلك التركيبات تكون مهملة فلا يمكن رعاية هذا النوع من الاشتقاق فيها الا على سبيل الندرة

وأيضا الكلمات الثلاثية قلما يوجد فيها ما يكون جميع تقاليبها الممكنة معتبرة ، بل يكون فى الأكثر بعضها مستعملا وبعضها مهملا ، ومع ذلك فان القدر الممكن منه هو الغاية القصوى فى تحقيق الكلام فى المباحث اللغوية

تفسير لفظ «كلمة» وتقليب حروفها

المسئلة الثالثة : فى تفسير الكلمة : اعلم أن تركيب الكاف واللام والميم بحسب تقاليبها الممكنة الستة تفيد القوة والشدة ، خمسة منها معتبرة ، وواحد ضائع ، فالأول : « ك ل م » فمنه الكلام ، لأنه يقرع السمع ويؤثر فيه ، وأيضا يؤثر فى الذهن بواسطة إفادة المعنى ، ومنه

الكلم للجرح ، وفيه شدة ، والكلام ما غلظ من الأرض ، وذلك لشدته ، الثانى « ك م ل » لأن الكامل أقوى من الناقص ، والثالث « ل ك م » ومعنى الشدة فى اللكم ظاهر ، والرابع « م ك ل » ومنه « بئر مكول » إذا قل ماؤها ، وإذا كان كذلك كان ورودها مكروها فيحصل نوع شدة عند ورودها ، الخامس « م ل ك » يقال « ملكت العجين » إذا أمعنت عجنه فاشتد وقوى ، ومنه «ملك الانسان» لأنه نوع قدرة ، و«أملكت الجارية» لأن بعلها يقدر عليها

استعمال لفظ الكلمة مجازا

المسئلة الرابعة : لفظ الكلمة قد يستعمل فى اللفظة الواحدة ويراد بها الكلام الكثير الذى قد ارتبط بعضه ببعض كتسميتهم القصيدة بأسرها « كلمة » ، ومنها يقال « كلمة الشهادة » ، ويقال : «الكلمة الطيبة صدقة» ، ولما كان المجاز أولى من الاشتراك علمنا أن إطلاق لفظ الكلمة على المركب مجاز ، وذلك لوجهين ، الأول : أن المركب إنما يتركب من المفردات ، فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب يكون اطلاقا لاسم الجزء على الكل ، والثانى : أن الكلام الكثير إذا ارتبط بعضه ببعض حصلت له وحدة فصار شبيها بالمفرد فى تلك الوجوه ، والمشابهة سبب من أسباب حسن المجاز ، فاطلق لفظ الكلمة على الكلام الطويل لهذا السبب

اطلاق الكلمة على معان

المسئلة الخامسة : لفظ الكلمة جاء فى القرآن لمفهومين آخرين . أحدهما . يقال لعيسى كلمة الله ، إما لأنه حدث بقوله « كن » أو لأنه حدث فى زمان قليل كما تحدث الكلمة كذلك ، والثانى : أنه تعالى سمى أفعاله كلمات ، كما قال تعالى فى الآية الكريمة « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى » والسبب فيه الوجهان المذكوران فيما تقدم والله أعلم

تفسير لفظ « قول » وتقليب حروفه

المسئلة السادسة فى القول : هذا التركيب بحسب تقاليبه الستة يدل على الحركة والخفة ، فالأول «ق و ل » فمنه القول ، لأن ذلك أمر سهل على اللسان ، الثانى « ق ل و » ومنه القلو وهو حمار الوحش ، وذلك لخفته فى الحركة ، ومنه « قلوت البر والسويق» فهما مقلوان ، لأن الشىء إذا قلى جف وخف فكان أسرع الى الحركة ، ومنه القلولى ، وهو الخفيف الطائش ، والثالث « و ق ل » الوقل الوعل ، وذلك لحركته ، ويقال « توقل فى الجبل » إذا صعد فيه ، والرابع « و ل ق » يقال : ولق يلق إذا أسرع ، وقرىء « إذ تلقونه بألسنتكم» أى : تخفون وتسرعون ، والخامس « ل و ق » كما جاء فى الحديث « لا آكل الطعام إلا مالوق لى » أى : أعملت اليد فى تحريكه وتليينه حتى يصلح ، ومنه اللوقة وهى الزبدة قيل لها ذلك لخفتها واسراع حركتها لأنه ليس بها مسكة الجبن والمصل ، والسادس «ل ق و » ومنه اللقوة وهى العقاب ، قيل لها ذلك لخفتها وسرعة طيرانها ، ومنه اللقوة فى الوجه لأن الوجه اضطرب شكله فكأنه خفة فيه وطيش ، واللقوة الناقة السريعة اللقاح

معنى « اللغة » واشتقاقها وأصل لامها

المسئلة السابعة : قال ابن جنى رحمه الله تعالى : اللغة فعلة من لغوت أى : تكلمت ، وأصلها لغوة ككرة وقلة فان لاماتها كلها واوات ، بدليل قولهم كروت بالكرة وقاوت بالقلة ، وقيل فيه لغى يلغى إذا هذا ، ومنه قوله تعالى « وإذا مروا باللغو مروا كراما » قلت : ان ابن جنى قد اعتبر الاشتقاق الاكبر فى الكلمة والقول ولم يعتبره ههنا ، وهو حاصل فيه ، فالاول « ل غ و » ومنه اللغة ومنه أيضا الكلام اللغو ، والعمل اللغو ، والثانى « ل و غ » و يبحث عنه ، والثالث « غ ل و » ومنه يقال : لفلان غلو فى كذا ، ومنه الغلوة ، والرابع « غ و ل » ومنه قوله تعالى « لا فيها غول » والخامس « و غ ل » ومنه يقال : فلان أوغل فى كذا والسادس « و ل غ » ومنه يقال : ولغ الكلب فى الاناء ، ويشبه أن يكون القدر المشترك بين الكل هو الامعان فى الشىء والخوض التام فيه

المسئلة الثامنة فى اللفظ : وأقول : أظن أن إطلاق اللفظ على هذه الأصوات والحروف على سبيل المجاز ، وذلك لأنها إنما تحدث عند إخراج النفس من داخل الصدر إلى الخارج فالانسان عند اخراج النفس من داخل الصدر إلى الخارج يحبسه فى المحابس المعينة ، ثم يزيل ذلك الحبس ، فتتولد تلك الحروف فى آخر زمان حبس النفس وأول زمان إطلاقه ، والحاصل أن اللفظ هو : الرمى ، وهذا المعنى حاصل فى هذه الأصوات والحروف من وجهين : الأول أن الانسان يرمى ذلك النفس من داخل الصدر إلى خارجه و يلفظه ، وذلك هو الاخراج ، واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات ، فاطلق اسم اللفظ على هذه الكلمات لهذا السبب ، والثانى : أن تولد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل إلى الخارج صار ذلك شبيها بما أن الانسان يلفظ تلك الحروف و يرميها من الداخل إلى الخارج ، والمشابهة إحدى أسباب المجاز

المسئلة التاسعة ، العبارة : وتركيبها من « ع ب ر » وهى فى تقاليبها الستة تفيد العبور والانتقال ، فالاول « ع ب ر » ومنه العبارة لأن الانسان لايمكنه أن يتكلم بها إلا إذا انتقل من حرف الى حرف آخر ، وأيضا كانه بسبب تلك العبارة ينتقل المعنى من ذهن نفسه الى ذهن السامع ، ومنه العبرة لان تلك الدمعة تنتقل من داخل العين الى الخارج ، ومنه العبر لأن الانسان ينتقل فيها من الشاهد الى الغائب . ومنه المعبر لان الانسان ينتقل بواسطته من أحد طرفى البحر الى الثانى ، ومنه التعبير لانه ينتقل عما يراه فى النوم الى المعانى الغائبة ، والثانى « ع ر ب » ومنه تسمية العرب بالعرب لكثرة انتقالاتهم بسبب رحلة الشتاء والصيف

ومنه « فلان أعرب فى كلامه » لان اللفظ قبل الاعراب يكون مجهولا فاذا دخله الاعراب انتقل الى المعرفة والبيان ، والثالث « ب ر ع » ومنه « فلان برع فى كذا » اذا تكامل وتزايد ، الرابع « ب ع ر » ومنه البعر لكونه منتقلا من الداخل الى الخارج ، الخامس « ر ع ب » ومنه يقال للخوف رعب لأن الانسان ينتقل عند حدوثه من حال إلى حال أخرى ، والسادس « ر ب ع » ومنه الربع لأن الناس ينتقلون منها واليها

الفرق بين الكلمة والكلام

المسئلة العاشرة : قال أكثر النحويين : الكلمة غير الكلام ، فالكلمة هي اللفظة المفردة ، والكلام هو الجملة المفيدة ، وقال أكثر الأصوليين إنه لا فرق بينهما ، فكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب ، وابن جنى وافق النحويين واستبعد قول المتكلمين ، وما رأيت فى كلامه حجة قوية فى الفرق سوى أنه نقل عن سيبويه كلاما مشعرا بأن لفظ الكلام مختص بالجملة المفيدة ، وذكر كلمات أخرى إلا أنها فى غاية الضعف ، أما الأصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم بوجوه . الأول : أن العقلاء قد اتفقوا على أن الكلام ما يضاد الخرس والسكوت ، والتكلم بالكلمة الواحدة يضاد الخرس والسكوت ، فكان كلاما ، الثانى : أن اشتقاق الكلمة من الكلم ، وهو الجرح والتأثير ، ومعلوم أن من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناها ، فههنا قد حصل معنى التأثير ، فوجب أن يكون كلاما ، والثالث : يصح أن يقال : إن فلانا تكلم بهذه الكلمة الواحدة ، ويصح أن يقال أيضا : انه ما تكلم إلا بهذه الكلمة الواحدة ، وكل ذلك يدل على أن الكلمة الواحدة كلام ، وإلا لم يصح أن يقال تكلم بالكلمة الواحدة ، الرابع : أنه يصح أن يقال تكلم فلان بكلام غير تام ، وذلك يدل على أن حصول الإفادة التامة غير معتبر فى اسم الكلام

مسألة فقهية فى الطلاق

المسئلة الحادية عشرة : تفرع على الاختلاف المذكور مسئلة فقهية ، وهى أولى مسائل أيمان الجامع الكبير لمحمد بن الحسن رحمه الله تعالى ، وهى أن الرجل إذا قال لامرأته التى لم يدخل بها : ان كلمتك فأنت طالق ثلاث مرات ، قالوا إن ذكر هذا الكلام فى المرة الثانية طلقت طلقة واحدة ، وهل تنعقد هذه الثانية طلقة ؟ قال أبو حنيفة وصاحباه : تنعقد ، وقال زفر : لا تنعقد ، وحجة زفر أنه لما قال فى المرة الثانية إن كلمتك فعند هذا القدر من الكلام حصل الشرط ، لأن اسم الكلام اسم لكل ما أفاد شيئا ، سواء أفاد فائدة تامة أو لم يكن كذلك وإذا حصل الشرط حصل الجزاء ، وطلقت عند قوله إن كلمتك ، فوقع تمام قوله « أنت طالق » خارج تمام ملك النكاح ، وغير مضاف اليه ، فوجب أن لا تنعقد ، وحجة أبى حنيفة أن الشرط — وهو قوله إن كلمتك — غير تام ، والكلام اسم للجملة التامة ، فلم يقع الطلاق

إلا عند تمام قوله ان كلمتك أنت طالق ، وحاصل الكلام أنا إن قلنا إن اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة كان القول قول زفر ، وان قلنا إنه لا يتناول إلا الجملة فالقول قول أبي حنيفة ومما يقوى قول زفر أنه لو قال في المرة الثانية « إن كلمتك » وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله « فأنت طالق » طلقت ، ولولا أن هذا القدر كلام والا لما طلقت ، ومما يقوى قول أبي حنيفة أنه لو قال « كلما كلمتك فأنت طالق » ثم ذكر هذه الكلمة في المرة الثانية فكلمة « كلما » توجب التكرار فلو كان التكلم بالكلمة الواحدة كلاما لوجب أن يقع عليه الطلقات الثلاث عند قوله في المرة الثانية « كلما كلمتك » وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله « فأنت طالق » لأن هذا المجموع مشتمل على ذكر الكلمات الكثيرة ، وكل واحد منها يوجب وقوع الطلاق وأقول : لعل زفر يلتزم ذلك

المسئلة الثانية عشرة : محل الخلاف المذكور بين أبي حنيفة وزفر ينبغي أن يكون مخصوصا بما إذا قال « إن كلمتك فأنت طالق » أما لو قال « إن تكلمت بكلمة فأنت طالق » أو قال « ان نطقت » أو قال « ان تلفظت بلفظة » أو قال « إن قلت قولا فأنت طالق » وجب أن يكون الحق في جميع هذه المسائل قول زفر قولا واحدا ، والله أعلم

هل يطلق الكلام على المهمل

المسئلة الثالثة عشرة : لفظ الكلمة والكلام هل يتناول المهمل أم لا ؟ منهم من قال يتناوله لأنه يصح أن يقال الكلام منه مهمل ومنه مستعمل ، ولأنه يصح أن يقال تكلم بكلام غير مفهوم ، ولأن المهمل يؤثر في السمع فيكون معنى التأثير والكلام حاصلا فيه ، ومنهم من قال الكلمة والكلام مختصان بالمفيد ، إذ لو لم يعتبر هذا القيد لزم تجويز تسمية أصوات الطيور بالكلمة والكلام

هل الأصوات الطبيعية تسمى كلاما

المسئلة الرابعة عشرة : إذا حصلت أصوات متركبة تركيبا يدل على المعاني إلا أن ذلك التركيب كان تركيبا طبيعيا لا وضعيا فهل يسمى مثل تلك الأصوات كلمة وكلاما ؟ مثل أن الانسان عند الراحة أو الوجع قد يقول أخ ، وعند السعال قد يقول أح أح ، فهذه أصوات مركبة ، وحروف مؤلفة ، وهي دالة على معان مخصوصة ، لكن دلالتها على مدلولاتها بالطبع لا بالوضع ، فهل تسمى أمثالها كلمات ؟ وكذلك صوت القطا يشبه كأنه يقول قطا ، وصوت اللقلق يشبه كأنه يقول لق لق ، فأمثال هذه الأصوات هل تسمى كلمات ؟ اختلفوا فيه ، وما رأيت في الجانبين حجة معتبرة ، وفائدة هذا البحث تظهر فيما إذا قال : إن سمعت كلمة فعبدي حر ، فهل يترتب الحنث والبر على سماع هذه الألفاظ أم لا ؟

المسئلة الخامسة عشرة : قال ابن جنى : لفظ القول يقع على الكلام التام ، وعلى الكلمة الواحدة ، على سبيل الحقيقة ، أما لفظ الكلام فمختص بالجملة التامة ، ولفظ الكلمة مختص بالمفرد وحاصل كلامه فى الفرق بين البابين أنا إذا بينا أن تركيب القول يدل على الخفة والسهولة وجب أن يتناول الكلمة الواحدة ، أما تركيب الكلام فيفيد التأثير ، وذلك لايحصل الامن الجملة التامة ، إلا أن هذا يشكل بلفظ الكلمة ، ومما يقوى ذلك قول الشاعر

* قلت لها قفى فقالت قاف *

سمى نطقها بمجرد القاف قولا

المسئلة السادسة عشرة : قال أيضا إن لفظ القول يصح جعله مجازا عن الاعتقادات والآراء ، كقولك : فلان يقول بقول أبى حنيفة ، ويذهب الى قول مالك ، أى : يعتقد ما كانا يريانه ويقولان به ، ألا ترى أنك لو سألت رجلا عن صحة رؤية الله تعالى فقال : لاتجوز رؤيته ، فتقول : هذا قول المعتزلة ، ولا تقول هذا كلام المعتزلة إلا على سبيل التعسف ، وذكر أن السبب فى حسن هذا المجاز أن الاعتقاد لا يفهم الا بغيره ، فلما حصلت المشابهة من هذا الوجه لا جرم حصل سبب جعله مجازا عنه

يستعمل القول فى غير النطق

المسئلة السابعة عشرة : لفظ قال قد يستعمل فى غير النطق ، قال أبو النجم : —

قالت له الطير تقدم راشدا إنك لا ترجع الا حامدا

وقال آخر : —

وقالت له العينان سمعا وطاعة وحدرتا كالدر لما يثقب

وقال : —

امتلأ الحوض وقال : قطنى مهلا رويدا قد ملأت بطنى

ويقال فى المثل . قال الجدار للوتد لم تشقنى ، قال : سل من يدقنى ، فان الذى ورائى ما خلانى ورائى ، ومنه قوله تعالى « انما قولنا لشىء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون » وقوله تعالى « فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين »

المسئلة الثامنة عشرة : الذين ينكرون كلام النفس اتفقوا على أن الكلام والقول اسم لهذه الألفاظ والكلمات ، أما مثبتو كلام النفس فقد اتفقوا على أن ذلك المعنى النفسانى يسمى بالكلام وبالقول ، واحتجوا عليه بالقرآن والأثر والشعر : أما القرآن فقوله تعالى « والله يشهد ان المنافقين لكاذبون » وظاهر أنهم ما كانوا كاذبين فى اللفظ لأنهم أخبروا أن محمدا

رسول الله وكانوا صادقين فيه ، فوجب أن يقال انهم كانوا كاذبين فى كلام آخر سوى اللفظ وما هو الا كلام النفس ، ولقائل أن يقول : لانسلم أنهم ما كانوا كاذبين فى القول اللساني ، قوله « أخبروا أن محمدا رسول الله » قلنا : لا نسلم بل أخبروا عن كونهم شاهدين بأن محمدا رسول الله ، لأنهم كانوا قالوا « نشهد انك لرسول الله » والشهادة لاتحصل الا مع العلم ، وهم ما كانوا عالمين به ، فثبت أنهم كانوا كاذبين ، فيما أخبروا عنه بالقول اللساني ، وأما الأثر فما نقل أن عمر قال يوم السقيفة : كنت قد زورت فى نفسى كلاما فسبقنى اليه أبو بكر ، وأما الشعر فقول الأخطل : —

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وأما الذين أنكروا كون المعنى القائم بالنفس يسمى بالكلام فقد احتجوا عليه بأن من لم ينطق و لم يتلفظ بالحروف يقال إنه لم يتكلم ، وأيضا الحنث والبر يتعلق بهذه الألفاظ ، ومن أصحابنا من قال : اسم القول والكلام مشترك بين المعنى النفساني وبين اللفظ اللساني

المسئلة التاسعة عشرة : هذه الكلمات والعبارات قد تسمى أحاديث ، قال الله تعالى « فليأتوا بحديث مثله » والسبب فى هذه التسمية أن هذه الكلمات إنما تتركب من الحروف المتعاقبة المتوالية فكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه ، فلهذا السبب سميت بالحديث ويمكن أيضا أن يكون السبب فى هذه التسمية أن سماعها يحدث فى القلوب العلوم والمعانى ، والله أعلم

المسئلة العشرون : ههنا ألفاظ كثيرة ، فأحدها الكلمة ، وثانيها الكلام ، وثالثها القول ، ورابعها اللفظ ، وخامسها العبارة ، وسادسها الحديث ، وقد شرحناها بأسرها ، وسابعها النطق ويجب البحث عن كيفية اشتقاقه ، وأنه هل هو مرادف لبعض تلك الالفاظ المذكورة أو مباين لها ، وبتقدير حصول المباينة فما الفرق

المسئلة الحادية والعشرون : فى حد الكلمة ، قال الزمخشرى فى أول المفصل : الكلمة هى اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع ، وهذا التعريف ليس بجيد ، لأن صيغة الماضى كلمة مع أنها لاتدل على معنى مفرد بالوضع ، فهذا التعريف غلط ، لأنها دالة على أمرين : حدث وزمان وكذا القول فى أسماء الأفعال ، كقولنا : مه ، وصه ، وسبب الغلط أنه كان يجب عليه جعل المفرد صفة للفظ ، فغلط وجعله صفة للمعنى

اللفظ مهمل ومستعمل وأقسامه

المسئلة الثانية والعشرون : اللفظ إما أن يكون مهملا ، وهو معلوم ، أو مستعملا وهو على ثلاثة أقسام : أحدها : أن لا يدل شيء من أجزائه على شيء من المعاني ألبتة ، وهذا

هو اللفظ المفرد كقولنا فرس وجمل ، وثانيها : أن لايدل شيء من أجزائه على شيء أصلا حين هو جزؤه أما باعتبار آخر فانه يحصل لأجزائه دلالة على المعانى ، كقولنا «عبد الله» فانا إذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل لشيء من أجزائه دلالة على شيء أصلا ، أما إذا جعلناه مضافا ومضافا اليه فانه يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على شيء آخر ، وهذا القسم نسميه بالمركب ، وثالثها : أن يحصل لكل واحد من جزأيه دلالة على مدلول آخر على جميع الاعتبارات ، وهو كقولنا : «العالم حادث ، والسماء كرة ، وزيد منطلق» وهذا نسميه بالمؤلف

المسموع المفيد وأقسامه

المسئلة الثالثة والعشرون : المسموع المفيد ينقسم إلى أربعة أقسام : لأنه إما أن يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا كقولنا : « الانسان حيوان ، وغلام زيد » وإما أن يكون المسموع مفردا والمعنى مفردا ، وهو كقولنا «الوحدة» و«النقطة» بل قولنا «الله» سبحانه وتعالى ، وإما أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا وهو كقولك «إنسان» فان اللفظ مفرد والمعنى ماهية مركبة من أمور كثيرة ، وإما أن يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا ، وهو محال

المسئلة الرابعة والعشرون : الكلمة هى اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح على معنى ، وهذا التعريف مركب من قيود أربعة : فالقيد الأول كونه لفظا ، والثانى كونه مفردا ، وقد عرفتهما ، والثالث كونه دالا وهو احتراز عن المهملات ، والرابع كونه دالا بالاصطلاح وستقيم الدلالة على أن دلالات الألفاظ وضعية لا ذاتية

المسئلة الخامسة والعشرون : قيل : الكلمة صوت مفرد دال على معنى بالوضع ، قال أبو على بن سينا فى كتاب الأوسط : وهذا غير جائز لأن الصوت مادة واللفظ جنس ، وذكر الجنس أولى من ذكر المادة ، وله كلمات دقيقة فى الفرق بين المادة والجنس ، ومع دقتها فهى ضعيفة قد بينا وجه ضعفها فى العقليات ، وأقول : السبب عندى فى أنه لا يجوز ذكر الصوت أن الصوت ينقسم إلى صوت الحيوان وإلى غيره ، وصوت الانسان ينقسم الى ما يحدث من حلقه والى غيره ، والصوت الحادث من الحلق ينقسم إلى ما يكون حدوثه مخصوصا بأحوال مخصوصة مثل هذه الحروف ، والى ما لا يكون كذلك مثل الأصوات الحادثة عند الأوجاع والراحات والسعال وغيرها ، فالصوت جنس بعيد ، واللفظ جنس قريب ، وإيراد الجنس القريب أولى من الجنس البعيد

المسئلة السادسة والعشرون : قالت المعتزلة : الشرط فى كون الكلمة مفيدة أن تكون مركبة من حرفين فصاعدا ، فنقضوه بقولهم «ق» و «ع» وأجيب عنه بأنه مركب فى التقدير

فإن الأصل أن يقال «قي» و «عي» بدليل أن عند التثنية يقال «قيا» و «عيا» وأجيب عن هذا الجواب بأن ذلك مقدر ، أما الواقع فحرف واحد ، وأيضا نقضوه بلام التعريف وبنون التنوين وبالاضافة فانها بأسرها حروف مفيدة ، والحرف نوع داخل تحت جنس الكلمة ، ومتى صدق النوع فقد صدق الجنس ، فهذه الحروف كلمات مع أنها غير مركبة

المسئلة السابعة والعشرون : الأولى أن يقال : كل منطوق به أفاد شيئا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير يدخل فيه المفرد والمركب ، وبقولنا : منطوق به ، يقع الاحتراز عن الخط والاشارة

دلالة اللفظ على معناه غير ذاتية

المسئلة الثامنة والعشرون : دلالة الألفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية ، خلافا لعباد لنا أنها تتغير باختلاف الأمكنة والأزمنة ، والذاتيات لا تكون كذلك ، حجة عباد أنه لو لم تحصل مناسبات مخصوصة بين الألفاظ المعينة والمعانى المعينة والا لزم أن يكون تخصيص كل واحد منها بمسماه ترجيحاً للممكن من غير مرجح ، وهو محال ، وجوابنا أنه ينتقض باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده ، وإلا لم يرجح ، ويشكل أيضا باختصاص كل إنسان باسم علمه المعين

المسئلة التاسعة والعشرون : وقد يتفق فى بعض الألفاظ كونه مناسبا لمعناه مثل تسميتهم القطا بهذا الاسم ، لأن هذا اللفظ يشبه صوته ، وكذا القول فى اللقلق ، وأيضا وضعوا لفظ «الخضم» لأكل الرطب نحو البطيخ والقثاء ، ولفظ «القضم» لأكل اليابس نحو قضمت الدابة شعيرها ، لأن حرف الخاء يشبه صوت أكل الشيء الرطب وحرف القاف يشبه صوت أكل الشيء اليابس ، ولهذا الباب أمثلة كثيرة ذكرها ابن جنى فى الخصائص

اللغة الهام

المسئلة الثلاثون : لا يمكننا القطع بأن دلالة الألفاظ توقيفية ، ومنهم من قطع به ، واحتج فيه بالعقل والنقل : أما العقل فهو أن وضع الألفاظ المخصوصة للمعانى المخصوصة لا يمكن إلا بالقول ، فلو كان ذلك القول بوضع آخر من جانبهم لزم أن يكون كل وضع مسبوقا بوضع آخر لا إلى نهاية ، وهو محال ، فوجب الانتهاء إلى ما حصل بتوقيف الله تعالى ، وأما النقل فقوله تعالى «وعلم آدم الأسماء كلها» وأجيب عن الأول بأنه لم لا يجوز أن يكون وضع الألفاظ للمعانى يحصل بالاشارة ، وعن الثانى لم لا يجوز أن يكون المراد من التعليم الالهام ؟ وأيضا لعل هذه اللغات وضعها أقوام كانوا قبل آدم عليه السلام ، ثم إنه تعالى علمها لآدم عليه السلام

المسئلة الحادية والثلاثون : لا يمكن القطع بأنها حصلت بالاصطلاح ، خلافاً للمعتزلة ، واحتجوا بأن العلم بالصفة إذا كان ضروريا كان العلم بالموصوف أيضا ضروريا ، فلو خلق الله تعالى العلم فى قلب العاقل بأنه وضع هذا اللفظ لهذا المعنى لزم أن يكون العلم بالله ضروريا وذلك يقدح فى صحة التكليف ، وأجيب عنه بأنه لم لا يجوز أن يقال : إنه تعالى يخلق علما ضروريا فى القلب بأن واضعا وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من غير أن يخلق العلم بأن ذلك الواضع هو الله تعالى ؟ وعلى هذا التقدير فيزول الاشكال

المسئلة الثانية والثلاثون : لما ضعفت هذه الدلائل جوزنا أن تكون كل اللغات توقيفية وأن تكون كلها اصطلاحية ، وأن يكون بعضها توقيفيا وبعضها اصطلاحيا

المسئلة الثالثة والثلاثون : اللفظ المفرد لايفيد البتة مسماه لأنه ما لم يعلم كون تلك اللفظة موضوعة لذلك المعنى لم يفد شيئا ، لكن العلم بكونها موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى ، والعلم بالنسبة المخصوصة بين أمرين مسبوق بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستفاداً من ذلك اللفظ لزم الدور ، وهو محال ، وأجيب عنه بأنه يحتمل أنه إذا استقر فى الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال إلى المعنى ، وحينئذ يندفع الدور

المسئلة الرابعة والثلاثون : والاشكال المذكور فى المفرد غير حاصل فى المركب ؛ لأن إفادة الألفاظ المفردة لمعانيها إفادة وضعية ، أما التركيبات فعقلية ، فلا جرم عند سماع تلك المفردات يعتبر العقل تركيباتها ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية الى العلم بتلك المركبات ، فظهر الفرق

اللفظ يدل على المعنى الذهنى لا الخارجى

المسئلة الخامسة والثلاثون : للألفاظ دلالات على ما فى الأذهان لا على ما فى الأعيان ولهذا السبب يقال : الألفاظ تدل على المعانى ، لأن المعانى هى التى عناها العانى ، وهى أمور ذهنية ، والدليل على ما ذكرناه من وجهين : الأول أنا إذا رأينا جسما من البعد وظنناه صخرة قلنا إنه صخرة ، فاذا قربنا منه وشاهدنا حركته وظنناه طيرا قلنا انه طير ، فاذا ازداد القرب علمنا أنه انسان فقلنا إنه انسان ، فاختلاف الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على أن مدلول الألفاظ هو الصور الذهنية لا الأعيان الخارجة ، الثانى : أن اللفظ لو دل على الموجود الخارجى لكان إذا قال انسان العالم قديم وقال آخر العالم حادث لزم كون العالم قديما حادثا معا ، وهو محال ، أما إذا قلنا انها دالة على المعانى الذهنية كان هذان القولان دالين على

حصول هذين الحكمين من هذين الانسانين ، وذلك لا يتناقض

المسئلة السادسة والثلاثون : لا يمكن أن تكون جميع الماهيات مسميات بالألفاظ ، لأن الماهيات غير متناهية ، ومالا نهاية له لا يكون مشعورا به على التفصيل ، ومالا يكون مشعورا به امتنع وضع الاسم بازائه

المسئلة السابعة والثلاثون : كل معنى كانت الحاجة إلى التعبير عنه أهم ، كان وضع اللفظ بازائه أولى ، مثل صيغ الأوامر والنواهي ، والعموم والخصوص ، والدليل عليه أن الحاجة الى التعبير عنها ماسة فيكون الداعي الى ذلك الوضع كاملا ، والمانع زائلا ، وإذا كان الداعي قويا والمانع زائلا ، كان الفعل به واجب الحصول

المسئلة الثامنة والثلاثون : المعنى الذى يكون خفيا عند الجمهور يمتنع كونه مسمى باللفظ المشهور ، مثاله لفظة الحركة لفظة مشهورة وكون الجسم منتقلا من جانب الى جانب أمر معلوم لكل أحد ، أما الذى يقول به بعض المتكلمين — وهو المعنى الذى يوجب ذلك الانتقال — فهو أمر خفي لا يتصوره الا الخواص من الناس ، واذا كان كذلك وجب أن يقال : الحركة اسم لنفس هذا الانتقال لا للمعنى الذي يوجب الانتقال وكذلك يجب أن يكون العلم اسما لنفس العالمية ، والقدرة اسما للقادرية ، لا للمعنى الموجب للعالمية والقادرية

المعنى اسم للصورة الذهنية

المسئلة التاسعة والثلاثون فى المعنى : المعنى اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية لأن المعنى عبارة عن الشيء الذى عناه العانى وقصده القاصد ، وذلك بالذات هو الأمور الذهنية ، وبالعرض الأشياء الخارجية ، فاذا قيل : ان القائل أراد بهذا اللفظ هذا المعنى ، فالمراد أنه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الأمر المتصور

المسئلة الأربعون : قد يقال فى بعض المعانى : إنه لا يمكن تعريفها بالألفاظ ، مثل أنا ندرك بالضرورة تفرقة بين الحلاوة المدركة من النبات والحلاوة المدركة من الطبرزذ ، فيقال : إنه لا سبيل إلى تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ ، وأيضا ربما اتفق حصول أحوال فى نفس بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللفظية ، إذا عرفت هذا فنقول : أما القسم الأول فالسبب فيه أن مابه يمتاز حلاوة النبات من حلاوة الطبرزذ ما وضعوا له فى اللغة لفظة معينة ، بل لا يمكن ذكرها إلا على سبيل الاضافة ، مثل أن يقال حلاوة النبات وحلاوة الطبرزذ ، فلما لم توضع لتلك التفرقة لفظة مخصوصة لاجرم لايمكن تعريفها باللفظ ، ولو أنهم وضعوا لها لفظة لقد كان يمكن تعريفها باللفظ على ذلك التقدير ،

وأما القسم الثانى : وهو أن الانسان إذا أدرك من نفسه حالة مخصوصة وسائر الناس ما أدركوا تلك الحالة المخصوصة استحال لهذا المدرك وضع لفظ لتعريفه ، لأن السامع ما لم يعرف المسمى أولا لم يمكنه أن يفهم كون هذا اللفظ موضوعا له ، فلما لم يحصل تصور تلك المعانى عند السامعين امتنع منهم أن يتصوروا كون هذه الألفاظ موضوعة لها ، فلا جرم امتنع تعريفها ، أما لو فرضنا أن جماعة تصوروا تلك المعانى ثم وضعوا لها ألفاظا مخصوصة فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك الأحوال بالبيانات اللفظية — فهكذا يجب أن يتصور معنى ما يقال إن كثيرا من المعانى لا يمكن تعريفها بالألفاظ

الحكمة فى وضع الالفاظ للمعانى

المسئلة الحادية والأربعون : فى الحكمة فى وضع الألفاظ للمعانى : وهى أن الانسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته فاحتاج الى أن يعرف غيره ما فى ضميره ليمكنه التوسل به الى الاستعانة بالغير ، ولا بد لذلك التعريف من طريق ، والطرق كثيرة مثل الكتابة والاشارة والتصفيق باليد والحركة بسائر الأعضاء ، إلا أن أسهلها وأحسنها هو تعريف ما فى القلوب والضمائر بهذه الألفاظ ، ويدل عليه وجوه : أحدها : أن النفس عند الاخراج سبب لحدوث الصوت ، والأصوات عند تقطيعاتها أسباب لحدوث الحروف المختلفة ، وهذه المعانى تحصل من غير كلفة ومعونة بخلاف الكتابة والاشارة وغيرهما ، والثانى : أن هذه الأصوات كما توجد تفنى عقيبه فى الحال ، فعند الاحتياج اليه تحصل وعند زوال الحاجة تفنى وتنقضى ، والثالث : أن الأصوات بحسب التقطيعات الكثيرة فى مخارج الحروف تتولد منها الحروف الكثيرة ، وتلك الحروف الكثيرة بحسب تركيباتها الكثيرة يتولد منها كلمات تكاد أن تصير غير متناهية ، فاذا جعلنا لكل واحد من المعانى واحدا من تلك الكلمات توزعت الألفاظ على المعانى من غير التباس واشتباه ، ومثل هذا لا يوجد فى الاشارة والتصفيق ، فلهذه الأسباب الثلاثة قضت العقول السليمة ، بأن أحسن التعريفات لما فى القلوب هو الألفاظ

معرفة الحق لذاته

المسئلة الثانية والأربعون : كمال الانسان فى أن يعرف الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به ، وجوهر النفس فى أصل الخلقة عار عن هذين الكمالين ، ولا يمكنها اكتساب هذه الكمالات إلا بواسطة هذا البدن ، فصار تخليق هذا البدن مطلوبا لهذه الحكمة ، ثم ان مصالح هذا البدن ما كانت تتم إلا إذا كان القلب ينبوعا للحرارة الغريزية ، ولما كانت هذه الحرارة قوية احتاجت الى الترويح لأجل التعديل ، فدبر الخالق الرحيم الحكيم هذا المقصود بأن جعل للقلب قوة انبساط بها يجذب الهواء البارد من خارج البدن الى نفسه ، ثم إذا بقى ذلك الهواء فى القلب لحظة

تسخن واحتد وقويت حرارته ، فاحتاج القلب الى دفعه مرة أخرى ، وذلك هو الانقباض فان القلب إذا انقبض انعصر ما فيه من الهواء وخرج الى الخارج ، فهذا هو الحكمة فى جعل الحيوان متنفسا ، والمقصود بالقصد الأول هو تكميل جوهر النفس بالعلم والعمل ، فوقع تخليق البدن فى المرتبة الثانية من المطلوبية ، ووقع تخليق القلب وجعله منبعا للحرارة الغريزية فى المرتبة الثالثة ، ووقع إقدار القلب على الانبساط الموجب لانجذاب الهواء الطيب من الخارج لأجل الترويح فى المرتبة الرابعة ، ووقع إقدار القلب على الانقباض الموجب لخروج ذلك الهواء المحترق فى المرتبة الخامسة ، ووقع صرف ذلك الهواء الخارج عند انقباض القلب الى إفادة الصوت فى المرتبة السادسة ، ثم إن المقدر الحكيم والمدبر الرحيم جعل هذا الأمر المطلوب على سبيل الغرض الواقع فى المرتبة السابعة مادة للصوت ، وخلق محابس ومقاطع للصوت فى الحلق واللسان والأسنان والشفتين ، وحينئذ يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة ، ويحدث من تركيباتها الكلمات التى لا نهاية لها ، ثم أودع فى هذا النطق والكلام حكما عالية وأسرارا باهرة عجزت عقول الأولين والآخرين عن الاحاطة بقطرة من بحرها وشعلة من شمسها ، فسبحان الخالق المدبر بالحكمة الباهرة والقدرة الغير متناهية

الكلام اللسانى

المسئلة الثالثة والأربعون : ظهر بما قلناه أنه لا معنى للكلام اللسانى إلا الاصطلاح من الناس على جعل هذه الأصوات المقطعة والحروف المركبة معرفات لما فى الضمائر ، ولو قدرنا أنهم كانوا قد تواضعوا على جعل أشياء غيرها معرفات لما فى الضمائر لكانت تلك الأشياء كلاما أيضا ، وإذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والارادة ، بل أمراً وضعيا اصطلاحيا ، والتحقيق فى هذا الباب : أن الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحى القادر لأجل أن يعرف غيره ما فى ضميره من الارادات والاعتقادات ، وعند هذا يظهر أن المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص ، وأما الكلام الذى هو صفة قائمة بالنفس فهى صفة حقيقية كالعلوم والقدر والارادات

الكلام النفسى والذهنى

المسئلة الرابعة والأربعون : لما ثبت أن الألفاظ دلائل على ما فى الضمائر والقلوب ، والمدلول عليه بهذه الألفاظ هو الارادات والاعتقادات أو نوع آخر ، قالت المعتزلة : صيغة « افعل » لفظة موضوعة لارادة الفعل ، وصيغة الخبر لفظة موضوعة لتعريف أن ذلك القائل يعتقد أن الأمر الفلانى كذا وكذا ، وقال أصحابنا : الطلب النفسانى مغاير للارادة ، والحكم الذهنى أمر مغاير للاعتقاد ، أما بيان أن الطلب النفسانى مغاير للارادة فالدليل عليه أنه تعالى

أمر الكافر بالايمان ، وهذا متفق عليه ، ولكن لم يرد منه الايمان ، ولو أراده لوقع ، ويدل عليه وجهان : الأول : أن قدرة الكافر إن كانت موجبة للكفر كان خالق تلك القدرة مريدا للكفر ، لأن مريد العلة مريد للمعلول ، وإن كانت صالحة للكفر والايمان امتنع رجحان أحدهما على الآخر إلا بمرجح ، وذلك المرجح إن كان من العبد عاد التقسيم الأول فيه ، وإن كان من الله تعالى فحينئذ يكون مجموع القدرة مع الداعية موجبا للكفر ، ومريد العلة مريد للمعلول ، فثبت أنه تعالى مريد الكفر من الكافر ، والثانى : أنه تعالى عالم بأن الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضد لحصول الايمان ، والجمع بين الضدين محال ، والعالم بكون الشيء ممتنع الوقوع لا يكون مريدا له ، فثبت أنه تعالى أمر الكافر بالايمان ، وثبت أنه لا يريد منه الايمان فوجب أن يكون مدلول أمر الله تعالى فعل شيء آخر سوى الارادة ، وذلك هو المطلوب ، وأما بيان أن الحكم الذهنى مغاير للاعتقاد والعلم فالدليل عليه أن القائل إذا قال : العالم قديم فمدلول هذا اللفظ هو حكم هذا القائل بقدم العالم ، وقد يقول القائل بلسانه هذا مع أنه يعتقد أن العالم ليس بقديم ، فعلمنا أن الحكم الذهنى حاصل ، والاعتقاد غير حاصل ، فالحكم الذهنى مغاير للاعتقاد

مدلولات الالفاظ

المسئلة الخامسة والأربعون : مدلولات الألفاظ قد تكون أشياء مغايرة للألفاظ : كلفظة السماء والأرض ، وقد تكون مدلولاتها أيضا ألفاظا كقولنا : اسم ، وفعل ، وحرف وعام ، وخاص ، ومجمل ، ومبين ، فان هذه الألفاظ أسماء ومسمياتها أيضا ألفاظ

طرق معرفة اللغة

المسئلة السادسة والأربعون : طريق معرفة اللغات إما العقل وحده وهو محال ، وإما النقل المتواتر أو الآحاد وهو صحيح ، وإما ما يتركب عنهما : كما إذا قيل : ثبت بالنقل جواز إدخال الاستثناء على صيغة من ، وثبت بالنقل أن حكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فيه ، فيلزم من مجموعهما بحكم العقل كون تلك الصيغة موضوعة للعموم ، وعلى هذا الطريق تعويل الأكثرين فى اثبات أكثر اللغات ، وهو ضعيف ، لأن هذا الاستدلال انما يصح لو قلنا ان واضع تينك المقدمتين وجب أن يكون معترفا بهذه الملازمة ، والا لزم التناقض ، لكن الواضع للغات لو ثبت أنه هو الله تعالى وجب تنزيهه عن المناقضة ، أما لو كان هو الناس لم يجب ذلك ولما كان هذا الأصل مشكوكا كان ذلك الدليل مثله

من اللغة ما بلغنا بالتواتر

المسئلة السابعة والأربعون : اللغات المنقولة الينا بعضها منقول بالتواتر ، وبعضها منقول بالآحاد ، وطعن بعضهم فى كونها متواترة فقال : أشهر الألفاظ هو قولنا الله ، وقد اختلفوا فيها فقيل : انها ليست عربية بل هى عبرية ، وقيل : انها اسم علم ، وقيل : انها من الاسماء

المشتقة ، وذكروا فى اشتقاقها وجوها عشرة ، وبقى الأمر فى هذه الاختلافات موقوفا الى الآن وأيضا فلفظة الايمان والكفر قد اختلفوا فيهما اختلافا شديدا ، وكذا صيغ الأوامر والنواهى ، والعموم والخصوص ، مع أنها أشد الألفاظ شهرة ، واذا كان الحال كذلك فى الأظهر الأقوى فما ظنك بما سواها ؟ والحق أن ورود هذه الألفاظ فى أصول هذه الموارد معلوم بالتواتر ، فأما ماهياتها واعتباراتها فهى التى اختلفوا فيها ، وذلك لايقدح فى حصول التواتر فى الأصل

المسئلة الثامنة والأربعون : منهم من سلم حصول التواتر فى بعض هذه الألفاظ فى هذا الوقت ، الا أنه زعم أن حال الأدوار الماضية غير معلوم ، فلعل النقل ينتهى فى بعض الأدوار الماضية الى الآحاد ، وليس لقائل أن يقول : لو وقع ذلك لاشتهر وبلغ الى حد التواتر ، لأن هذه المقدمة ان صحت فانما تصح فى الوقائع العظيمة ، وأما التصرفات فى الألفاظ فهى وقائع حقيرة ، والحق أن العلم الضرورى حاصل بأن لفظ السماء والأرض والجدار والدار كان حالها وحال أشباهها فى الازمنة الماضية كحالها فى هذا الزمان

المسئلة التاسعة والأربعون : لاشك أن أكثر اللغات منقول بالآحاد ، ورواية الواحد انما تفيد الظن عند اعتبار أحوال الرواة وتصفح أحوالهم بالجرح والتعديل ، ثم ان الناس شرطوا هذه الشرائط فى رواة الاحاديث ، ولم يعتبروها فى رواة اللغات ، مع أن اللغات تجرى مجرى الاصول للاحاديث ، ومما يؤكد هذا السؤال أن الادباء طعن بعضهم فى بعض بالتجهيل تارة وبالتفسيق أخرى ، والعداوة الحاصلة بين الكوفيين والبصريين مشهورة ، ونسبة أكثر المحدثين أكثر الادباء الى مالا ينبغى مشهورة ، واذا كان كذلك صارت رواياتهم غير مقبولة وبهذا الطريق تسقط أكثر اللغات عن درجات القبول ، والحق أن أكثر اللغات قريب من التواتر ، وبهذا الطريق يسقط هذا الطعن

دلالة الالفاظ على معانيها ظنية

المسئلة الخمسون : دلالة الالفاظ على معانيها ظنية لانها موقوفة على نقل اللغات ، ونقل الاعرابات والتصريفات ، مع أن أول أحوال تلك الناقلين أنهم كانوا آحادا ورواية الآحاد لاتفيد الا الظن ، وأيضا فتلك الدلائل موقوفة على عدم الاشتراك ، وعدم المجاز ، وعدم النقل ، وعدم الاجمال ، وعدم التخصيص ، وعدم المعارض العقلى ، فان بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ الى المجاز ، ولا شك أن اعتقاد هذه المقدمات ظن محض ، والموقوف على الظن أولى أن يكون ظنا ، والله أعلم

الباب الثانى

في المباحث المستنبطة من الصوت والحروف وأحكامها ، وفيه مسائل

كيفية حدوث الصوت

المسئلة الاولى : ذكر الرئيس أبو على بن سينا فى تعريف الصوت أنه كيفية تحدث من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع ، وأقول : ان ماهية الصوت مدركة بحس السمع ، وليس فى الوجود شيء أظهر من المحسوس حتى يعرف المحسوس به ، بل هذا الذى ذكره ان كان ولا بد فهو اشارة الى سبب حدوثه ، لا الى تعريف ماهيته

الصوت ليس بجسم

المسئلة الثانية : يقال ان النظام المتكلم كان يزعم أن الصوت جسم ، وأبطلوه بوجوه : منها أن الاجسام مشتركة فى الجسمية وغير مشتركة فى الصوت ، ومنها أن الاجسام مبصرة وملبوسة أولا وثانيا وليس الصوت كذلك ، ومنها أن الجسم باق والصوت ليس كذلك ، وأقول : النظام كان من أذكياء الناس و يبعد أن يكون مذهبه أن الصوت نفس الجسم ، الا أنه لما ذهب الى أن سبب حدوث الصوت تموج الهواء ظن الجهال به أنه يقول انه عين ذلك الهواء

المسئلة الثالثة : قال بعضهم : الصوت اصطكاك الاجسام الصلبة ، وهو باطل ؛ لان الاصطكاك عبارة عن المماسة وهى مبصرة ، والصوت ليس كذلك ، وقيل : الصوت نفس القرع أو القلع ، وقيل انه تموج الحركة ، وكل ذلك باطل ؛ لان هذه الاحوال مبصرة ، والصوت غير مبصر ، والله أعلم

المسئلة الرابعة : قيل سببه القريب تموج الهواء ، ولا نعنى بالتموج حركة انتقالية من مبدأ واحد بعينه الى منتهى واحد بعينه ، بل حالة شبيهة بتموج الهواء فانه أمر يحدث شيأ فشيأ لصدم بعد صدم وسكون بعد سكون ، وأما سبب التموج فامساس عنيف ، وهو القرع ، أو تفريق عنيف ، وهو القلع ، ويرجع فى تحقيق هذا الى كتبنا العقلية

حد الحرف

المسئلة الخامسة : قال الشيخ الرئيس فى حد الحرف : انه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله فى الخفة والثقل تميزا فى المسموع

حروف المد واللين

المسئلة السادسة : الحروف إما مصوتة ، وهى التى تسمى فى النحو حروف المد واللين ، ولا يمكن الابتداء بها أو صامتة وهى ما عداها ، أما المصوتة فلا شك أنها من الهيئات العارضة للصوت ، وأما الصوامت فمنها ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء والدال والطاء ، وهي لا توجد

الا فى « الآن » الذى هو آخر زمان حبس النفس وأول زمان ارساله ، وهى بالنسبة الى الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط والآن بالنسبة الى الزمان ، وهذه الحروف ليست بأصوات ولا عوارض أصوات ، وانما هى أمور تحدث فى مبدأ حدوث الاصوات ، وتسميتها بالحروف حسنة لان الحرف هو الطرف ، وهذه الحروف أطراف الاصوات ومباديها ، ومن الصوامت ما يمكن تمديدها بحسب الظاهر ، ثم هذه على قسمين : منها ما الظن الغالب أنها آنية الوجود فى نفس الامر ، وان كانت زمانية بحسب الحس ، مثل الحاء والخاء ، فان الظن أن هذه جاءت آنية متوالية كل واحد منها آنى الوجود فى نفس الامر ، لكن الحس لا يشعر بامتياز بعضها عن بعض فيظنها حرفا واحدا زمانيا ، ومنها ما الظن الغالب كونها زمانية فى الحقيقة كالسين والشين ، فانها هيئات عارضة للصوت مستمرة باستمراره

المسئلة السابعة : الحرف لابد وأن يكون اما ساكنا أو متحركا ، ولا نريد به حلول الحركة والسكون فيه ، لانهما من صفات الاجسام ، بل المراد أنه يوجد عقيب الصامت بصوت مخصوص

المسئلة الثامنة : الحركات أبعاض المصوتات ، والدليل عليه أن هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان ولا طرف فى جانب النقصان الا هذه الحركات ، ولان هذه الحركات اذا مدت حدثت المصوتات وذلك يدل على قولنا

المسئلة التاسعة : الصامت سابق على المصوت المقصور الذى يسمى بالحركة ، بدليل أن التكلم بهذه الحركات موقوف على التكلم بالصامت ، فلو كانت هذه الحركات سابقة على هذه الصوامت لزم الدور ، وهو محال

المسئلة العاشرة : الكلام الذى هو متركب من الحروف والأصوات فانه يمتنع فى بديهة العقل كونه قديما لوجهين : الأول : أن الكلمة لا تكون كلمة إلا إذا كانت حروفها متوالية فالسابق المنقضى محدث ، لأن ما ثبت عدمه امتنع قدمه ، والآتى الحادث بعد انقضاء الأول لاشك أنه حادث ، والثانى : أن الحروف التى منها تألفت الكلمة إن حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة ، لأن الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التقاليب الستة فلو حصلت الحروف معا لم يكن وقوعها على بعض تلك الوجوه أولى من وقوعها على سائرها ، ولو حصلت على التعاقب كانت حادثة ، واحتج القائلون بقدم الحروف بالعقل والنقل : أما العقل فهو أن لكل واحد من هذه الحروف ماهية مخصوصة باعتبارها تمتاز عما سواها ، والماهيات لا تقبل

كلام حادث لا قديم

الزوال ولا العدم ، فكانت قديمة : وأما النقل فهو أن كلام الله قديم ، وكلام الله ليس إلا هذه الحروف ، فوجب القول بقدم هذه الحروف ، أما ان كلام الله قديم فلأن الكلام صفة كمال وعدمه صفة نقص ، فلو لم يكن كلام الله قديما لزم أن يقال إنه تعالى كان فى الأزل ناقصا ثم صار فيما لا يزال كاملا ، وذلك بإجماع المسلمين باطل ، وإنما قلنا ان كلام الله تعالى ليس الا هذه الحروف لوجوه : أحدها قوله تعالى « وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » ومعلوم أن المسموع ليس الا هذه الحروف ، فدل هذا على أن هذه الحروف كلام الله ، وثانيها : أن من حلف على سماع كلام الله تعالى فانه يتعلق البر والحنث بسماع هذه الحروف ، وثالثها : أنه نقل بالتواتر الينا أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول « ان هذا القرآن المسموع المتلو هو كلام الله » فمنكره منكر لما عرف بالتواتر من دين محمد عليه الصلاة والسلام فيلزمه الكفر . والجواب عن الأول أن ما ذكرتم غير مختص بماهية دون ماهية ، فيلزمكم قدم الكل ، وعن الثانى أن ما ذكرتم من الاستدلال خفى فى مقابلة البديهيات فيكون باطلا

وصف كلام الله تعالى بالقدم

المسئلة الحادية عشرة : إذا قلنا لهذه الحروف المتوالية والأصوات المتعاقبة إنها كلام الله تعالى كان المراد أنها ألفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى فأطلق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز ، وأما حديث الحنث والبر فذلك لأن مبنى الايمان على العرف ، وإذا قلنا : كلام الله قديم ، لم نعن به إلا تلك الصفة القديمة التى هى مدلول هذه الألفاظ والعبارات . وإذا قلنا : كلام الله معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم ، عنينا به هذه الحروف وهذه الأصوات التى هى حادثة ، فان القديم كان موجودا قبل محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يكون معجزة له ؟ وإذا قلنا : كلام الله سور وآيات ، عنينا به هذه الحروف ، وإذا قلنا : كلام الله فصيح ، عنينا به هذه الألفاظ ، وإذا شرعنا فى تفسير كلام الله تعالى عنينا به أيضا هذه الألفاظ

الاصوات التى تقرأ بها ليست كلام الله

المسئلة الثانية عشرة : زعمت الحشوية أن هذه الأصوات التى نسمعها من هذا الانسان عين كلام الله تعالى ، وهذا باطل ، لأنا نعلم بالبديهة أن هذه الحروف والأصوات التى نسمعها من هذا الانسان صفة قائمة بلسانه وأصواته ، فلو قلنا بأنها عين كلام الله تعالى لزمنا القول بأن الصفة الواحدة بعينها قائمة بذات الله تعالى وحالة فى بدن هذا الانسان ، وهذا معلوم الفساد بالضرورة ، وأيضا فهذا عين ما يقوله النصارى من أن أقنوم الكلمة حلت فى ناسوت عيسى عليه السلام ، ومع ذلك فهى صفة لله تعالى ، وغير زائلة عنه ، وهذا عين ما يقوله الحشوية من أن كلام الله تعالى حال فى لسان هذا الانسان

مع أنه غير زائل عن ذات الله تعالى ، ولا فرق بين القولين ، إلا أن النصارى قالوا بهذا القول فى حق عيسى وحده ، وهؤلاء الحمقى قالوا بهذا القول الخبيث فى حق كل الناس من المشرق إلى المغرب

المسئلة الثالثة عشرة : قالت الكرامية : الكلام اسم للقدرة على القول ، بدليل أن القادر على النطق يقال إنه متكلم ، وإن لم يكن فى الحال مشتغلا بالقول ، وأيضا فضد الكلام هو الخرس ، لكن الخرس عبارة عن العجز عن القول ، فوجب أن يكون الكلام عبارة عن القدرة على القول ، وإذا ثبت هذا فهم يقولون : ان كلام الله تعالى قديم ، بمعنى أن قدرته على القول قديمة ، أما القول فانه حادث ، هذا تفصيل قولهم وقد أبطلناه

خلاف الحشوية والاشعرية فى صفة القرآن

المسئلة الرابعة عشرة : قالت الحشوية للاشعرية : ان كان مرادكم من قولكم «ان القرآن قديم» هو أن هذا القرآن دال على صفة قديمة متعلقة بجميع المأمورات والمحرمات وجب أن يكون كل كتاب صنف فى الدنيا قديما ، لأن ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم ، وكلام الله سبحانه وتعالى لما كان عام التعلق بجميع المتعلقات كان خبرا عن مدلولات ذلك الكتاب فعلى هذا التقدير لا فرق بين القرآن و بين سائر كتب الفحش والهجو فى كونه قديما بهذا التفسير ، وان كان المراد من كونه قديما وجها آخر سوى ذلك فلا بد من بيانه . والجواب أنا لا نلتزم كون كلامه تعالى متعلقا بجميع المخبرات ، وعلى هذا التقدير فيسقط هذا السؤال

واعلم أنا لا نقول : إن كلامه لا يتعلق بجميع المخبرات لكونها كذبا ، والكذب فى كلام الله محال ، لأنه تعالى لما أخبر أن أقواما أخبروا عن تلك الأكاذيب والفحشيات فهذا لا يكون كذبا ، وإنما يمنع منه لأمر يرجع الى تنزيه الله تعالى عن النقائص ، والاخبار عن هذه الفحشيات والسخفيات يجرى مجرى النقص ، وهو على الله محال . واعلم أن مباحث الحرف والصوت وتشريح العضلات الفاعلات للحروف وذكر الاشكالات المذكورة فى قدم القرآن أمور صعبة دقيقة ، فالأولى الاكتفاء بما ذكرناه ، والله أعلم بالصواب

الباب الثالث

فى المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف ، وفيه مسائل

المسئلة الأولى : اعلم أن تقسيم الكلمة إلى هذه الأنواع الثلاثة يمكن ايراده من وجهين الأول : أن الكلمة اما أن يصح الاخبار عنها وبها ، وهى الاسم ، واما أن لا يصح الاخبار عنها ، لكن يصح الاخبار بها ، وهى الفعل ، واما أن لا يصح الاخبار عنها ولا بها ، وهو

الحرف واعلم أن هذا التقسيم مبنى على أن الحرف والفعل لايصح الاخبار عنهما ، وعلى أن الاسم يصح الاخبار عنه ، فلنذكر البحثين فى مسئلتين

الكلمة اسم وفعل وحرف

المسئلة الثانية : اتفق النحويون على أن الفعل والحرف لايصح الاخبار عنهما ، قالوا : لأنه لايجوز أن يقال : ضرب قتل ، ولقائل أن يقول المثال الواحد لايكفى فى إثبات الحكم العام ، وأيضا فانه لايصح أن يقال : جدار سماء ، ولم يدل ذلك على أن الاسم لايصح الاخبار عنه وبه ، لأجل أن المثال الواحد لايكفى فى إثبات الحكم العام ، فكذا ههنا ، ثم قيل ، الذى يدل على صحة الاخبار عن الفعل والحرف وجوه : الأول : أنا إذا أخبرنا عن « ضرب يضرب اضرب » بأنها أفعال فالمخبر عنه فى هذا الخبر إما أن يكون اسما أو فعلا أوحرفا ، فان كان الأول كان هذا الخبر كذبا ، وليس كذلك ، وإن كان الثانى كان الفعل من حيث أنه فعل مخبرا عنه ، فان قالوا : المخبر عنه بهذا الخبر هو هو هذه الصيغ ، وهى أسماء قلنا : هذا السؤال ركيك ، لأنه على هذا التقدير يكون المخبر عنه بأنه فعل اسما ، فرجع حاصل هذا السؤال إلى القسم الأول من القسمين المذكورين فى أول هذا الاشكال ، وقد أبطلناه ، الثانى : إذا أخبرنا عن الفعل والحرف بأنه ليس باسم فالتقدير عين ماتقدم : الثالث : أن قولنا « الفعل لايخبر عنه » اخبار عنه بأنه لا يخبر عنه ، وذلك متناقض ، فان قالوا : المخبر عنه بأنه لايخبر عنه هو هذا اللفظ ، فنقول : قد أجبنا على هذا السؤال ، فانا نقول : المخبر عنه بأنه لايخبر عنه إن كان اسما فهو باطل لأن كل اسم مخبر عنه ، وأقل درجاته أن يخبر عنه بأنه اسم ، وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه . الرابع : الفعل من حيث هو فعل والحرف من حيث هو حرف ماهية معلومة متميزة عما عداها ، وكل ما كان كذلك صح الاخبار عنه بكونه ممتازا عن غيره ، فاذا أخبرنا عن الفعل من حيث هو فعل بأنه ماهية ممتازة عن الاسم فقد أخبرنا عنه بهذا الامتياز . الخامس : الفعل إما أن يكون عبارة عن الصيغة الدالة على المعنى المخصوص ، وإما أن يكون عبارة عن ذلك المعنى المخصوص الذى هو مدلول لهذه الصيغة ، فان كان الأول فقد أخبرنا عنه بكونه دليلا على المعنى ، وإن كان الثانى فقد أخبرنا عنه بكونه مدلولا لتلك الصيغة ، فهذه سؤالات صعبة فى هذا المقام

المسئلة الثالثة . طعن قوم فى قولهم « الاسم مايصح الاخبار عنه » بأن قالوا : لفظة « أين وكيف وإذا » أسماء مع أنه لايصح الاخبار عنها ، وأجاب عبد القاهر النحوى عنه بأنا اذا قلنا « الاسم ماجاز الاخبار عنه » أردنا به ماجاز الاخبار عن معناه ، ويصح الإخبار عن معنى

اذا لأنك اذا قلت آتيك اذا طلعت الشمس ، كان المعنى آتيك وقت طلوع الشمس ، والوقت يصح الاخبار عنه ، بدليل أنك تقول : طاب الوقت ، وأقول هذا العذر ضعيف ، لأن « إذا » ليس معناه الوقت فقط ، بل معناه الوقت حال ماتجعله ظرفا لشيء آخر ، والوقت حال ماجعل ظرفا لحادث آخر فانه لايمكن الاخبار عنه ألبتة ، فان قالوا لما كان أحد أجزاء ماهيته اسما وجب كونه اسما ، فنقول : هذا باطل ، لأنه ان كفى هذا القدر فى كونه اسما وجب أن يكون الفعل اسما ، لأن الفعل أحد أجزاء ماهيته المصدر ، وهو اسم ، ولما كان هذا باطلا فكذا ماقالوه

المسئلة الرابعة فى تقرير النوع الثانى من تقسيم الكلمة أن تقول : الكلمة إما أن يكون معناها مستقلا بالمعلومية أو لا يكون ، والثانى هو الحرف ، أما الأول : فاما أن يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين لمعناه ، وهو الفعل ، أو لا يدل وهو الاسم ، وفى هذا القسم سؤالات نذكرها فى حد الاسم والفعل

تعريف الاسم

المسئلة الخامسة فى تعريف الاسم : الناس ذكروا فيه وجوها . التعريف الأول : أن الاسم هو الذى يصح الاخبار عن معناه ، واعلم أن صحة الاخبار عن ماهية الشيء حكم يحصل له بعد تمام ماهيته فيكون هذا التعريف من باب الرسوم لا من باب الحدود ، والاشكال عليه من وجهين الأول : أن الفعل والحرف يصح الاخبار عنهما ، والثانى : أن « إذا وكيف وأين » لايصح الاخبار عنها وقد سبق تقرير هذين السؤالين .

التعريف الثانى : أن الاسم هو الذى يصح أن يأتى فاعلا أو مفعولا أو مضافا ، واعلم أن حاصله يرجع إلى أن الاسم هو الذى يصح الاخبار عنه .

والتعريف الثالث : أن الاسم كلمة تستحق الاعراب فى أول الوضع ، وهذا أيضا رسم ، لأن صحة الاعراب حالة طارئة على الاسم بعد تمام الماهية ، وقولنا فى أول الوضع » احتراز عن شيئين : أحدهما المبنيات ، فانها لاتقبل الاعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف ، ولولا هذه المناسبة لقبلت الاعراب ، والثانى : أن المضارع معرب لكن لالذاته بل بسبب كونه مشابها للاسم ، وهذا التعريف أيضا ضعيف

التعريف الرابع قال الزمخشرى فى المفصل : الاسم مادل على معنى فى نفسه دلالة مجردة عن الاقتران . واعلم أن هذا التعريف مختل من وجوه : الأول : أنه قال فى تعريف الكلمة أنها اللفظ الدال على معنى مفرد بالوضع ، ثم ذكر فيما كتب من حواشى المفصل أنه انما وجب

ذكر اللفظ لأنا لو قلنا « الكلمة هي الدالة على المعنى » لانتقض بالعقد والخط والاشارة كذلك ، مع أنها ليست أسماء . والثانى : أن الضمير فى قوله « فى نفسه » اما ان يكون عائدا الى الدال ، اوالى المدلول ، او الى شيء ثالث ، فان عاد الى الدال صار التقدير الاسم مادل على معنى حصل فى الاسم ، فيصير المعنى الاسم مادل على معنى هو مدلوله ، وهذا عبث ، ثم مع ذلك فينتقض بالحرف والفعل ، فانه لفظ يدل على مدلوله ، وان عاد الى المدلول صار التقدير الاسم مادل على معنى حاصل فى نفس ذلك المعنى ، وذلك يقتضى كون الشيء حاصلا فى نفسه ، وهو محال ، فان قالوا معنى كونه حاصلا فى نفسه انه ليس حاصلا فى غيره ، فنقول : فعلى هذا التفسير ينتقض الحد بأسماء الصفات والنسب ، فان تلك المسميات حاصلة فى غيرها

التعريف الخامس أن يقال : الاسم كلمة دالة على معنى مستقل بالمعلومية من غير أن يدل على الزمان المعين الذى وقع فيه ذلك المعنى ، وإنما ذكرنا الكلمة ليخرج الخط والعقد والاشارة فان قالوا : لم لم يقولوا لفظة دالة على كذا وكذا ؟ قلنا : لأنا جعلنا اللفظ جنسا للكلمة ، والكلمة جنس للاسم ، والمذكور فى الحد هو الجنس القريب لا البعيد ، وأما شرط الاستقلال بالمعلومية فقيل : إنه باطل طرداً وعكسا ، أما الطرد فمن وجوه . الأول : أن كل ما كان معلوما فانه لابد وأن يكون مستقلا بالمعلومية لأن الشيء ما لم تتصور ماهيته امتنع أن يتصور مع غيره ، وإذا كان تصوره فى نفسه متقدما على تصوره مع غيره كان مستقلا بالمعلومية ، الثانى : أن مفهوم الحرف يستقل بأن يعلم كونه غير مستقل بالمعلومية ، وذلك استقلال . الثالث : أن النحويين اتفقوا على أن الباء تفيد الالصاق ، ومن تفيد التبعيض ، فمعنى الالصاق إن كان مستقلا بالمعلومية وجب أن يكون المفهوم من الباء مستقلا بالمعلومية فيصير الحرف اسما ، وإن كان غير مستقل بالمعلومية كان المفهوم من الالصاق غير مستقل بالمعلومية ، فيصير الاسم حرفا ، وأما العكس فهو أن قولنا « كم وكيف ومتى واذا » وما الاستفهامية والشرطية كلها أسام مع أن مفهوماتها غير مستقلة ، وكذلك الموصولات ، الثالث : أن قولنا « من غير دلالة على زمان ذلك المعنى » يشكل بلفظ الزمان وبالغد وباليوم وبالاصطباح وبالاغتباق ، والجواب عن السؤال الأول : أنا ندرك تفرقة بين قولنا الالصاق وبين حرف الباء فى قولنا « كتبت بالقلم » فنريد بالاستقلال هذا القدر ، فأما لفظ الزمان واليوم والغد فجوابه أن مسمى هذه الألفاظ نفس الزمان ، ولا دلالة منها على زمان آخر لمسماه ، وأما الاصطباح والاغتباق فجزؤه الزمان ، والفعل هو الذى يدل على زمان خارج عن

المسمى ، والذى يدل على ما تقـدم قولهم : اغتبق يغتبق ، فادخلوا المـاضى والمستقبل على الاصطباح والاغتباق

علامات الاسم

المسئلة السادسة : علامات الاسم إما أن تكون لفظية أو معنوية ، فاللفظية اما أن تحصل فى أول الاسم ، وهو حرف تعريف ، أو حرف جر ، أو فى حشوه كياء التصغير ، وحرف التكسير ، أو فى آخره كحرفى التثنيـة والجمع . وأما المعنوية فهى كونه موصوفا ، وصفة ، وفاعلا ، ومفعولا ، ومضافا إليه ، ومخبرا عنه ، ومستحقا للاعراب بأصل الوضع

تعريفات الفعل

المسئلة السابعة : ذكروا للفعل تعريفات : التعريف الأول : قال سيبويه انها أمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء ، وينتقض بلفظ الفاعل والمفعول

التعريف الثانى : أنه الذى أسند إلى شىء ولا يستند إليه شىء ، وينتقض باذا وكيف ؛ فان هذه الأسماء يجب إسنادها إلى شىء آخر ، ويمتنع استناد شىء آخر إليها

التعريف الثالث : قال الزمخشرى : الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان ، وهو ضعيف لوجهين : الأول : أنه يجب أن يقال « كلمة دالة على اقتران حدث بزمان » وإنمـا يجب ذكر الكلمة لوجوه : أحدها : أنا لو لم نقل بذلك لا نتقض بقولنا اقتران حدث بزمان فان مجموع هـذه الألفاظ دال على اقتران حدث بزمان مع أن هـذا المجموع ليس بفعل ، أما إذا قيدناه بالكلمة اندفع هذا السؤال ، لأن مجموع هذه الألفاظ ليس كلمة واحدة . وثانيها أنا لو لم نذكر ذلك لانتقض بالخط والعقد والاشارة ، وثالثها أن الكلمة لمـا كانت كالجنس القريب لهـذه الثلاثة فالجنس القريب واجب الذكر فى الحد . الوجه الثانى مانذكره بعد ذلك

التعريف الرابع : الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر لشىء غير معين فى زمان معين ، و إنمـا قلنا كلمة لأنها هى الجنس القريب ، وإنمـا قلنا دالة على ثبوت المصدر ولم نقل دالة على ثبوت شىء لأن المصدر قد يكون أمرا ثابتا كقولنا ضرب وقتل وقد يكون عدميا مثـل فنى وعدم فان مصدرهما الفناء والعدم ، وإنمـا قلنا بشىء غير معين لانا سنقيم الدليل على أن هذا المقـدار معتبر ، وإنمـا قلنا فى زمان معين احترازا عن الأسماء . واعلم أن فى هـذه القيود مباحثات : القيد الأول : هو قولنا « يدل على ثبوت المصدر لشىء » فيه إشكالات : الأول: أنا إذا قلنا خلق الله العالم فقولنا خلق إما أن يدل على ثبوت الخلق لله سبحانه وتعالى أو لا يدل: فان لم يدل بطل ذلك القيد ، وإن دل فذلك الخلق يجب أن يكون مغايرا للمخلوق ، وهو إن كان محدثا افتقر إلى خلق آخر ولزم التسلسل ، وإن كان قديمـا لزم قدم المخلوق . والثانى :

أنا إذا قلنا وجد الشيء فهل دل ذلك على حصول الوجود لشيء أو لم يدل ؟ فان لم يدل بطل هذا القيد ، و إن دل لزم أن يكون الوجود حاصلا لشيء غيره ، وذلك الغير يجب أن يكون حاصلا فى نفسه لأن ما لا حصول له فى نفسه امتنع حصول غيره له ، فيلزم أن يكون حصول الوجود له مسبوقا بحصول آخر إلى غير النهاية ، وهو محال . والثالث : أنا إذا قلنا عدم الشيء وفنى فهذا يقتضى حصول العدم وحصول الفناء لتلك الماهية ، وذلك محال ؛ لان العدم والفناء نفى محض فكيف يعقل حصولها لغيرهما . والرابع : أن على تقدير أن يكون الوجود زائدا على الماهية فانه يصدق قولنا « انه حصل الوجود لهذه الماهية » فيلزم حصول وجود آخر لذلك الوجود الى غير نهاية ، وهو محال ، وأما على تقدير أن يكون الوجود نفس الماهية فان قولنا حدث الشيء وحصل فانه لا يقتضى حصول وجود لذلك الشيء ، والا لزم أن يكون الوجود زائدا على الماهية ، ونحن الآن انما نتكلم على تقدير أن الوجود نفس الماهية

وأما القيد الثانى : وهو قولنا « فى زمان معين » ففيه سؤالات : أحدها أنا إذا قلنا « وجد الزمان » أو قلنا « فنى الزمان » فهذا يقتضى حصول الزمان فى زمان آخر ، ولزم التسلسل ، فان قالوا : يكفى فى صحة هذا الحد كون الزمان واقعا فى زمان آخر بحسب الوهم الكاذب ، قلنا : الناس أجمعوا على أن قولنا حدث الزمان وحصل بعد أن كان معدوما كلام حق ليس فيه باطل ولا كذب ، ولو كان الأمر كما قلتم لزم كونه باطلا وكذبا ، وثانيها : أنا إذا قلنا : كان العالم معدوما فى الأزل ، فقولنا : كان فعل فلو أشعر ذلك بحصول الزمان لزم حصول الزمان فى الأزل ، وهو محال ، فان قالوا : ذلك الزمان مقدر لا محقق ، قلنا التقدير الذهنى إن طابق الخارج عاد السؤال ، وإن لم يطابق كان كذبا ، ولزم فساد الحد ، وثالثها إنا إذا قلنا : كان الله موجودا فى الأزل ، فهذا يقتضى كون الله زمانيا ، وهو محال ، ورابعها أنه ينتقض بالأفعال الناقصة ، فان كان الناقصة إما أن تدل على وقوع حدث فى زمان أو لا تدل : فان دلت كان تاما لا ناقصا ، لأنه متى دل اللفظ على حصول حدث فى زمان معين كان هذا كلاما تاما لا ناقصا ، وإن لم يدل وجب أن لا يكون فعلا ، وخامسها : أنه يبطل بأسماء الأفعال ، فانها تدل على ألفاظ دالة على الزمان المعين ، والدال على الدال على الشيء دال على ذلك الشيء فهذه الاسماء دالة على الزمان المعين ؛ وسادسها أن اسم الفاعل يتناول إما الحال واما الاستقبال ولا يتناول الماضى البتة ، فهو دال على الزمان المعين . والجواب أما السؤالات الاربعة المذكورة على قولنا « الفعل يدل على ثبوت المصدر لشيء » والثلاثة المذكورة على قولنا

« الفعل يدل الزمان » فجوابها أن اللغوى يكفى فى علمه تصور المفهوم ، سواء كان حقا أو باطلا ، وأما قوله « يشكل هذا الحد بالأفعال الناقصة » قلنا : الذى أقول به وأذهب اليه أن لفظة كان تامة مطلقا ، إلا أن الاسم الذى يسند اليه لفظ كان قد يكون ماهية مفردة مستقلة بنفسها مثل قولنا : كان الشيء ، بمعنى حدث وحصل ، وقد تكون تلك الماهية عبارة عن موصوفية شيء لشيء آخر مثل قولنا : كان زيد منطلقا ، فان معناه حدوث موصوفية زيد بالانطلاق فلفظ كان ههنا معناه أيضا الحدوث والوقوع ، إلا أن هذه الماهية لما كانت من باب النسب ، والنسبة يمتنع ذكرها إلا بعد ذكر المنتسبين ، لاجرم وجب ذكرهما ههنا ، فكما أن قولنا : كان زيد ، معناه أنه حصل ووجد ، فكذا قولنا : كان زيد منطلقا ، معناه أنه حصلت موصوفية زيد بالانطلاق ، وهذا بحث عميق عجيب دقيق غفل الأولون عنه ، وقوله « خامساً يبطل ما ذكرتم بأسماء الأفعال » قلنا المعتبر فى كون اللفظ فعلا دلالته على الزمان ابتداء لا بواسطة ، وقوله «سادسا اسم الفاعل مختص بالحال والاستقبال» قلنا : لا نسلم ، بدليل أنهم قالوا : إذا كان بمعنى الماضى لم يعمل عمل الفعل ، وإذا كان بمعنى الحال فانه يعمل عمل الفعل

المسئلة الثامنة : الكلمة إما أن يكون معناها مستقلا بالمعلومية ، أو لا يكون ، وهذا الأخير هو الحرف ، فامتياز الحرف عن الاسم والفعل بقيد عدمى ، ثم نقول : والمستقل بالمعلومية إما أن يدل على الزمان المعين لذلك المسمى ، أو لا يدل ، والذى لا يدل هو الاسم ، فامتاز الاسم عن الفعل بقيد عدمى ، وأما الفعل فان ماهيته متركبة من القيود الوجودية

هل يدل الفعل على الفاعل المبهم

المسئلة التاسعة : إذا قلنا : ضرب ، فهو يدل على صدور الضرب عن شيء ما إلا أن ذلك الشيء غير مذكور على التعيين ، بحسب هذا اللفظ ، فان قالوا : هذا محال ، ويدل عليه وجهان : الأول : أنه لو كان كذلك لكانت صيغة الفعل وحدها محتملة للتصديق والتكذيب ، الثانى : أنها لو دلت على استناد الضرب إلى شيء مبهم فى نفس الأمر وجب أن يمتنع اسناده الى شيء معين ، والا لزم التناقض ، ولو دلت على استناد الضرب الى شيء معين فهو باطل ، لانا نعلم بالضرورة أن مجرد قولنا ضرب ما وضع لاستناد الضرب الى زيد بعينه أو عمرو بعينه ، والجواب عن هذين السؤالين بجواب واحد ، وهو أن ضرب صيغة غير موضوعة لاسناد الضرب الى شيء مبهم فى نفس الأمر ، بل وضعت لاسناده الى شيء معين يذكره ذلك القائل فقبل أن يذكره القائل لا يكون الكلام تاما ولا محتملا للتصديق والتكذيب ، وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل

المسئلة العاشرة : قالوا الحرف ما جاء لمعنى فى غيره ، وهذا لفظ مبهم ، لأنهم ان أرادوا معنى الحرف أن الحرف مادل على معنى يكون المعنى حاصلا فى غيره وحالا فى غيره لزمهم أن تكون أسماء الأعراض والصفات كلها حروفا ، وإن أرادوا به أنه الذى دل على معنى يكون مدلول ذلك اللفظ غيرذلك المعنى فهذا ظاهر الفساد ، وانأرادوا به معنى ثالثا فلابد من بيانه

المسئلة الحادية عشرة : التركيبات الممكنة من هذه الثلاثة ستة : الاسم مع الاسم ، وهو الجملة الحاصلة من المبتدأ والخبر ، والاسم مع الفعل ، وهو الجملة الحاصلة من الفعل والفاعل وهاتان الجملتان مفيدتان بالاتفاق ، وأما الثالث — وهو الاسم مع الحرف — فقيل : إنه يفيد فى صورتين

الصورة الأولى : قولك «يازيد» فقيل : ذلك إنما أفاد لأن قولنا يازيد فى تقدير أنادى واحتجوا على صحة قولهم بوجهين : الأول : أن لفظ يا تدخله الامالة ودخول الامالة لا يكون الا فى الاسم أو الفعل ، والثانى : أن لام الجر تتعلق بها فيقال « يالزيد» فان هذه اللام لام الاستغاثة وهى حرف جر ، ولو لم يكن قولنا يا قائمة مقام الفعل والا لما جاز أن يتعلق بها حرف الجر ، لأن الحرف لا يدخل على الحرف ، ومنهم من أنكر أن يكون يا بمعنى أنادى واحتج عليه بوجوه : الأول : ان قوله أنادى إخبار عن النداء ، والاخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه ، فوجب أن يكون قولنا أنادى زيدا مغايرا لقولنا يازيد ، الثانى : أنقولنا أنادى زيدا كلام محتمل للتصديق والتكذيب وقولنا يازيد لايحتملهما ، الثالث : أن قولنا يازيدليس خطابا إلا مع المنادى ، وقولنا أنادى زيدا غير مختص بالمنادى ، الرابع : أنقولنا يا زيديدل على حصول النداء فى الحال ، وقولنا أنادى زيدا لا يدل على اختصاصه بالحال ، الخامس : أنه يصح أن يقال أنادى زيدا قائما ، ولا يصح أن يقال يازيد قائما ، فدلت هذهالوجوه الخمسة على حصول التفرقة بين هذين اللفظين

الصورة الثانية : قولنا « زيد فى الدار » فقولنا زيد مبتدأ والخبر هو ما دل عليه قولنا فى إلا أن المفهوم من معنىالظرفية قديكون فى الدار أو فى المسجد ، فأضيفت هذه الظرفية الى الدار لتتميز هذه الظرفية عن سائر أنواعها ، فان قالوا : هذا الكلام إنما أفاد لأن التقدير زيد استقر فى الدار وزيد مستقر فى الدار ، فنقول : هذا باطل ، لأنقولنا استقر معناه حصل فى الاستقرار فكانقولنافيه يفيدحصولا آخر ، وهوأنهحصل فيه حصولذلك الاستقرار وذلك يفضى الى التسلسل وهو محال ، فثبت أنقولنازيد فى الدار كلام تام ولا يمكن تعليقه بفعل مقدر مضمر

المسئلة الثانية عشرة : الجملة المركبة إما أن تكون مركبة تركيبا ، أوليا أو ثانويا ، أما المركبة تركيبا أوليا فهى الجملة الاسمية أو الفعلية ، والأشبه أن الجملة الاسمية أقدم فى الرتبة من الجملة الفعلية لأن الاسم بسيط والفعل مركب ، والبسيط مقدم على المركب ، فالجملة الاسمية يجب أن تكون أقدم من الجملة الفعلية ، ويمكن أن يقال : بل الفعلية أقدم ، لأن الاسم غير أصيل فى أن يسند الى غيره ، فكانت الجملة الفعلية أقدم من الجملة الاسمية ، وأما المركبة تركيبا ثانويا فهى الجملة الشرطية كقولك « ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود » لان قولك « الشمس طالعة » جملة وقولك « النهار موجود » جملة أخرى ، ثم أدخلت حرف الشرط فى إحدى الجملتين ، وحرف الجزاء فى الجملة الاخرى ، فحصل من مجموعهما جملة واحدة ، والله سبحانه وتعالى أعلم

الباب الرابع

فى تقسيمات الاسم الى أنواعه ، وهى من وجوه

أنواع الاسم

التقسيم الأول : اما أن يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة ، أو لا يكون ، فان كان الأول : فاما أن يكون مظهرا ، وهو العلم ، واما أن يكون مضمرا ، وهو معلوم ، وأما إذا لم يكن مانعا من الشركة فالمفهوم منه . إما أن يكون ماهية معينة ، وهو أسماء الاجناس ، و إما أن يكون مفهومه أنه شىء ما موصوف بالصفة الفلانية ، وهو المشتق ، كقولنا أسود ، فان مفهومه أنه شىء ماله سواد ، فثبت بما ذكرناه أن الاسم جنس تحته أنواع ثلاثة : أسماء الأعلام ، واسماء الأجناس ، والأسماء المشتقة ، فلنذكر أحكام هذه الأقسام

أحكام الاعلام

النوع الأول : أحكام الأعلام ، وهى كثيرة : الحكم الاول : قال المتكلمون : اسم العلم لا يفيد فائدة أصلا ، وأقول : حق أن العلم لا يفيد صفة فى المسمى ، وأما ليس بحق أنه لا يفيد شيئا ، وكيف وهو يفيد تعريف تلك الذات المخصوصة ؟ الحكم الثانى : اتفقوا على أن الأجناس لها أعلام ، فقولنا « أسد » اسم جنس لهذه الحقيقة ، وقولنا « أسامة » اسم علم لهذه الحقيقة ، وكذلك قولنا « ثعلب » اسم جنس لهذه الحقيقة ، وقولنا « ثعالة » اسم علم لها

الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس

واقول : الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس من وجهين : الأول : ان اسم العلم هو الذى يفيد الشخص المعين من حيث إنه ذلك المعين ، فاذا سمينا اشخاصا كثيرين باسم زيد فليس ذلك لاجل ان قولنا « زيد » موضوع لافادة القدر المشترك بين تلك الاشخاص ، بل لأجل ان لفظ زيد وضع لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه ، ولتعريف تلك من حيث إنها تلك على

سبيل الاشتراك ، إذا عرفت هذا فنقول : إذا قال الواضع : وضعت لفظ أسامة لافادة ذات كل واحد من أشخاص الأسد بعينها من حيث هى هى على سبيل الاشتراك اللفظى ؛ كان ذلك علم الجنس ، وإذا قال : وضعت لفظ الأسد لافادة الماهية التى هى القدر المشترك بين هذه الأشخاص فقط من غير أن يكون فيها دلالة على الشخص المعين ؛ كان هذا اسم الجنس ، فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس : الثانى : أنهم وجدوا أسامة اسما غير منصرف وقد تقرر عندهم أنه ما لم يحصل فى الاسم شيآن لم يخرج عن الصرف ، ثم وجدوا فى هذا اللفظ التأنيث ، ولم يجدوا شيئا آخر سوى العلمية ، فاعتقدوا كونه علما لهذا المعنى

الحكمة الداعية الى وضع الأعلام

الحكم الثالث : اعلم أن الحكمة الداعية إلى وضع الأعلام أنه ربما اختص نوع بحكم واحتيج إلى الاخبار عنه بذلك الحكم الخاص ، ومعلوم أن ذلك الاخبار على سبيل التخصيص غير ممكن إلا بعد ذكر المخبر عنه على سبيل الخصوص : فاحتج الى وضع الأعلام لهذه الحكمة

الحكم الرابع : أنه لما كانت الحاجات المختلفة تثبت لأشخاص الناس فوق ثبوتها لسائر الحيوانات ؛ لاجرم كان وضع الأعلام للاشخاص الانسانية أكثر من وضعها لسائر الذوات

العلم اسم ولقب وكنية

الحكم الخامس : فى تقسيمات الأعلام ، وهى من وجوه : الأول : العلم إما أن يكون اسما كابراهيم وموسى وعيسى ، أو لقبا كاسرائيل ، أو كنية كأبى لهب . واعلم أن هذا التقسيم يتفرع عليه أحكام : الحكم الأول : الشىء إما أن يكون له الاسم فقط ، أو اللقب فقط ، أو الكنية فقط ، أو الاسم مع اللقب ، أو الاسم مع الكنية ، أو اللقب مع الكنية . واعلم أن سيبويه أفرد أمثلة الأقسام المذكورة من تركيب الكنية والاسم ، وهى ثلاثة : أحدها : الذى له الاسم والكنية كالضبع ، فان اسمها حضاجر ، وكنيتها أم عامر ، وكذلك يقال للاسد أسامة وأبو الحارث ، وللثعلب ثعالة وأبو الحصين ، وللعقرب شبوة وأم عريط . وثانيها أن يحصل له الاسم دون الكنية كقولنا قثم لذكر الضبع ، ولا كنية له . وثالثها الذى حصلت له الكنية ولا اسم له ، كقولنا للحيوان المعين أبو براقش . الحكم الثالث : الكنية قد تكون بالاضافات إلى الآباء ، والى الأمهات ، وإلى البنين ، وإلى البنات ، فالكنى بالآباء كما يقال للذئب أبو جعدة للابيض ، وأبو الجون ، وأما الأمهات فكما يقال للداهية أم حبوكرى ، وللخمر أم ليلى ، وأما البنون فكما يقال للغراب ابن دأية ، وللرجل الذى يكون حاله منكشفا ابن جلا ، وأما البنات فكما يقال للصدى ابنة الجبل ، وللحصاة بنت الأرض . الحكم الرابع الاضافة فى الكنية قد تكون مجهولة النسب نحو ابن عرس وحمارقبان وقد تكون معلومة النسب نحو ابن لبون وبنت لبون وابن مخاض وبنت مخاض ؛ لأن الناقة

إذا ولدت ولدا ثم حمل عليها بعد ولادتها فانها لا تصير مخاضا إلا بعد سنة ، والمخاض الحامل المقرب ، فولدها إن كان ذكرا فهو ابن مخاض ، وان كان أنثى فهي بنت مخاض ، ثم إذا ولدت وصار لها لبن صارت لبونا فأضيف الولد اليها باضافة معلومة . الحكم الخامس : إذا اجتمع الاسم واللقب . فالاسم إما أن يكون مضافا أولا ، فان لم يكن مضافا أضيف الاسم إلى اللقب يقال هذا سعيد كرز وقيس بطة ؛ لأنه يصير المجموع بمنزلة الاسم الواحد ، وأما إن كان الاسم مضافا فهم يفردون اللقب فيقولون هذا عبد الله بطة . الحكم السادس : المقتضى لحصول الكنية أمور : أحدها الاخبار عن نفس الامر كقولنا أبو طالب ، فانه كنى بابنه طالب ، وثانيها : التفاؤل والرجاء كقولهم أبو عمرو لمن يرجو ولدا يطول عمره ، وأبو الفضل لمن يرجو ولدا جامعا للفضائل ، وثالثها : الايماء إلى الضد كأبي يحيي للموت ، ورابعها ان يكون الرجل إنسانا مشهورا وله أب مشهور فيتقارضان الكنية فان يوسف كنيته أبو يعقوب ويعقوب كنيته أبو يوسف ، وخامسها : اشتهار الرجل بخصلة فيكنى بها إما بسبب اتصافه بها أو انتسابه اليها بوجه قريب أو بعيد

السر في وضع الكنية

التقسيم الثاني للأعلام

التقسيم الثاني للأعلام : العلم اما أن يكون مفردا كزيد ، أو مركبا من كلمتين لا علاقة بينهما كبعلبك ، أو بينهما علاقة وهي : إما علاقة الاضافة كعبد الله وأبي زيد ، أو علاقة الاسناد وهي اما جملة اسمية أو فعلية ، ومن فروع هذا الباب أنك إذا جعلت جملة اسم علم لم تغيرها البتة ، بل تتركها بحالها مثل تأبط شرا وبرق نحره

التقسيم الثالث للاعلام

التقسيم الثالث : العلم إما أن يكون منقولا أو مرتجلا ، أما المنقول فاما أن يكون منقولا عن لفظ مفيد أو غير مفيد ، والمنقول من المفيد إما أن يكون منقولا عن الاسم ، أو الفعل أو الحرف ، أو ما يتركب منها ، أما المنقول عن الاسم فاما أن يكون عن اسم عين : كاسد وثور ، أو عن اسم معنى : كفضل ونصر ، أو صفة حقيقية : كالحسن ، أو عن صفة إضافية كالمذكور والمردود ، والمنقول عن الفعل إما أن يكون منقولا عن صيغة الماضي كشمر ، أو عن صيغة المضارع كيحيي ، أو عن الأمر كاطرقا ، والمنقول عن الحرف كرجل سميته بصيغة من صيغ الحروف ، وأما المنقول عن المركب من هذه الثلاثة فان كان المركب مفيدا فهو المذكور في التقسيم الثاني ، وإن كان غير مفيد فهو يفيد ، وأما المنقول عن صوت فهو مثل تسمية بعض العلوية بطباطبا ، وأما المرتجل فقد يكون قياسا مثل عمران وحمدان فانهما من أسماء الأجناس مثل سرحان وندمان ، وقد يكون شاذا قلما يوجد له نظير مثل محبب وموهب

التقسيم الرابع للاعلام

التقسيم الرابع : الأعلام إما أن تكون للذوات أو المعانى ، وعلى التقديرين فاما أن يكون العلم علم الشخص ، أو علم الجنس ، فهنا أقسام أربعة ، وقبل الخوض فى شرح هذه الاقسام فيجب أن تعلم أن وضع الأعلام للذوات أكثر من وضعها للمعانى ؛ لأن أشخاص الذوات هى التى يتعلق الغرض بالاخبار عن أحوالها على سبيل التعيين ، أما أشخاص الصفات فليست كذلك فى الأغلب . ولنرجع إلى أحكام الأقسام الأربعة ، فالقسم الأول العلم للذوات والشرط فيه أن يكون المسمى مألوفا للواضع ، والأصل فى المألوفات الانسان ؛ لأن مستعمل أسماء الأعلام هو الانسان ، وإلف الشىء بنوعه أتم من إلفه بغير نوعه ، وبعد الانسان الأشياء التى يكثر احتياج الانسان إليها وتكثر مشاهدته لها ، ولهذا السبب وضعوا أعوج ولاحقا علمين لفرسين ، وشذقما وعليا لفحلين ، وضمران لكلب ، وكساب لكلبة ، وأما الأشياء التى لا يألفها الانسان فقلما يضعون الأعلام لاشخاصها ، أما القسم الثانى فهو علم الجنس للذوات ، وهو مثل أسامة للاسد ، وثعالة للثعلب ، وأما القسم الثالث فهو وضع الأعلام للافراد المعينة من الصفات ، وهو مفقود لعدم الفائدة ، وأما القسم الرابع فهو علم الجنس للمعانى ، والضابط فيه انا إذا رأينا حصول سبب واحد من الأسباب التسعة المانعة من الصرف ثم منعوه الصرف علمنا أنهم جعلوه علما لما ثبت أن المنع من الصرف لا يحصل إلا عند اجتماع سببين ، وذكر ابن جنى أمثلة لهذا الباب ، وهى تسميتهم التسبيح بسبحان ، والغدر بكيسان ، لأنهما غير منصرفين ، فالسبب الواحد — وهو الألف والنون — حاصل ، ولا بد من حصول العلمية ليتم السببان

التقسيم الخامس للاعلام

التقسيم الخامس للاعلام : اعلم أن اسم الجنس قد ينقلب اسم علم ، كما إذا كان المفهوم من اللفظ أمرا كليا صالحا لأن يشترك فيه كثيرون ، ثم إنه فى العرف يختص بشخص بعينه ، مثل « النجم » فانه فى الأصل اسم لكل نجم ، ثم اختص فى العرف بالثريا ، وكذلك « السماك » اسم مشتق من الارتفاع ثم اختص بكوكب معين

الباب الخامس

فى أحكام أسماء الاجناس والاسماء المشتقة ، وهى كثيرة

أحكام اسم الجنس

أما أحكام أسماء الأجناس فهى أمور : الحكم الأول : الماهية قد تكون مركبة ، وقد تكون بسيطة ، وقد ثبت فى العقليات أن المركب قبل البسيط فى الجنس ، وأن

البسيط قبل المركب فى الفصل ، وثبت بحسب الاستقراء أن قوة الجنس سابقة على قوة الفصل فى الشدة والقوة ، فوجب أن تكون أسماء الماهيات المركبة سابقة على أسماء الماهيات البسيطة

الحكم الثانى فى اسم الجنس

الحكم الثانى : أسماء الاجناس سابقة بالرتبة على الاسماء المشتقة ؛ لان الاسم المشتق متفرع على الاسم المشتق منه ، فلو كان اسمه أيضا مشتقا لزم إما التسلسل أو الدور ، وهما محالان ، فيجب الانتهاء فى الاشتقاقات إلى أسماء موضوعة جامدة ، فالموضوع غنى عن المشتق والمشتق محتاج إلى الموضوع ، فوجب كون الموضوع سابقا بالرتبة على المشتق ، ويظهر بهذا أن هذا الذى يعتاده اللغويون والنحويون من السعى البليغ فى أن يجعلوا كل لفظ مشتقا من شيء آخر سعى باطل وعمل ضائع

الحكم الثالث فى اسم الجنس

الحكم الثالث : الموجود إما واجب وإما ممكن ، والممكن إما متحيز أو حال فى المتحيز ؛ أو لا متحيز ولا حال فى المتحيز أما هذا القسم الثالث فالشعور به قليل ، وإنما يحصل الشعور بالقسمين الاولين ، ثم إنه ثبت بالدليل أن المتحيزات متساوية فى تمام ذواتها ، وأن الاختلاف بينها إنما يقع بسبب الصفات القائمة بها ، فالاسماء الواقعة على كل واحد من أنواع الاجسام يكون المسمى بها مجموع الذات مع الصفات المخصوصة القائمة بها ، هذا هو الحكم فى الاكثر الاغلب ، وأما أحكام الاسماء المشتقة فهى أربعة : الحكم الاول : ليس من شرط الاسم المشتق أن تكون الذات موصوفة بالمشتق منه ؛ بدليل أن المعلوم مشتق من العلم ، مع أن العلم غير قائم بالمعلوم ، وكذا القول فى المذكور والمرئى والمسموع ، وكذا القول فى اللائق والرامى . الحكم الثانى : شرط صدق المشتق حصول المشتق منه فى الحال ، بدليل أن من كان كافرا ثم أسلم فانه يصدق عليه أنه ليس بكافر ، وذلك يدل على أن بقاء المشتق منه شرط فى صدق الاسم المشتق . الحكم الثالث : المشتق منه إن كان ماهية مركبة لا يمكن حصول أجزائها على الاجتماع ، مثل الكلام والقول والصلاة ، فان الاسم المشتق إنما يصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الجزء الاخير من تلك الاجزاء . الحكم الرابع : المفهوم من الضارب أنه شيء ما له ضرب ، فأما ان ذلك الشيء جسم أو غيره فذلك خارج عن المفهوم لا يعرف إلا بدلالة الالتزام

أحكام الاسماء المشتقة

الباب السادس

في تقسيم الاسم الى المعرب والمبني ، وذكر الاحكام المفرعة على هذين القسمين . وفيه مسائل

المسئلة الأولى : فى لفظ الاعراب وجهان : أحدهما أن يكون مأخوذا من قولهم « أعرب عن نفسه » إذا بين ما فى ضميره ، فان الاعراب إيضاح المعنى ، والثانى : أن يكون أعرب منقولا من قولهم « عربت معدة الرجل » إذا فسدت ، فكان المراد من الاعراب إزالة الفساد ورفع الابهام ، مثل أعجمت الكتاب بمعنى أزلت عجمته

المسئلة الثانية : إذا وضع لفظ الماهية وكانت تلك الماهية موردا لاحوال مختلفة وجب أن يكون اللفظ موردا لاحوال مختلفة لتكون الاحوال المختلفة اللفظية دالة على الأحوال المختلفة المعنوية ، كما أن جوهر اللفظ لما كان دالا على أصل الماهية كان اختلاف أحواله دالا على اختلاف الاحوال المعنوية ، فتلك الاحوال المختلفة اللفظية الدالة على الأحوال المختلفة المعنوية هى الاعراب

المسئلة الثالثة : الأفعال والحروف أحوال عارضة للماهيات ، والعوارض لا تعرض لها عوارض أخرى ، هذا هو الحكم الأكثرى ، وإنما الذى يعرض لها الأحوال المختلفة هى الذوات ، والألفاظ الدالة عليها هى الأسماء ، فالمستحق للاعراب بالوضع الاول هو الاسماء

المسئلة الرابعة : إنما اختص الاعراب بالحرف الاخير من الكلمة لوجهين : الاول : أن الاحوال العارضة للذات لا توجد إلا بعد وجود الذات ، واللفظ لا يوجد إلا بعد وجود الحرف الاخير منه ، فوجب أن تكون العلامات الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية لا تحصل إلا بعد تمام الكلمة . الثانى : أن اختلاف حال الحرف الاول والثانى من الكلمة للدلالة على اختلاف أوزان الكلمة ، فلم يبق لقبول الاحوال الاعرابية إلا الحرف الاخير من الكلمة

المسئلة الخامسة : الاعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة فى أواخر الكلمات بدليل أنها موجودة فى المبنيات والاعراب غير موجود فيها بل الاعراب عبارة عن استحقاقها لهذه الحركات بسبب العوامل المحسوسة ، وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس ، والاعراب حاجة معقولة لا محسوسة

المسئلة السادسة : إذا قلنا في الحرف : انه متحرك أو ساكن ، فهو مجاز ، لان الحركة

والسكون من صفات الاجسام ، والحرف ليس بجسم ، بل المراد من حركة الحرف صوت مخصوص يوجد عقيب التلفظ بالحرف ، والسكون عبارة عن أن يوجد الحرف من غير أن يعقبه ذلك الصوت المخصوص المسمى بالحركة

المسئلة السابعة : الحركات إما صريحة أو مختلسة ، والصريحة إما مفردة أو غير مفردة ، فالمفردة ثلاثة وهى : الفتحة ، والكسرة ، والضمة ، وغير المفردة ما كان بين بين ، وهى ستة لكل واحدة قسمان ، فللفتحة ما بينها وبين الكسرة أو ما بينها وبين الضمة ، وللكسرة ما بينها وبين الضمة أو ما بينها وبين الفتحة ، والضمة على هذا القياس ، فالمجموع تسعة ، وهى اما مشبعة أو غير مشبعة ، فهى ثمانية عشر ، والتاسعة عشرة المختلسة ، وهى ما تكون حركة وإن لم يتميز فى الحس لها مبدأ ، وتسمى الحركة المجهولة ، وبها قرأ أبو عمرو (فتوبوا إلى بارئكم) مختلسة الحركة من بارئكم وغير ظاهرة بها

المسئلة الثامنة : لما كان المرجع بالحركة والسكون فى هذا الباب الى أصوات مخصوصة لم يجب القطع بانحصار الحركات فى العدد المذكور ، قال ابن جنى اسم المفتاح بالفارسية — وهو كليد — لا يعرف أن أوله متحرك أو ساكن ، قال : وحدثنى أبو على قال : دخلت بلدة فسمعت أهلها ينطقون بفتحة غريبة لم أسمعها قبل، فتعجبت منها وأقمت هناك أياما فتكلمت أيضا بها ، فلما فارقت تلك البلدة نسيتها

المسئلة التاسعة : الحركة الاعرابية متاخرة عن الحرف ، تأخرا بالزمان ، ويدل عليه وجهان : الاول أن الحروف الصلبة كالباء والتاء والدال وأمثالها انما تحدث فى آخر زمان حبس النفس وأول إرساله ، وذلك آن فاصل ما بين الزمانين غير منقسم ، والحركة صوت يحدث عند ارسال النفس ، ومعلوم أن ذلك الآن متقدم على ذلك الزمان فالحرف متقدم على الحركة . الثانى : أن الحروف الصلبة لاتقبل التمديد ، والحركة قابلة للتمديد ، فالحرف والحركة لايوجدان معا ، لكن الحركة لاتتقدم على الحرف ، فبقى أن يكون الحرف متقدما على الحركة

المسئلة العاشرة : الحركات أبعاض من حروف المد واللين ، ويدل عليه وجوه . الأول : أن حروف المد واللين قابلة للزيادة والنقصان ، وكل ما كان كذلك فله طرفان ، ولا طرف لها فى النقصان إلا هذه الحركات ، الثانى ، أن هذه الحركات إذا مددناها ظهرت حروف المد واللين فعلمنا أن هذه الحركات ليست إلا أوائل تلك الحروف ، الثالث : لو لم تكن تلك الحركات أبعاضا لهذه الحروف لما جاز الاكتفاء منها بها لأنها إذا كانت مخالفة لها لم تسد مسدها فلم

يصح الاكتفاء بها منها ، بدليل استقراء القرآن والنثر والنظم ، وبالجملة فهب أن إبدال الشيء من مخالفه القريب منه جائز إلا أن إبدال الشيء من بعضه أولى ، فوجب حمل الكلام عليه

الابتداء بالساكن

المسئلة الحادية عشرة : الابتداء بالحرف الساكن محال عند قوم ، وجائز عند آخرين ، لأن الحركة عبارة عن الصوت الذى يحصل التلفظ به بعد التلفظ بالحرف ، وتوقيف الشيء على ما يحصل بعده محال

المسئلة الثانية عشرة : أثقل الحركات الضمة ، لأنها لا تتم إلا بضم الشفتين ، ولا يتم ذلك إلا بعمل العضلتين الصلبتين الواصلتين الى طرفى الشفة ، وأما الكسرة فانه يكفى فى تحصيلها العضلة الواحدة الجارية ، ثم الفتحة يكفى فيها عمل ضعيف لتلك العضلة ، وكما دلت هذه المعالم التشريحية على ما ذكرناه فالتجربة تظهره أيضا ، واعلم أن الحال فيما ذكرناه يختلف بحسب أمزجة البلدان ، فان أهل أذربيجان يغلب على جميع ألفاظهم إشمام الضمة ، وكثير من البلاد يغلب على لغاتهم إشمام الكسرة والله أعلم

المسئلة الثالثة عشرة : الحركات الثلاثة مع السكون إن كانت إعرابية سميت بالرفع والنصب والجر أو الخفض والجزم ، وان كانت بنائية سميت بالفتح والضم والكسر والوقف

المسئلة الرابعة عشرة : ذهب قطرب الى أن الحركات البنائية مثل الاعرابية ، والباقون خالفوه ، وهذا الخلاف لفظى ، فان المراد من التماثل ان كان هو التماثل فى الماهية فالحس يشهد بأن الأمر كذلك وان كان المراد حصول التماثل فى كونها مستحقة بحسب العوامل المختلفة فالعقل يشهد أنه ليس كذلك

المسئلة الخامسة عشرة : من أراد أن يتلفظ بالضمة فانه لا بد له من ضم شفتيه أولا ثم رفعهما ثانيا ، ومن أراد التلفظ بالفتحة فانه لا بد له من فتح الفم بحيث تنتصب الشفة العليا عند ذلك الفتح ، ومن أراد التلفظ بالكسرة فانه لابد له من فتح الفم فتحا قويا والفتح القوى لايحصل الا بانجرار اللحى الأسفل وانخفاضه ، فلاجرم يسمى ذلك جرا وخفضا وكسرا لأن انجرار القوى يوجب الكسر ، وأما الجزم فهو القطع ، وأما أنه لم سمى وقفا وسكونا فعلته ظاهرة

المسئلة السادسة عشرة : منهم من زعم أن الفتح والضم والكسر والوقف أسماء للاحوال البنائية ، كما أن الأربعة الثانية أسماء للاحوال الاعرابية ، ومنهم من جعل الأربعة الأول أسماء لتلك الأحوال سواء كانت بنائية أو اعرابية ، وجعل الأربعة الثانية أسماء للأحوال الاعرابية ، فتكون الأربعة الأولى بالنسبة الى الأربعة الثانية كالجنس بالنسبة الى النوع

المسئلة السابعة عشر : أن سيبويه يسميها بالجارى ، ويقول : هى ثمانية وفيه سؤالان : الأول : لم سمى الحركات بالمجارى فان الحركة نفسها الجرى ، والمجرى موضع الجرى ، فالحركة لاتكون مجرى ؟ وجوابه انا بينا أن الذى يسمى ههنا بالحركة فهو فى نفسه ليس بحركة إنما هو صوت يتلفظ به بعد التلفظ بالحرف الأول ، فالمتكلم لما انتقل من الحرف الصامت إلى هذا الحرف فهذا الحرف المصوت إنما حدث لجريان نفسه وامتداده ، فلهذا السبب صحت تسميته بالمجرى . السؤال الثانى : قال المازنى : غلط سيبويه فى تسميته الحركات البنائية بالمجارى لأن الجرى إنما يكون لما يوجد تارة و يعدم تارة ، والمبنى لا يزول عن حاله ، فلم يجز تسميته بالمجارى ، بل كان الواجب أن يقال : المجارى أربعة وهى الأحوال الاعرابية . والجواب أن المبنيات قد تحرك عند الدرج ، ولا تحرك عند الوقف ، فلم تكن تلك الأحوال لازمة لها مطلقا

المسئلة الثامنة عشرة : الاعراب اختلاف آخر الكلمة باختلاف العوامل : بحركة أو حرف تحقيقا أو تقديرا ، أما الاختلاف فهو عبارة عن موصوفية آخر تلك الكلمة بحركة أو سكون بعد أن كان موصوفا بغيرها ، ولا شك أن تلك الموصوفية حالة معقولة لامحسوسة فلهذا المعنى قال عبد القاهر النحوى : الاعراب حالة معقولة لامحسوسة ، وأما قوله « باختلاف العوامل » فاعلم أن اللفظ الذى تلزمه حالة واحدة أبدا هو المبنى ، وأما الذى يختلف آخره فقسمان أحدهما : أن لا يكون معناه قابلا للأحوال المختلفة كقولك « أخذت المال من زيد » فتكون « من » ساكنة ، ثم تقول « أخذت المال من الرجل » فتفتح النون ، ثم تقول « أخذت المال من ابنك » فتكون مكسورة فههنا اختلف آخر هذه الكلمة إلا أنه ليس باعراب ، لأن المفهوم من كلمة « من » لا يقبل الأحوال المختلفة فى المعنى ، وأما القسم الثانى وهو الذى يختلف آخر الكلمة عند اختلاف أحوال معناها — فذلك هو الاعراب

المسئلة التاسعة عشرة : أقسام الاعراب ثلاثة : الأول : الاعراب بالحركة ، وهى فى أمور ثلاثة : أحدها : الاسم الذى لا يكون آخره حرفا من حروف العلة ، سواء كان أوله أو وسطه معتلا أو لم يكن ، نحو رجل ، ووعد ، وثوب ، وثانيها أن يكون آخر الكلمة واوا أو ياء ويكون ما قبله ساكنا ، فهذا كالصحيح فى تعاقب الحركات عليه ، تقول : هذا ظبى وغزو ومن هذا الباب المدغم فيهما كقولك : كرسى وعدو لأن المدغم يكون ساكنا فسكون الياء من كرسى والواو من عدو كسكون الباء من ظبى والزاى من غزو ، وثالثها : أن تكون الحركة

المتقدمة على الحرف الأخير من الكلمة كسرة وحينئذ يكون الحرف الأخير ياء ، وإذا كان آخر الكلمة ياء قبلها كسرة كان فى الرفع والجر على صورة واحدة وهى السكون ، وأما فى النصب فان الياء تحرك بالفتحة قال الله تعالى (أجيبوا داعى الله) القسم الثانى من الاعراب : ما يكون بالحرف ، وهو فى أمور ثلاثة : أحدها فى الاسماء الستة مضافة ، وذلك جاءنى أبوه وأخوه وحموه وهنوه وفوه وذو مال ، ورأيت أباه ومررت بأبيه ، وكذا فى البواقى ، وثانيها «كلا» مضافا إلى مضمر ، تقول : جاءنى كلاهما ومررت بكليهما ورأيت كليهما ، وثالثها التثنية والجمع ، تقول : جاءنى مسلمان ومسلمون ورأيت مسلمين ومسلمين ومررت بمسلمين ومسلمين . والقسم الثالث : الاعراب التقديرى ، وهو فى الكلمة التى يكون آخرها ألفا وتكون الحركة التى قبلها فتحة ، فاعراب هذه الكلمة فى الأحوال الثلاثة على صورة واحدة تقول : هذه رحا ورأيت رحا ومررت برحا

أصل الاعراب

المسئلة العشرون : أصل الاعراب أن يكون بالحركة ، لأنا ذكرنا أن الأصل فى الاعراب أن يجعل الأحوال العارضة للفظ دلائل على الأحوال العارضة للمعنى ، والعارض للحرف هو الحركة لا الحرف الثانى ، وأما الصور التى جاء اعرابها بالحروف فذلك للتنبيه على أن هذه الحروف من جنس تلك الحركات

انواع الاسم المعرب

المسئلة الحادية والعشرون : الاسم المعرب ، ويقال له المتمكن ، نوعان : أحدهما : ما يستوفى حركات الاعراب والتنوين ، وهو المنصرف والامكن ، والثانى ما لا يكون كذلك بل يحذف عنه الجر والتنوين ويحرك بالفتح فى موضع الجر إلا إذا أضيف أو دخله لام التعريف ، ويسمى غير المنصرف ، والأسباب المانعة من الصرف تسعة فمتى حصل فى الاسم اثنان منها أو تكرر سبب واحد فيه امتنع من الصرف ، وهى : العلمية ، والتأنيث اللازم لفظا ومعنى ، ووزن الفعل الخاص به أو الغالب عليه ، والوصفية ، والعدل ، والجمع الذى ليس على زنة واحد ، والتركيب ، والعجمة فى الاعلام خاصة ، والالف والنون المضارعتان لألفى التأنيث

سبب منع الصرف

المسئلة الثانية والعشرون : انما صار اجتماع اثنين من هذه التسعة مانعا من الصرف ؛ لأن كل واحد منها فرع ، والفعل فرع عن الاسم ، فاذا حصل فى الاسم سببان من هذه التسعة صار ذلك الاسم شبيها بالفعل فى الفرعية ، وتلك المشابهة تقتضى منع الصرف ، فهذه مقدمات أربع :

المقدمة الأولى فى بيان أن كل واحد من هذه التسعة فرع ، أما بيان أن العلمية فرع فلأن وضع الاسم للشيء لا يمكن إلا بعد صيرورته معلوما ، والشيء فى الأصل لا يكون معلوما ثم يصير معلوما ، وأما أن التأنيث فرع فبيانه تارة بحسب اللفظ وأخرى بحسب المعنى : أما بحسب اللفظ فلأن كل لفظة وضعت لماهية فانها تقع على الذكر من تلك الماهية بلا زيادة وعلى الأنثى بزيادة علامة التأنيث ، وأما بحسب المعنى فلأن الذكر أكمل من الأنثى ، والكامل مقصود بالذات ، والناقص مقصود بالعرض ، وأما أن الوزن الخاص بالفعل أو الغالب عليه فرع فلأن وزن الفعل فرع للفعل ، والفعل فرع للاسم ، وفرع الفرع فرع ، وأما أن الوصف فرع فلأن الوصف فرع عن الموصوف ، وأما أن العدل فرع فلأن العدول عن الشيء إلى غيره مسبوق بوجود ذلك الأصل وفرع عليه ، وأما أن الجمع الذى ليس على زنته واحد فرع فلأن ذلك الوزن فرع على وجود الجمع ، لأنه لا يوجد إلا فيه ، والجمع فرع على الواحد لأن الكثرة فرع على الوحدة ، وفرع الفرع فرع ، وبهذا الطريق يظهر أن التركيب فرع ، وأما أن العجمة فرع فلأن تكلم كل طائفة بلغة أنفسهم أصل وبلغة غيرهم فرع ، وأما أن الألف والنون فى سكران وأمثاله يفيدان الفرعية فلأن الألف والنون زائدان على جوهر الكلمة ، والزائد فرع ، فثبت بما ذكرنا أن هذه الأسباب التسعة توجب الفرعية

المقدمة الثانية : فى بيان أن الفعل فرع ، والدليل عليه أن الفعل عبارة عن اللفظ الدال على وقوع المصدر فى زمان معين ، فوجب كونه فرعا على المصدر

المقدمة الثالثة : أنه لما ثبت ما ذكرناه ثبت أن الاسم الموصوف بأمرين من تلك الأمور التسعة يكون مشابها للفعل فى الفرعية ومخالفا له فى كونه اسما فى ذاته ، والأصل فى الفعل عدم الاعراب كما ذكرنا ، فوجب أن يحصل فى مثل هذا الاسم أثران بحسب كل واحد من الاعتبارين المذكورين ، وطريقه أن يبقى إعرابها من أكثر الوجوه ، ويمنع من اعرابها من بعض الوجوه ، ليتوفر على كل واحد من الاعتبارين ما يليق به

المسئلة الثالثة والعشرون : إنما ظهر هذا الأثر فى منع التنوين والجر لأجل أن التنوين يدل على كمال حال الاسم ، فاذا ضعف الاسم بحسب حصول هذه الفرعية أزيل عنه ما دل على كمال حاله ، وأما الجر فلأن الفعل يحصل فيه الرفع والنصب ، وأما الجر فغير حاصل فيه فلما صارت الأسماء مشابهة للفعل لا جرم سلب عنها الجر الذى هو من خواص الأسماء

المسئلة الرابعة والعشرون : هذه الاسماء بعد أن سلب عنها الجر إما أن تترك ساكنة فى

حال الجر أو تحرك ، والتحريك أولى ، تنبيها على أن المانع من هذه الحركة عرضى لاذاتى ، ثم النصب أول الحركات لأنا رأينا أن النصب حمل على الجر فى التثنية والجمع السالم ، فلزم هنا حمل الجر على النصب تحقيقا للمعاوضة

المسئلة الخامسة والعشرون : اتفقوا على أنه إذا دخل على ما لا ينصرف الألف واللام أو أضيف، انصرف كقوله : مررت بالأحمر ، والمساجد ، وعمركم ، ثم قيل : السبب فيه أن الفعل لاتدخل عليه الألف واللام والاضافة فعند دخولها على الاسم خرج الاسم عن مشابهة الفعل ، قال عبد القاهر : هـذا ضعيف ، لأن هذه الأسماء إنما شابهت الأفعال لما حصل فيها من الوصفية ووزن الفعل ، وهذه المعانى باقية عند دخول الألف واللام والاضافة فيها فبطل قولهم : إنه زالت المشابهة وأيضا فحروف الجر والفاعلية والمفعولية من خواص الاسماء ثم إنها تدخل على الاسماء مع أنها تبقى غير منصرفة ، والجواب عن الأول : أن الاضافة ولام التعريف من خواص الاسماء فاذا حصلتا فى هذه الأسماء فهى وان ضعفت فى الاسمية بسبب كونها مشابهة للفعل إلا أنها قويت بسبب حصول خواص الأسماء فيها ، إذا عرفت هذا فنقول : أصل الاسمية يقتضى قبول الاعراب من كل الوجوه ، إلا أن المشابهة للفعل صارت معارضة للمقتضى ، فاذا صار هـذا المعارض معارضا بشىء آخر ضعف المعارض ، فعاد المقتضى عاملا عمله ، وأما السؤال الثانى فجوابه : أن لام التعريف والاضافة أقوى من الفاعلية والمفعولية ، لأن لام التعريف والاضافة يضادان التنوين ، والضدان متساويان فى القوة فلما كان التنوين دليلا على كمال القوة فكذلك الاضافة وحرف التعريف

المسئلة السادسة والعشرون : لو سميت رجلا بأحمر لم تصرفه ، بالاتفاق ، لاجتماع العلمية ووزن الفعل ، أما إذا نكرته فقال سيبويه : لا أصرفه ، وقال الأخفش : أصرفه . واعلم أن الجمهور يقولون فى تقرير مذهب سيبويه على ما يحكى أن المازنى قال : قلت للاخفش : كيف قلت مررت بنسوة أربع فصرفت مع وجود الصفة ووزن الفعل ؟ قال : لأن أصله الاسمية فقلت : فكذا لاتصرف أحمر اسم رجل إذا نكرته لأن أصله الوصفية ، قال المازنى : فلم يأت الأخفش بمقنع ، وأقول : كلام المازنى ضعيف ، لأن الصرف ثبت على وفق الأصل فى قوله « مررت بنسوة أربع » لأنه يكفى فى عود الشىء إلى حكم الأصل أدنى سبب ، بخلاف المنع من الصرف ، فانه على خلاف الاصل فلا يكفى فيه إلا السبب القوى ، وأقول : الدليل على صحة مذهب سيبويه أنه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير

منصرف ، أما المقدمة الأولى فهى إنمـا تتم بتقرير ثلاثة أشياء : الاول : ثبوت وزن الفعـل وهو ظاهر ، والثانى الوصفية ، والدليل عليه أن العلم إذا نـكر صار معناه الشىء الذى يسمى بذلك الاسم ، فاذا قيل «رب زيد رأيته» كان معناه رب شخص مسمى باسم زيد رأيته ، ومعلوم أن كون الشخص مسمى بذلك الاسم صفة لاذات ، والثالث : أن الوصفية أصلية ، والدليل عليه أن لفظ الأحمر حين كان وصفا كان معناه الاتصاف بالحمرة ، فاذا جعل علمـا ثم نـكر كان معناه كونه مسمى بهذا الاسم ، وكونه كذلك صفة إضافية عارضة له ، فالمفهومان اشتركا فى كون كل واحد منهما صفة الا أن الأول يفيد صفة حقيقية والثانى يفيد صفة إضافية، والقدر المشترك بينهما كونه صفة ، فثبت بمـا ذكرنا أنه حصل فيه وزن الفعـل والوصفية الأصلية فوجب كونه غير منصرف لمـا ذكرناه

فان قيل : يشكل ماذكرتم بالعـلم الذى ما كان وصفا فانه عند التنكير ينصرف مع أنه عند التنكير يفيد الوصفية بالبيان الذى ذكرتم

قلنا إنه وان صار عند التنكير وصفا إلا أن وصفيته ليست أصلية لأنها ما كانت صفة قبل ذلك بخلاف الأحمر فانه كان صفة قبل ذلك ، والشىء الذى يكون فى الحال صفة مع أنه كان قبل ذلك صفة كان أقوى فى الوصفية ممـا لا يكون كذلك ، فظهر الفرق

واحتج الاخفش بأن المقتضى للصرف قائم وهو الاسمية ، والعارض الموجود لا يصح معارضا ، لأنه علم منكر والعلم المنـكر موصوف بوصف كونه منكرا ، والموصوف باق عند وجود الصفة ، فالعلمية قائمة فى هذه الحالة ، والعلمية تنافى الوصفية ، فقد زالت الوصفية فلم يبق سوى وزن الفعل والسبب الواحد لايمنع من الصرف . والجواب : أنا بينا بالدليل العقلى أن العلم إذا جعل منـكرا صار وصفا فى الحقيقة فسقط هذا الـكلام

المسئلة السابعة والعشرون : قال سيبويه : السبب الواحـد لا يمنع الصرف ، خـلافا للـكوفيين ، حجة سيبويه أن المقتضى للصرف قائم ، وهو الاسمية ، والسببان أقوى من الواحد فعند حصول السبب الواحد وجب البقاء على الاصل . وحجة الـكوفيين قولهم المقدم ، وقد قيل أيضا : —

وما كان حصن ولا حابس   يفوقان مرداس فى مجمع

وجوابه أن الرواية الصحيحة فى هذا البيت : يفوقان شيخى فى مجمع

المسئلة الثامنة والعشرون : قال سيبويه : مالا ينصرف يكون فى موضع الجر مفتوحا

واعترضوا عليه بأن الفتح من باب البناء ، وما لا ينصرف غير مبنى ، وجوابه أن الفتح اسم لذات الحركة من غير بيان أنها إعرابية أو بنائية

المسئلة التاسعة والعشرون :— إعراب الأسماء ثلاثة : الرفع ، والنصب ، والجر ، وكل واحد منها علامة على معنى ، فالرفع علم الفاعلية ، والنصب علم المفعولية ، والجر علم الاضافة وأما التوابع فانها فى حركاتها مساوية للمتبوعات

سر لارتفاع الفاعل وانتصاب المفعول

المسئلة الثلاثون :— السبب فى كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا وجوه :-

(الأول) : أن الفاعل واحد ، والمفعول أشياء كثيرة ، لأن الفعل قد يتعدى الى مفعول واحد ، والى مفعولين ، والى ثلاثة ، ثم يتعدى أيضا الى المفعول له ، والى الظرفين ، والى المصدر والحال ، فلما كثرت المفاعيل اختير لها أخف الحركات وهو النصب ، ولما قل الفاعل اختير له أثقل الحركات وهو الرفع ، حتى تقع الزيادة فى العدد مقابلة للزيادة فى المقدار فيحصل الاعتدال

(الثانى) : أن مراتب الموجودات ثلاث : مؤثر لا يتأثر وهو الأقوى ، وهو درجة الفاعل ومتأثر لا يؤثر وهو الأضعف ، وهو درجة المفعول ، وثالث يؤثر باعتبار ويتأثر باعتبار وهو المتوسط ، وهو درجة المضاف اليه ، والحركات أيضا ثلاثة أقواها الضمة وأضعفها الفتحة وأوسطها الكسرة ، فألحقوا كل نوع بشبيهه ، فجعلوا الرفع الذى هو أقوى الحركات للفاعل الذى هو أقوى الاقسام ، والفتح الذى هو أضعف الحركات للمفعول الذى هو أضعف الأقسام والجر الذى هو المتوسط للمضاف اليه الذى هو المتوسط من الأقسام

(الثالث) : الفاعل مقدم على المفعول ؛ لأن الفعل لا يستغنى عن الفاعل ، وقد يستغنى عن المفعول ، فالتلفظ بالفاعل يوجد والنفس قوية ، فلا جرم أعطوه أثقل الحركات عند قوة النفس ، وجعلوا أخف الحركات لما يتلفظ به بعد ذلك

أنواع المرفوعات وأصلها

المسئلة الحادية والثلاثون : المرفوعات سبعة : الفاعل ، والمبتدأ ، وخبره ، واسم كان ، واسم ما ولا المشبهتين بليس ، وخبر ان ، وخبر لا النافية للجنس ، ثم قال الخليل الأصل فى الرفع الفاعل ، والبواقى مشبهة به ، وقال سيبويه : الأصل هو المبتدأ ، والبواقى مشبهة به ، وقال الاخفش : كل واحد منهما أصل بنفسه ، واحتج الخليل بأن جعل الرفع اعرابا للفاعل أولى من جعله اعرابا للمبتدأ ، والأولوية تقتضى الأولية ؛ بيان الأول : أنك اذا قلت ضرب زيد بكر باسكان المهملتين لم يعرف أن الضارب من هو والمضروب من هو أما اذا قلت زيد

قائم » باسكانهما عرفت من نفس اللفظتين أن المبتدا أيهما والخبر أيهما ، فثبت أن افتقار الفاعل الى الاعراب أشد ، فوجب أن يكون الاصل هو . وبيان الثانى أن الرفعية حالة مشتركة بين المبتدأ والخبر ، فلا يكون فيها دلالة على خصوص كونه مبتدأ ولا على خصوص كونه خبرا ، أما لاشك أنه فى الفاعل يدل على خصوص كونه فاعلا ، فثبت أن الرفع حق الفاعل ، إلا أن المبتدأ لما أشبه الفاعل فى كونه مسندا إليه جعل مرفوعا رعاية لحق هذه المشابهة ، وحجة سيبويه : أنا بينا أن الجملة الاسمية مقدمة على الجمل الفعلية ، فاعراب الجملة الاسمية يجب أن يكون مقدما على اعراب الجملة الفعلية ، والجواب : أن الفعل أصل فى الاسناد الى الغير فكانت الجملة الفعلية مقدمة ، وحينئذ يصير هذا الكلام دليلا للخليل

أنواع الفاعيل

المسئلة الثانية والثلاثون : المفاعيل خمسة ، لأن الفاعل لابد له من فعل وهو المصدر ، ولا بد لذلك الفعل من زمان ، ولذلك الفاعل من عرض ، ثم قد يقع ذلك الفعل فى شيء آخر وهو المفعول به ، وفى مكان ، ومع شيء آخر ، فهذا ضبط القول فى هذه المفاعيل . وفيه مباحث عقلية : (أحدها) أن المصدر قد يكون هو نفس المفعول به كقولنا « خلق الله العالم » فان خلق العالم لو كان مغايرا للعالم لكان ذلك المغاير له ان كان قديما لزم من قدمه قدم العالم وذلك ينافى كونه مخلوقا وان كان حادثا افتقر خلقه الى خلق آخر ولزم التسلسل (وثانيها) : أن فعل الله يستغنى عن الزمان ، لأنه لو افتقر إلى زمان وجب أن يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر ولزم التسلسل (وثالثها) : أن فعل الله يستغنى عن العرض ، لأن ذلك العرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا لزم التسلسل ، وهو محال

عامل النصب فى المفعول

المسئلة الثالثة والثلاثون : اختلفوا فى العامل فى نصب المفعول على أربعة أقوال : الأول — وهو قول البصريين — أن الفعل وحده يقتضى رفع الفاعل ونصب المفعول ، والثانى — وهو قول الكوفيين — أن مجموع الفعل والفاعل يقتضى نصب المفعول ، والثالث — وهو قول هشام بن معاوية من الكوفيين — أن العامل هو الفاعل فقط ، والرابع — وهو قول خلف الأحمر من الكوفيين — أن العامل فى الفاعل معنى الفاعلية ، وفى المفعول معنى المفعولية

حجة البصريين أن العامل لابد وأن يكون له تعلق بالمعمول ، وأحد الاسمين لا تعلق له بالآخر ، فلا يكون له فيه عمل البتة ، وإذا سقط لم يبق العمل إلا للفعل

حجة المخالف أن العامل الواحد لا يصدر عنه أثران لما ثبت أن الواحد لا يصدر عنه

الا أثر واحد ، قلنا : ذاك فى الموجبات ، أما فى المعرفات فممنوع

واحتج خلف بأن الفاعلية صفة قائمة بالفاعل ، والمفعولية صفة قائمة بالمفعول ، ولفظ الفعل مباين لهما ، وتعليل الحكم بما يكون حاصلا فى محل الحكم أولى من تعليله بما يكون مباينا له ، وأجيب عنه بأنه معارض بوجه آخر : وهو أن الفعل أمر ظاهر ، وصفة الفاعلية والمفعولية أمر خفى ، وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر أولى من تعليله بالصفة الخفية والله أعلم

الباب السابع

فى اعراب الفعل

اعراب الفعل

اعلم أن قوله (أعوذ) يقتضى إسناد الفعل إلى الفاعل ، فوجب علينا أن نبحث عن هذه المسائل

المسئلة الأولى : إذا قلنا فى النحو فعل وفاعل ، فلا نريد به ما يذكره علماء الأصول لانا نقول « مات زيد » وهو لم يفعل ، ونقول من طريق النحو : مات فعل ، وزيد فاعله ، بل المراد أن الفعل لفظة مفردة دالة على حصول المصدر لشىء غير معين فى زمان غير معين ، فاذا صرحنا بذلك الشىء الذى حصل المصدر له فذاك هو الفاعل ، ومعلوم أن قولنا حصل المصدر له أعم من قولنا حصل بايجاده واختياره كقولنا قام ، أولا باختياره كقولنا مات ، فان قالوا : الفعل كما يحصل فى الفاعل فقد يحصل فى المفعول ، قلنا : ان صيغة الفعل من حيث هى تقتضى حصول ذلك المصدر لشىء ما هو الفاعل ، ولا تقتضى حصوله للمفعول ، بدليل أن الأفعال اللازمة غنية عن المفعول

وجوب تقديم الفعل

المسئلة الثانية : الفعل يجب تقديمه على الفاعل ، لأن الفعل — اثباتا كان أو نفيا يقتضى أمرا ما يكون هو مسندا إليه ، لحصول ماهية الفعل فى الذهن يستلزم حصول شىء يسند الذهن ذلك الفعل إليه ، والمنتقل اليه متأخر بالرتبة عن المنتقل عنه ، فلما وجب كون الفعل مقدما على الفاعل فى الذهن وجب تقدمه عليه فى الذكر ، فان قالوا : لانجد فى العقل فرقا بين قولنا « ضرب زيد » و بين قولنا « زيد ضرب » قلنا : الفرق ظاهر ، لانا اذا قلنا زيد لم يلزم من وقوف الذهن على معنى هذا اللفظ أن يحكم باسناد معنى آخر اليه ، أما اذا فهمنا معنى لفظ ضرب لزم منه حكم الذهن باسناد هذا المفهوم الى شىء ما ، إذا عرفت هذا فنقول : اذا قلنا

« ضرب زيد » فقد حكم الذهن باسناد مفهوم ضرب الى شيء ، ثم يحكم الذهن بان ذلك الشيء هو زيد الذى تقدم ذكره ، فحينئذ قد أخبر عن زيد بانه هو ذلك الشيء الذى أسند الذهن مفهوم ضرب اليه ، وحينئذ يصير قولنا : زيد مخبرا عنه وقولنا ضرب جملة من فعل وفاعل وقعت خبرا عن ذلك المبتدأ

ارتباط الفعل بالفاعل

المسئلة الثالثة : قالوا : الفاعل كالجزء من الفعل ، والمفعول ليس كذلك ، وفى تقريره وجوه : الاول : أنهم قالوا ضربت فاسكنوا لام الفعل لئلا يجتمع أربع متحركات ، وهم يحترزون عن تواليها فى كلمة واحدة ، وأما بقرة فانما احتملوا ذلك فيها لأن التاء زائدة ، واحتملوا ذلك فى المفعول كقولهم ضربك ، وذلك يدل على أنهم اعتقدوا أن الفاعل جزء من الفعل ، وان المفعول منفصل عنه ، الثانى : أنك تقول : الزيدان قاما أظهرت الضمير للفاعل ، وكذلك اذا قلت زيد ضرب وجب أن يكون الفعل مسند الى الضمير المستكن طردا للباب ، والثالث — وهو الوجه العقلى — أن مفهوم قولك ضرب هو أنه حصل الضرب لشيء ما فى زمان مضى ، فذلك الشيء الذى حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك ضرب ، فثبت أن الفاعل جزء من الفعل

الاضمار قبل الذكر

المسئلة الرابعة : الاضمار قبل الذكر على وجوه : أحدها : أن يحصل صورة ومعنى ، كقولك ضرب غلامه زيدا والمشهور أنه لا يجوز لأنك رفعت غلامه بضرب فكان واقعا موقعه والشيء اذا وقع موقعه لم تجز ازالته عنه ، وإذا كان كذلك كانت الهاء فى قولك غلامه ضميرا قبل الذكر ، وأما قول النابغة : —

جزى ربه عنى عدى بن حاتم   جزاء الكلاب العاويات وقد فعل

فجوابه : أن الهاء عائدة إلى مذكور متقدم ، وقال ابن جنى : وأنا أجيز أن تكون الهاء فى قوله ربه عائدة على عدى خلافا للجماعة ، ثم ذكر كلاما طويلا غير ملخص ، وأقول : الأولى فى تقريره أن يقال : الفعل من حيث أنه فعل وان كان غنيا عن المفعول لكن الفعل المتعدى لا يستغنى عن المفعول ، وذلك لأن الفاعل هو المؤثر ، والمفعول هو القابل ، والفعل مفتقر اليهما ولا تقدم لأحدهما على الآخر ، أقصى ما فى الباب ان يقال ان الفاعل مؤثر ، والمؤثر أشرف من القابل ، فالفاعل متقدم على المفعول من هذا الوجه ، لانا بينا ان الفعل المتعدى مفتقر الى المؤثر والى القابل معا ، واذا ثبت هذا فكما جاز تقديم الفاعل على المفعول وجب أيضا جواز تقديم المفعول على الفاعل

القسم الثانى : وهو أن يتقدم المفعول على الفاعل فىالصورة لافى المعنى ، وهو كقولك ضرب غلامه زيد : فغلامه مفعول ، وزيد فاعل ، ومرتبة المفعول بعد مرتبةالفاعل ، إلاأنه وان تقدم فى اللفظ لـكنه متأخر فى المعنى

والقسم الثالث : وهو أن يقع فى المعنى لا فى الصورة ، كقوله تعالى (وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات) فهنا الاضمار قبل الذكر غير حاصل فى الصورة ، لـكنه حاصل فى المعنى ، لأن الفاعل مقدم فى المعنى ، ومتى صرح بتقديمه لزم الاضمار قبل الذكر

اظهار الفاعل واضماره

المسئلة الخامسة . الفاعل قد يكون مظهرا كقولك ضرب زيد ، وقد يكون مضمرا بارزا كقولك ضربت وضربنا ، ومضمرا مستكنا كقولك زيد ضرب ، فتنوى فى ضرب فاعلا وتجعل الجملة خبرا عن زيد ، ومن اضمار الفاعل قولك إذا كان غدا فأتنى ، أى : إذا كان ما نحن عليه غدا

قد يحذف الفعل

المسئلة السادسة : الفعل قد يكون مضمرا ، يقال : من فعل ؟ فتقول : زيد ، والتقدير فعل زيد ، ومنه قوله تعالى (وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) والتقدير وان استجارك أحد من المشركين

التنازع فى العمل

المسئلة السابعة : إذا جاء فعلان معطوفا أحدهما على الآخر وجاء بعدهما اسم صالح لأن يكون معمولا لهما فهذا على قسمين ، لأن الفعلين . اما أن يقتضيا عملين متشابهين ، أو مختلفين وعلى التقديرين فاما أن يكون الاسم المذكور بعدهما واحدا ، أو أكثر فهذه أقسام أربعة

القسم الأول : أن يذكر فعلان يقتضيان عملا واحدا ، ويكون المذكور بعدهما اسما واحدا ، كقولك : قام وقعد زيد ، فزعم الفراء أن الفعلين جميعا عاملان فى زيد ، والمشهور أنه لا يجوز ؛ لأنه يلزم تعليل الحكم الواحد بعلتين ، والأقرب راجح بسبب القرب ، فوجب إحالة الحكم عليه ، وأجاب الفراء بأن تعليل الحكم الواحد بعلتين ممتنع فى المؤثرات ، أما فى المعرفات فجائز ، وأجيب عنه بأن المعرف يوجب المعرفة ، فيعود الأمر الى اجتماع المؤثرين فى الأثر الواحد

القسم الثانى : إذا كان الاسم غير مفرد ، وهو كقولك : قام وقعد أخواك ، فهنا إما أن ترفعه بالفعل الأول ، أو بالفعل الثانى ، فان رفعته بالأول قلت . قام وقعدا أخواك ، لان التقدير قام أخواك وقعدا ، أما إذا أعملت الثانى جعلت فى الفعل الأول ضمير الفاعل ، لان الفعل لا يخلو من فاعل مضمر أو مظهر ، تقول : قاما وقعد أخواك ، وعند البصريين اعمال الثانى أولى ، وعند الـكوفيين اعمال الاول أولى ، حجة البصريين أن اعمالها معا ممتنع ، فلا بد من

اعمال أحدهما ، والقرب مرجح ، فاعمال الأقرب أولى ، وحجة الكوفيين أنا إذا أعملنا الاقرب وجب اسناد الفعل المتقدم الى الضمير ، ويلزم حصول الاضمار قبل الذكر ، وذلك أولى بوجوب الاحتراز عنه

القسم الثالث . ما إذا اقتضى الفعلان تأثيرين متناقضين ، وكان الاسم المذكور بعدهما مفردا ، فيقول البصريون إن اعمال الأقرب أولى ، خلافا للكوفيين ، حجة البصريين وجوه الاول : قوله تعالى (آتونى أفرغ عليه قطرا) فحصل ههنا فعلان كل واحد منهما يقتضى مفعولا : فاما أن يكون الناصب لقوله قطرا هو قوله آتونى أو أفرغ ، والاول باطل ، وإلا صار التقدير آتونى قطرا ، وحينئذ كان يجب أن يقال أفرغه عليه ، ولما لم يكن كذلك علمنا أن الناصب لقوله قطرا هو قوله أفرغ . الثانى : قوله تعالى (هاؤم اقرؤا كتابيه) فلو كان العامل هو الأبعد لقيل هاؤم اقرؤه ، وأجاب الكوفيون عن هذين الدليلين بأنهما يدلان على جواز اعمال الاقرب ، وذلك لا نزاع فيه ، وإنما النزاع فى أنا نجوز اعمال الأبعد ، وأنتم تمنعونه وليس فى الآية ما يدل على المنع . الحجة الثالثة للبصريين أنه يقال : ماجاءنى من أحد ، فالفعل رافع ، والحرف جار ، ثم يرجح الجار لانه هو الاقرب . الحجة الرابعة أن اهمالها وإعمالها لا يجوز ، ولا بد من الترجيح ، والقرب مرجح ، فاعمال الاقرب أولى

واحتج الكوفيون بوجوه : الاول أنا بينا أن الاسم المذكور بعد الفعلين إذا كان مثنى أو مجموعا فاعمال الثانى يوجب فى الاول الاضمار قبل الذكر وانه لا يجوز ، فوجب القول باعمال الاول هناك ، فاذا كان الاسم مفردا وجب أن يكون الامر كذلك طردا للباب ، الثانى : أن الفعل الاول وجد معمولا خاليا عن العائق ، لان الفعل لابد له من مفعول ، والفعل الثانى وجد المعمول بعد أن عمل الاول فيه ، وعمل الاول فيه عائق عن عمل الثانى فيه ومعلوم أن اعمال الخالى عن العائق أولى من اعمال العامل المقرون بالعائق

القسم الرابع : إذا كان الاسم المذكور بعد الفعلين مثنى أو مجموعا فان أعملت الفعل الثانى قلت ضربت وضربنى الزيدان وضربت وضربنى الزيدون ، وإن أعملت الاول قلت ضربت وضربانى الزيدين وضربت وضربونى الزيدين

المسئلة الثامنة : قول امرىء القيس : —

فلو أن ما اسعى لادنى معيشة   كفانى ولم أطلب قليل من المال
ولكنما أسعى لمجد مؤثل   وقد يدرك المجد المؤثل أمثالى

فقوله كفانى ولم أطلب ليسا متوجهين الى شيء واحد ، لأن قوله كفانى موجه الى قليل من المال ، وقوله ولم أطلب غير موجه الى قليل من المال ، والا لصار التقدير فلو أن ما أسعى لادنى معيشة لم أطلب قليلا من المال ، وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فيلزم حينئذ أنه ما سعى لأدنى معيشة ومع ذلك فقد طلب قليلا من المال ، وهذا متناقض ، فثبت أن المعنى ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفانى قليل من المال ولم أطلب الملك ، وعلى هذا التقدير فالفعلان غير موجهين الى شيء واحد ، ولنكتف بهذا القدر من علم العربية قبل الخوض فى التفسير

القسم الثانى من هذا الكتاب المشتمل على تفسير (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) فى المباحث النقلية والعقلية ، وفيه أبواب : —

الباب الأول

في المسائل الفقهية المستنبطة من قولنا (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

وقت قراءة الاستعاذة

المسئلة الأولى : اتفق الأكثرون على أن وقت قراءة الاستعاذ قبل قراءة الفاتحة ، وعن النخعى أنه بعدها ، وهو قول داود الأصفهانى ، وإحدى الروايتين عن ابن سيرين ، وهؤلاء قالوا : الرجل إذا قرأ سورة الفاتحة بتمامها وقال (آمين) فبعد ذلك يقول : أعوذ بالله ، والأولون احتجوا بما روى جبير بن مطعم أن النبي صلى الله عليه وسلم حين افتتح الصلاة قال : الله أكبر كبيرا ثلاث مرات ، والحمد لله كثيرا ثلاث مرات ، وسبحان الله بكرة وأصيلا ثلاث مرات ، ثم قال : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه

واحتج المخالف على صحة قوله بقوله سبحانه (فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) دلت هذه الآية على أن قراءة القرآن شرط ، وذكر الاستعاذة جزاء ، والجزاء متأخر عن الشرط ، فوجب أن تكون الاستعاذة متأخرة عن قراءة القرآن ، ثم قالوا : وهذا موافق لما فى العقل ، لأن من قرأ القرآن فقد استوجب الثواب العظيم ، فلو دخله العجب فى أداء تلك الطاعة سقط ذلك الثواب ، لقوله عليه الصلاة والسلام « ثلاث مهلكات » وذكر منها اعجاب المرء بنفسه ، فلهذا السبب أمره الله سبحانه وتعالى بأن يستعيذ من الشيطان ، لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة القرآن على عمل يحبط ثواب تلك الطاعة

قالوا : ولا يجوز أن يقال : إن المراد من قوله تعالى (فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) أى إذا أردت قراءة القرآن فاستعذ ، كما فى قوله تعالى (إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) والمعنى

إذا أردتم القيام الى الصلاة ، لأنه يقال : ترك الظاهر فى موضع الدليل لا يوجب تركه فى سائر المواضع لغير دليل ،

أما جمهور الفقهاء فقالوا : لا شك أن قوله (فاذا قرأت القرآن فاستعذ) يحتمل أن يكون المراد منه إذا أردت ، وإذا ثبت الاحتمال وجب حمل اللفظ عليه توفيقا بين هذه الآية و بين الخبر الذى رويناه ، ومما يقوى ذلك من المناسبات العقلية ، أن المقصود من الاستعاذة نفى وساوس الشيطان عند القراءة ، قال تعالى : (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان) وإنما أمر تعالى بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا السبب

وأقول : ههنا قول ثالث : وهو أن يقرأ الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الخبر ، وبعدها بمقتضى القرآن ، جمعا بين الدليلين بقدر الامكان

حكم الاستعاذة

المسئلة الثانية : قال عطاء : الاستعاذة واجبة لكل قراءة ، سواء كانت فى الصلاة أو فى غيرها : وقال ابن سيرين : إذا تعوذ الرجل مرة واحدة فى عمره فقد كفى فى إسقاط الوجوب وقال الباقون : إنها غير واجبة

حجة الجمهور أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يعلم الأعرابى الاستعاذة فى جملة أعمال الصلاة ولقائل أن يقول : إن ذلك الخبر غير مشتمل على بيان جملة واجبات الصلاة ، فلا يلزم من عدم ذكر الاستعاذة فيه عدم وجوبها

واحتج عطاء على وجوب الاستعاذة بوجوه : الأول : أنه عليه السلام واظب عليه ، فيكون واجبا لقوله تعالى (واتبعوه)

الثانى : أن قوله تعالى (فاستعذ) أمر ، وهو للوجوب ، ثم إنه يجب القول بوجوبه عند كل القراءات ، لأنه تعالى قال (فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التعليل ، والحكم يتكرر لأجل تكرر العلة

الثالث : أنه تعالى أمر بالاستعاذة لدفع الشر من الشيطان الرجيم ، لأن قوله (فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) مشعر بذلك ، ودفع شر الشيطان واجب ، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، فوجب أن تكون الاستعاذة واجبة

الرابع : أن طريقة الاحتياط توجب الاستعاذة ، فهذا ما لخصناه فى هذه المسئلة

التعوذ فى الصلاة

المسئلة الثالثة : التعوذ مستحب قبل القراءة عند الأكثرين ، وقال مالك لا يتعوذ فى

المكتوبة ويتعوذ فى قيام شهر رمضان ، لنا الآية التى تلوناها ، والخبر الذى رويناه ، وكلاهما يفيد الوجوب ، فان لم يثبت الوجوب فلا أقل من الندب

هل يسر بالتعوذ ويجهر

المسئلة الرابعة : قال الشافعى رضى الله عنه فى الأم : روى أن عبد الله بن عمر لما قرأ أسر بالتعوذ : وعن أبى هريرة أنه جهر به ، ثم قال : فان جهر به جاز ، وان أسر به أيضا جاز وقال فى الاملاء : ويجهر بالتعوذ ، فان أسر لم يضر ، بين أن الجهر عنده أولى ، وأقول: الاستعاذة إنما تقرأ بعد الافتتاح وقبل الفاتحة ، فان ألحقناها بما قبلها لزم الاسرار ، وان ألحقناها بالفاتحة لزم الجهر ، الا أن المشابهة بينها وبين الافتتاح أتم ، لكون كل واحد منهما نافلة عند الفقهاء ، ولأن الجهر كيفية وجودية والاخفاء عبارة عن عدم تلك الكيفية ، والأصل هو العدم

هل يتعوذ فى كل ركعة

المسئلة الخامسة : قال الشافعى رضى الله عنه فى الام : قيل انه يتعوذ فى كل ركعة ، ثم قال : والذى أقوله إنه لا يتعوذ الا فى الركعة الأولى ، وأقول : له أن يحتج عليه بأن الأصل هو العدم ، وما لأجله أمرنا بذكر الاستعاذة هو قوله (فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله) وكلمة إذا لا تفيد العموم ، ولقائل أن يقول . قد ذكرنا أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على العلية ، فيلزم أن يتكرر الحكم بتكرر العلة ، والله أعلم

صيغ الاستعاذة

المسئلة السادسة : أنه تعالى قال فى سورة النحل (فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ، وقال فى سورة أخرى (انه هو السميع العليم) وفى سورة ثالثة (انه سميع عليم) فلهذا السبب اختلف العلماء فقال الشافعى . واجب أن يقول ، أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول أبى حنيفة ، قالوا . لأن هذا النظم موافق لقوله تعالى فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ويوافق أيضا لظاهر الخبر الذى رويناه عن جبير بن مطعم ، وقال أحمد : الاولى أن يقول أعوذ بالله من الشيطان الرجيم إنه هو السميع العليم جمعا بين الآيتين ، وقال بعض أصحابنا الأولى أن يقول : أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ، لأن هذا أيضا جمع بين الآيتين ، وروى البيهقى فى كتاب السنن باسناده عن أبى سعيد الخدرى أنه قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام من الليل كبر ثلاثا وقال : أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ، وقال الثورى والأوزاعى : الأولى أن يقول : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم ، وروى الضحاك عن ابن عباس أن أول ما نزل جبريل على محمد عليه الصلاة والسلام قال : قل يا محمد : أستعيذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ، ثم قال : قل (بسم الله الرحمن الرحيم اقرأ باسم ربك الذى خلق)

وبالجملة فالاستعاذة تطهر القلب عن كل ما يكون مانعا من الاستغراق فى الله ، والتسمية توجه القلب الى هيبة جلال الله ، والله الهادى

هل التعوذ للقراءة أو للصلاة

المسئلة السابعة : التعوذ فى الصلاة لأجل القراءة أم لأجل الصلاة ؟ عند أبى حنيفة ومحمد أنه لأجل القراءة ، وعند أبى يوسف أنه لأجل الصلاة ، و يتفرع على هذا الأصل فرعان : الفرع الأول : أن المؤتم هل يتعوذ خلف الامام أم لا ؟ عندهما لا يتعوذ ؛ لأنه لا يقرأ ، وعنده يتعوذ ، وجه قولهما قوله تعالى (فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) علق الاستعاذة على القراءة ، ولا قراءة على المقتدى ، فلا يتعوذ ، ووجه قول أبى يوسف أن التعوذ لو كان للقراءة لكان يتكرر بتكرر القراءة ، ولما لم يكن كذلك بل كرر بتكرر الصلاة دل على أنها للصلاة لا للقراءة ، الفرع الثانى : إذا افتتح صلاة العيد فقال : سبحانك اللهم وبحمدك هل يقول : أعوذ بالله ثم يكبر أم لا ؟ عندهما أنه يكبر التكبيرات ثم يتعوذ عند القراءة وعند أبى يوسف يقدم التعوذ على التكبيرات

و بقى من مسائل الفاتحة أشياء نذكرها ههنا

السنة فى القراءة

المسئلة الثامنة : السنة أن يقرأ القرآن على الترتيل ، لقوله تعالى (ورتل القرآن ترتيلا) والترتيل هو أن يذكر الحروف والكلمات مبينة ظاهرة ، والفائدة فيه أنه إذا وقعت القراءة على هذا الوجه فهم من نفسه معانى تلك الألفاظ ، وأفهم غيره تلك المعانى ، وإذا قرأها بالسرعة لم يفهم ولم يفهم ، فكان الترتيل أولى ، فقد روى أبو داود باسناده عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «يقال لصاحب القرآن اقرأ وارق ورتل كما كنت ترتل فى الدنيا » قال أبو سليمان الخطابى : جاء فى الأثر أن عدد آى القرآن على عدد درج الجنة ، يقال للقارىء : اقرأ وارق فى الدرج على عدد ما كنت تقرأ من القرآن ، فمن استوفى قراءة جميع آى القرآن استولى على أقصى الجنة

المسئلة التاسعة : إذا قرأ القرآن جهرا فالسنة أن يجيد فى القراءة ، روى أبو داود عن البراء بن عازب قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « زينوا القرآن بأصواتكم »

المسئلة العاشرة : المختار عندنا أن اشتباه الضاد بالظاء لا يبطل الصلاة ، ويدل على أن المشابهة حاصلة بينهما جدا والتمييز عسر ، فوجب أن يسقط التكليف بالفرق ، بيان المشابهة من وجوه : الأول : أنهما من الحروف المجهورة ، والثانى : أنهما من الحروف الرخوة ، والثالث : أنهما من الحروف المطبقة ، والرابع : أن الظاء وان كان مخرجه من بين طرف

اللسان وأطراف الثنايا العليا ومخرج الضاد من أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس إلا أنه حصل فى الضاد انبساط لأجل رخاوتها وبهذا السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء ، والخامس : أن النطق بحرف الضاد مخصوص بالعرب قال عليه الصلاة والسلام : « أنا أفصح من نطق بالضاد » فثبت بما ذكرنا أن المشابهة بين الضاد والظاء شديدة وأن التمييز عسر ، وإذا ثبت هذا فنقول : لو كان هذا الفرق معتبرا لوقع السؤال عنه فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى أزمنة الصحابة ، لا سيما عند دخول العجم فى الاسلام ، فلما لم ينقل وقوع السؤال عن هذه المسئلة البتة علمنا أن التمييز بين هذين الحرفين ليس فى محل التكليف

المسئلة الحادية عشرة . اختلفوا فى أن اللام المغلظة هل هى من اللغات الفصيحة أم لا؟ وبتقدير أن يثبت كونها من اللغات الفصيحة لكنهم اتفقوا على أنه لا يجوز تغليظها حال كونها مكسورة لأن الانتقال من الكسرة إلى التلفظ باللام المغلظة ثقيل على اللسان ، فوجب نفيه عن هذه اللغة

لا تجوز الصلاة بالشاذة

المسئلة الثانية عشرة : اتفقوا على أنه لا يجوز فى الصلاة قراءة القرآن بالوجوه الشاذة مثل قولهم الحمد لله بكسر الدال من الحمد أو بضم اللام من لله ؛ لأن الدليل ينفى جواز القراءة بها مطلقا ، لأنها لو كانت من القرآن لوجب بلوغها فى الشهرة إلى حد التواتر ، ولما لم يكن كذلك علمنا أنها ليست من القرآن ، إلا أنا عدلنا عن هذا الدليل فى جواز القراءة خارج الصلاة فوجب أن تبقى قراءتها فى الصلاة على أصل المنع

المسئلة الثالثة عشرة : اتفق الأكثرون على أن القرآت المشهورة منقولة بالنقل المتواتر وفيه إشكال : وذلك لأنا نقول : هذه القراءات المشهورة إما أن تكون منقولة بالنقل المتواتر أو لا تكون ، فان كان الأول فحينئذ قد ثبت بالنقل المتواتر أن الله تعالى قد خير المكلفين بين هذه القراآت وسوى بينها فى الجواز ، وإذا كان كذلك كان ترجيح بعضها على البعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر ؛ فوجب أن يكون الذاهبون إلى ترجيح البعض على البعض مستوجبين للتفسيق إن لم يلزمهم التكفير ، لكنا نرى أن كل واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع معين من القراءة، ويحمل الناس عليها ويمنعهم من غيرها ، فوجب أن يلزم فى حقهم ما ذكرناه . وأما إن قلنا إن هذه القراءات ماثبتت بالتواتر بل بطريق الآحاد فحينئذ يخرج القرآن عن كونه مفيدا للجزم والقطع واليقين، وذلك باطل بالاجماع، ولقائل أن يجيب عنه فيقول : بعضها متواتر ، ولا خلاف بين الأمة فيه ، وتجويز القراءة بكل واحد منها، وبعضها من باب الآحاد وكون بعض القراءات من باب الآحاد لا يقتضى خروج القرآن بكليته عن كونه قطعيا ، والله أعلم

الباب الثانى

في المباحث العقلية المستنبطة من قولنا (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

اعلم أن الكلام فى هذا الباب يتعلق بأركان خمسة : الاستعاذة ، والمستعيذ : والمستعاذ به والمستعاذ منه ، والشيء الذى لأجله تحصل الاستعاذة

الركن الأول: فى الاستعاذة ، وفيه مسائل

تفسير الاستعاذة

المسئلة الأولى : فى تفسير قولنا : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بحسب اللغة فنقول : قوله «أعوذ» مشتق من العوذ ، وله معنيان : أحدهما : الالتجاء والاستجارة : والثانى : الالتصاق يقال « أطيب اللحم عوذه » وهو ما التصق منه بالعظم ، فعلى الوجه الأول معنى قوله أعوذ بالله أى : ألتجيء إلى رحمة الله تعالى وعصمته ، وعلى الوجه الثانى معناه ألصق نفسى بفضل الله وبرحمته

وأما الشيطان ففيه قولان : الأول أنه مشتق من الشطن ، وهو البعد ، يقال : شطن دارك أى بعد ، فلاجرم سمى كل متمرد من جن وإنس ودابة شيطانا لبعده من الرشاد والسداد، قال الله تعالى (وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الانس والجن) فجعل من الانس شياطين ، وركب عمر برذونا فطفق يتبختر به فجعل يضربه فلايزداد إلا تبخترا فنزل عنه وقال : ما حملتمونى الا على شيطان. والقول الثانى أن الشيطان مأخوذ من قوله شاط يشيط إذا بطل ، ولما كان كل متمرد كالباطل فى نفسه بسبب كونه مبطلا لوجوه مصالح نفسه سمى شيطانا

وأما الرجيم فمعناه المرجوم ، فهو فعيل بمعنى مفعول . كقولهم : كف خضيب أى مخضوب ورجل لعين ، أى ملعون ، ثم فى كونه مرجوما وجهان : الأول : أن كونه مرجوما كونه ملعونا من قبل الله تعالى ، قال الله تعالى (اخرج منها فانك رجيم) واللعن يسمى رجما ، وحكى الله تعالى عن والد إبراهيم عليه السلام أنه قال له (لئن لم تنته لارجمنك) قيل عنى به الرجم بالقول ، وحكى الله تعالى عن قوم نوح أنهم قالوا (لئن لم تنته يانوح لتكونن من المرجومين) وفى سورة يس (لئن لم تنتهوا لنرجمنكم) والوجه الثانى أن الشيطان إنما وصف بكونه مرجوما لأنه تعالى أمر الملائكة برمى الشياطين بالشهب والثواقب طردا لهم من السموات ، ثم وصف بذلك كل شرير متمرد

وأما قوله (إن الله هو السميع العيم) ففيه وجهان: الأول: أن الغرض من الاستعاذة الاحتراز من شر الوسوسة ومعلوم أن الوسوسة كأنها حروف خفية فى قلب الانسان، ولا يطلع عليها أحد، فكأن العبد يقول: يامن هو على هذه الصفة التى يسمع بها كل مسموع، ويعلم كل سر خفى أنت تسمع وسوسة الشيطان وتعلم غرضه فيها، وأنت القادر على دفعها عنى، فادفعها عنى بفضلك؛ فلهذا السبب كان ذكر السميع العليم أولى بهذا الموضع من سائر الأذكار، الثانى: أنه إنما تعين هذا الذكر بهذا الموضع اقتداء بلفظ القرآن، وهو قوله تعالى (وإما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم) وقال فى حم السجدة (انه هو السميع العليم)

المسئلة الثانية: فى البحث العقلى عن ماهية الاستعاذة. اعلم أن الاستعاذة لا تتم الا بعلم وحال وعمل، أما العلم فهو كون العبد عالما بكونه عاجزا عن جلب المنافع الدينية والدنيوية وعن دفع جميع المضار الدينية والدنيوية، وان الله تعالى قادر على إيجاد جميع المنافع الدينية والدنيوية وعلى دفع جميع المضار الدينية والدنيوية قدرة لا يقدر أحد سواه على دفعها عنه، فاذا حصل هذا العلم فى القلب تولد عن هذا العلم حصول حالة فى القلب، وهى انكسار وتواضع ويعبر عن تلك الحالة بالتضرع إلى الله تعالى والخضوع له، ثم إن حصول تلك الحالة فى القلب يوجب حصول صفة أخرى فى القلب وصفة فى اللسان، أما الصفة الحاصلة فى القلب فهى أن يصير العبد مريدا لأن يصونه الله تعالى عن الآفات ويخصه بافاضة الخيرات والحسنات وأما الصفة التى فى اللسان فهى أن يصير العبد طالبا لهذا المعنى بلسانه من الله تعالى، وذلك الطلب هو الاستعاذة، وهو قوله (أعوذ بالله) إذا عرفت ماذكرنا يظهر لك أن الركن الأعظم فى الاستعاذة هو علمه بالله، وعلمه بنفسه. أما علمه بالله فهو أن يعلم كونه سبحانه وتعالى عالما بجميع المعلومات، فانه لو لم يكن الأمر كذلك لجاز أن لا يكون الله عالما به ولا بأحواله، فعلى هذا التقدير تكون الاستعاذة به عبثا، ولا بد وأن يعلم كونه قادرا على جميع الممكنات والا فربما كان عاجزا عن تحصيل مراد العبد، ولا بد أن يعلم أيضا كونه جوادا مطلقا، إذ لو كان البخل عليه جائزا لما كان فى الاستعاذة فائدة، ولا بد أيضا وأن يعلم أنه لا يقدر أحد سوى الله تعالى على أن يعينه على مقاصده، إذ لو جاز أن يكون غير الله يعينه على مقاصده لم تكن الرغبة قوية فى الاستعاذة بالله، وذلك لا يتم إلا بالتوحيد المطلق وأعنى بالتوحيد المطلق أن يعلم أن مدبر العالم واحد، وأن يعلم أيضا أن العبد غير مستقل بأفعال نفسه، إذ لو كان مستقلا بأفعال نفسه لم يكن فى الاستعاذة بالغير فائدة، فثبت بما ذكرنا أن العبد ما لم يعرف

عزة الربوبية وذلة العبودية لا يصح منه أن يقول (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) ومن الناس من يقول : لا حاجة فى هذا الذكر الى العلم بهذه المقدمات ، بل الانسان إذا جوز كون الأمر كذلك حسن منه أن يقول : أعوذ بالله على سبيل الاجمال ، وهذا ضعيف جدا لأن إبراهيم عليه السلام عاب أباه فى قوله (لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا) فبتقدير أن لا يكون الاله عالما بكل المعلومات قادرا على جميع المقدورات كان سؤاله سؤالا لمن لا يسمع ولا يبصر ، وكان داخلا تحت ما جعله إبراهيم عليه السلام عيبا على أبيه ، وأما علم العبد بحال نفسه فلا بد وأن يعلم عجزه وقصوره عن رعاية مصالح نفسه على سبيل التمام ، وأن يعلم أيضا أنه بتقدير أن يعلم تلك المصالح بحسب الكيفية والكمية لكنه لا يمكنه تحصيلها عند عدمها ولا ابقاؤها عند وجودها ، إذا عرفت هذا فنقول : إنه إذا حصلت هذه العلوم فى قلب العبد وصار مشاهدا لها متيقنا فيها وجب أن يحصل فى قلبه تلك الحالة المسماة بالانكسار والخضوع ، وحينئذ يحصل فى قلبه الطلب ، وفى لسانه اللفظ الدال على ذلك الطلب ، وذلك هو قوله (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) والذى يدل على كون الانسان عاجزا عن تحصيل مصالح نفسه فى الدنيا والآخرة أن الصادر عن الانسان إما العمل واما العلم ، وهو فى كلا البابين فى الحقيقة فى غاية العجز ، أما العلم فما أشد الحاجة فى تحصيله إلى الاستعاذة بالله ، وفى الاحتراز عن حصول ضده الى الاستعاذة بالله ، ويدل عليه وجوه

الحجة الأولى : أنا كم رأينا من الاكياس المحققين بقوا فى شبهة واحدة طول عمرهم ، ولم يعرفوا الجواب عنها، بل أصروا عليها وظنوها علما يقينيا وبرهانا جليا ، ثم بعد انقضاء أعمارهم جاء بعدهم من تنبه لوجه الغلط فيها وأظهر للناس وجه فسادها ، وإذا جاز ذلك على بعض الناس جاز على الكل مثله ، ولولا هذا السبب لما وقع بين أهل العلم اختلاف فى الأديان والمذاهب، وإذا كان الأمر كذلك فلولا اعانة الله وفضله وارشاده والا فمن ذا الذى يتخلص بسفينة فكره من أمواج الضلالات ودياجى الظلمات ؟

الحجة الثانية : أن كل أحد إنما يقصد أن يحصل له الدين الحق والاعتقاد الصحيح ، وإن أحدا لا يرضى لنفسه بالجهل والكفر ، فلو كان الأمر بحسب سعيه وارادته لوجب كون الكل محقين صادقين ، وحيث لم يكن الامر كذلك بل نجد المحقين فى جنب المبطلين كالشعرة البيضاء فى جلد ثور أسود علمنا أنه لا خلاص من ظلمات الضلالات إلا باعانة إله الأرض والسموات

الحجة الثالثة : أن القضية التى توقف الانسان فى صحتها وفسادها فانه لا سبيل له إلى الجزم بها إلا إذا دخل فيما بينهما الحد الأوسط فنقول : ذلك الحد الأوسط إن كان حاضرا فى عقله كان القياس منعقدا والنتيجة لازمة ، فحينئذ لا يكون العقل متوقفا فى تلك القضية بل يكون جازما بها ؛ وقد فرضناه متوقفا فيها، هذا خلف ، وأما إن قلنا إن ذلك الحد الأوسط غير حاضر فى عقله فهل يمكنه طلبه ؟ أولا يمكنه طلبه ؟ والأول باطل ؛ لأنه ان كان لا يعرفه بعينه فكيف يطلبه ؟ لأن طلب الشىء بعينه إنما يمكن بعد الشعور به ، وان كان يعرفه بعينه فالعلم به حاضر فى ذهنه فكيف يطلب تحصيل الحاصل ؟ وأما ان كان لا يمكنه طلبه فحينئذ يكون عاجزا عن تحصيل الطريق الذى يتخلص به من ذلك التوقف ويخرج من ظلمة تلك الحيرة ، وهذا يدل على كون العبد فى غاية الحيرة والدهشة

الحجة الرابعة : أنه تعالى قال لرسوله عليه الصلاة والسلام (وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين) فهذه الاستعاذة مطلقة غير مقيدة بحالة مخصوصة ، فهذا بيان كمال عجز العبد عن تحصيل العقائد والعلوم ، وأما عجز العبد عن الأعمال الظاهرة التى يجر بها النفع إلى نفسه ويدفع بها الضرر عن نفسه فهذا أيضا كذلك ويدل عليه وجوه : الأول : أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن هذا البدن يشبه الجحيم وانكشف لهم أنه جلس على باب هذا الجحيم تسعة عشر نوعا من الزبانية ، وهى الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة ، والشهوة ، والغضب ، والقوى الطبيعية السبع ، وكل واحد من هذه التسعة عشر فهو واحد بحسب الجنس ، الا أنه يدخل تحت كل واحد منها أعداد لا نهاية لها بحسب الشخص والعدد ، واعتبر ذلك بالقوة الباصرة ؛ فان الأشياء التى تقوى القوة الباصرة على ادراكها أمور غير متناهية ، ويحصل من ابصار كل واحد منها أثر خاص فى القلب ، وذلك الأثر يجر القلب من أوج عالم الروحانيات الى حضيض عالم الجسمانيات ، واذا عرفت هذا ظهر أن مع كثرة هذه العوائق والعلائق أنه لا خلاص للقلب من هذه الظلمات الا باعانة الله تعالى واغاثته ، ولما ثبت أنه لا نهاية لجهات نقصانات العبد ولا نهاية لكمال رحمة الله وقدرته وحكمته ثبت أن الاستعاذة بالله واجبة فى كل الأوقات ؛ فلهذا السبب يجب علينا فى أول كل قول وعمل ومبدأ كل لفظة ولحظة أن نقول (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

الحجة الخامسة : أن اللذات الحاصلة فى هذه الحياة العاجلة قسمان : أحدهما : اللذات الحسية والثانى : اللذات الخيالية ، وهى لذة الرياسة ، وفى كل واحد من هذين القسمين الانسان اذا لم يكن يمارس تحصيل تلك اللذات ولم يزاولها لم يكن له شعور بها ، واذا كان عديم الشعور

بها كان قليل الرغبة فيها ، ثم إذا مارسها ووقف عليها التذ بها ، وإذا حصل الالتذاذ بهاقويت رغبته فيها ، وكلما اجتهد الانسان حتى وصل الى مقام آخر فى تحصيل اللذات والطيبات وصل فى شدة الرغبة وقوة الحرص الى مقام آخر أعلى مما كان قبل ذلك ، فالحاصل أن الانسان كلما كان أكثر فوزا بالمطالب كان أعظم حرصا وأشد رغبة فى تحصيل الزائد عليها ، واذا كان لا نهاية لمراتب الكمالات فكذلك لانهاية لدرجات الحرص ، وكما أنه لم يمكن تحصيل الكمالات التى لا نهاية لها فكذلك لا يمكن ازالة ألم الشوق والحرص عن القلب ، فثبت أن هذا مرض لا قدرة للعبد على علاجه ، ووجب الرجوع فيه الى الرحيم الكريم الناصر لعباده فيقال : (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

الحجة السادسة : فى تقرير ماذكرناه قوله تعالى (إياك نعبدو إياك نستعين) وقوله (واستعينوا بالصبر والصلاة) وقول موسى لقومه (استعينوا بالله واصبروا إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده ، والعاقبة للمتقين) وفى بعض الكتب الالهية « إن الله تعالى يقول : وعزتى وجلالى ، لأقطعن أمل كل مؤمل غيرى باليأس ، ولألبسنه ثوب المــــذلة عند النـاس ، ولأخيبنه من قربى ، ولأبعدنه من وصلى ، ولأجعلنه متفكرا حيران يؤمل غيرى فى الشدائد والشدائد بيدى ، وأنا الحى القيوم ، ويرجو غيرى و يطرق بالفكر أبواب غيرى وبيدى مفاتيح الأبواب وهى مغلقة وبابى مفتوح لمن دعانى »

مذهب الجبرية فى الاستعاذة

المسئلة الثالثة : فى أن الاستعاذة كيف تصح على مذهب أهل الجبر ومذهب القدرية قالت المعتزلة : قوله (أعوذ بالله) يبطل القول بالجبر من وجوه : -

الأول : أن قوله (أعوذ بالله) اعتراف بكون العبد فاعلا لتلك الاستعاذة ، ولو كان خالق الاعمال هو الله تعالى لامتنع كون العبد فاعلا لأن تحصيل الحاصل محال ، وأيضا فاذا خلقه الله فى العبد امتنع دفعه ، و إذا لم يخلقه الله فيه امتنع تحصيله ، فثبت أن قوله (أعوذ بالله) اعتراف بكون العبد موجدا لأفعال نفسه

والثانى : أن الاستعاذة إنما تحسن من الله تعالى إذا لم يكن الله تعالى خالقا للامور التى منها يستعاذ ، أما إذا كان الفاعل لها هو الله تعالى امتنع أن يستعاذ بالله منها لأن على هذا التقدير يصير كأن العبد استعاذ بالله من الله فى عين ما يفعله الله

والثالث : أن الاستعاذة بالله من المعاصى تدل على أن العبد غير راض بها ، ولو كانت المعاصى تحصل بتخليق الله تعالى وقضائه وحكمه وجب على العبد كونه راضيا بها ؛ لما ثبت بالاجماع

أن الرضا بقضاء الله واجب

والرابع : أن الاستعاذة بالله من الشيطان إنما تعقل وتحسن لو كانت تلك الوسوسة فعلا للشيطان ، أما اذا كانت فعلا لله ولم يكن للشيطان فى وجودها أثر البتة فكيف يستعاذ من شر الشيطان ، بل الواجب أن يستعاذ على هذا التقدير من شر الله تعالى ، لأنه لا شر الا من قبله

الخامس : أن الشيطان يقول اذا كنت ما فعلت شيئا أصلا وأنت يا إله الخلق علمت صدور الوسوسة عنى ولا قدرة لى على مخالفة قدرتك وحكمت بها على ولا قدرة لى على مخالفة حكمك ثم قلت (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) وقلت (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقلت (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) فمع هذه الأعذار الظاهرة والأسباب القوية كيف يجوز فى حكمتك ورحمتك أن تذمنى وتلعننى ؟

السادس : جعلتنى مرجوما ملعونا بسبب جرم صدر منى أولا بسبب جرم صدر منى ؟ فان كان الأول فقد بطل الجبر ، وإن كان الثانى فهذا محض الظلم ، وأنت قلت (وما الله يريد ظلما للعباد) فكيف يليق هذا بك ؟

فان قال قائل : هذه الاشكالات إنما تلزم على قول من يقول بالجبر ، وأنا لا أقول بالجبر ، ولا بالقدر ، بل أقول : الحق حالة متوسطة بين الجبر والقدر ، وهو الكسب

فنقول : هذا ضعيف ، لأنه اما أن يكون لقدرة العبد أثر فى الفعل على سبيل الاستقلال أولا يكون ، فان كان الأول فهو تمام القول بالاعتزال ، وان كان الثانى فهو الجبر المحض ، والسؤالات المذكورة واردة على هذا القول ، فكيف يعقل حصول الواسطة

قال أهل السنة والجماعة أما الاشكالات التى ألزمتموها علينا فهى بأسرها واردة عليكم من وجهين :—

الأول : أن قدرة العبد إما أن تكون معينة لأحد الطرفين ، أو كانت صالحة للطرفين معا ، فان كان الأول فالجبر لازم ، وإن كان الثانى فرجحان أحد الطرفين على الآخر إما أن يتوقف على المرجح ، أولا يتوقف ، فان كان الأول ففاعل ذلك المرجح إن كان هو العبد عاد التقسيم الأول فيه ، وإن كان هو الله تعالى فعندما يفعل ذلك المرجح يصير الفعل واجب الوقوع ، وعند ما لا يفعله يصير الفعل ممتنع الوقوع ، وحينئذ يلزمكم كل ما ذكرتموه ، وأما الثانى — وهو أن يقال : إن رجحان أحد الطرفين على الآخر لا يتوقف على مرجح فهذا باطل لوجهين : الأول : أنه لو جاز ذلك لبطل الاستدلال بترجيح أحد طرفى الممكن على

الآخر على وجود المرجح ، والثانى : أن على هـذا التقدير يكون ذلك الرجحان واقعا على سبيل الاتفاق ، ولا يكون صادرا عن العبد ، وإذا كان الأمر كذلك فقد عاد الجبر المحض ، فثبت بهذا البيان أن كل ما أوردتموه علينا فهو وارد عليكم

الوجه الثانى فى السؤال : أنكم سلتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ، ووقوع الشىء على خلاف علمه يقتضى انقلاب علمه جهلا ، وذلك محال ، والمفضى إلى المحال محال ، فكان كل ما أوردتموه علينا فى القضاء والقدر لازما عليكم فى العلم لزوما لا جواب عنه

الاستعاذة تبطل قول القدرية

ثم قال أهل السنة والجماعة . قوله (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) يبطل القول بالقدر من وجوه :

الأول : أن المطلوب من قولك (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) إما أن يكون هو أن يمنع الله الشيطان من عمل الوسوسة منعا بالنهى والتحذير ، أو على سبيل القهر والجبر : أما الأول فقد فعله ، ولما فعله كان طلبه من الله محالا ، لأن تحصيل الحاصل محال ، وأما الثانى فهو غير جائز لأن الالجاء ينافى كون الشياطين مكلفين ، وقد ثبت كونهم مكلفين . أجابت المعتزلة عنه فقالوا : المطلوب بالاستعاذة فعل الألطاف التى تدعو المكلف إلى فعل الحسن وترك القبيح ، لا يقال : فتلك الألطاف فعل الله بأسرها فما الفائدة فى الطلب ؛ لانا نقول : إن من الألطاف ما لا يحسن فعله الا عند هذا الدعاء . فلولم يتقدم هـذا الدعاء لم يحسن فعله . أجاب أهل السنة عن هـذا السؤال بأن فعل تلك الألطاف إما أن يكون له أثر فى ترجيح جانب الفعل على جانب الترك ، أو لا أثر فيه ، فان كان الأول فعند حصول الترجيح يصير الفعل واجب الوقوع ، والدليل عليه أن عند حصول رجحان جانب الوجود لو حصل العدم فحينئذ يلزم أن يحصل عند رجحان جانب الوجود رجحان جانب العدم ، وهو جمع بين النقيضين ، وهو محال ، فثبت أن عند حصول الرجحان يحصل الوجوب ، وذلك يبطل القول بالاعتزال ، وأما أن لم يحصل بحسب فعل تلك الألطاف رجحان طرف الوجود لم يكن لفعلها البتة أثر ، فيكون فعلها عبثا محضا ، وذلك فى حق الله تعالى محال

الوجه الثانى : أن يقال : إن الله تعالى إما أن يكون مريدا لصلاح حال العبد ، أو لا يكون ، فان كان الحق هو الأول فالشيطان إما أن يتوقع منه إفساد العبد ، أو لا يتوقع ، فان توقع منه إفساد العبد مع ان الله تعالى مريد إصلاح حال العبد فلم خلقه ولم سلطه على العبد ؟ وأما إن كان لا يتوقع من الشيطان إفساد العبد فأى حاجة للعبد إلى الاستعاذة منه ؟ وأما

إذا قيل : إن الله تعالى لا يريد ما هو صلاح حال العبد فالاستعاذة بالله كيف تفيد الاعتصام من شر الشيطان

الوجه الثالث : أن الشيطان إما أن يكون مجبورا على فعل الشر ، أو يكون قادرا على فعل الشر والخير معا ، فان كان الأول فقد أجبره الله على الشر ، وذلك يقدح فى قولهم : إنه تعالى لا يريد إلا الصلاح والخير ، وان كان الثانى — وهو أنه قادر على فعل الشر والخير — فهنا يمتنع أن يترجح فعل الخير على فعل الشر إلا بمرجح ، وذلك المرجح يكون من الله تعالى ، وإذا كان كذلك فأى فائدة فى الاستعاذة

الوجه الرابع : هب أن البشر إنما وقعوا فى المعاصى بسبب وسوسة الشيطان ، فالشيطان كيف وقع فى المعاصى ؟ فان قلنا إنه وقع فيها بوسوسة شيطان آخر لزم التسلسل ، وإن قلنا وقع الشيطان فى المعاصى لا لأجل شيطان آخر فلم لا يجوز مثله فى البشر ؟ وعلى هذا التقدير فلا فائدة فى الاستعاذة من الشيطان ، وإن قلنا إنه تعالى سلط الشيطان على البشر ولم يسلط على الشيطان شيطانا آخر فهذا حيف على البشر ، وتخصيص له بمزيد الثقل والاضرار وذلك ينافى كون الاله رحيما ناصرا لعباده

الوجه الخامس : أن الفعل المستعاذ منه إن كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع ، فلا فائدة فى الاستعاذة منه ، وإن كان غير معلوم الوقوع كان ممتنع الوقوع ، فلا فائدة فى الاستعاذة منه

واعلم أن هذه المناظرة تدل على أنه لا حقيقة لقوله (أعوذ بالله) إلا أن ينكشف للعبد أن الكل من الله وبالله ، وحاصل الكلام فيه ما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم : «أعوذ برضاك من سخطك ، وأعوذ بعفوك من غضبك ، وأعوذ بك منك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»

المستعاذ به

الركن الثانى المستعاذ به : واعلم أن هذا ورد فى القرآن والأخبار على وجهين : أحدهما أن يقال (أعوذ بالله) والثانى أن يقال (أعوذ بكلمات الله) أما قوله أعوذ بالله فبيانه انما يتم بالبحث عن لفظة الله وسيأتى ذلك فى تفسير بسم الله وأما قوله (أعوذ بكلمات الله التامات) فاعلم أن المراد بكلمات الله هو قوله تعالى (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) والمراد من قوله « كن » نفاذ قدرته فى الممكنات ، وسريان مشيئته فى الكائنات ، بحيث يمتنع أن يعرض له عائق ومانع ، ولا شك أنه لا تحسن الاستعاذة بالله إلا لكونه موصوفا بتلك القدرة القاهرة والمشيئة النافذة ، وأيضا فالجسمانيات لا يكون حدوثها إلا على سبيل الحركة ، والخروج

من القوة إلى الفعل يسيرا يسيرا ، وأما الروحانيات فانما يحصل تكونها وخروجها إلى الفعل دفعة ، ومتى كان الأمر كذلك كان حدوثها شبيها بحدوث الحرف الذى لا يوجد إلا فى الآن الذى لا ينقسم ، فلهذه المشابهة سميت نفاذ قدرته بالكلمة ، وأيضا ثبت فى علم المعقولات أن عالم الأرواح مستول على عالم الأجسام ، وانما هى المدبرات لأمور هذا العالم كما قال تعالى (فالمدبرات أمرا) فقوله (أعوذ بكلمات الله التامات) استعاذة من الأرواح البشرية بالأرواح العالية المقدسة الطاهرة الطيبة فى دفع شرور الأرواح الخبيثة الظلمانية الكدرة ، فالمراد بكلمات الله التامات تلك الأرواح العالية الطاهرة

ثم ههنا دقيقة ، وهى أن قوله (أعوذ بكلمات الله التامات) إنما يحسن ذكره إذا كان قد بقى فى نظره التفات إلى غير الله ، وأما إذا تغلغل فى بحر التوحيد ، وتوغل فى قعر الحقائق وصار بحيث لا يرى فى الوجود أحدا إلا الله تعالى ، لم يستعذ إلا بالله ، ولم يلتجىء الا الى الله ، ولم يعول الا على الله ، فلا جرم يقول (أعوذ بالله) و (أعوذ من الله بالله) كما قال عليه السلام « وأعوذ بك منك » واعلم أن فى هذا المقام يكون العبد مشتغلا أيضا بغير الله لأن الاستعاذة لا بد وأن تكون لطلب أو لهرب ، وذلك اشتغال بغير الله تعالى ، فاذا ترقى العبد عن هذا المقام وفنى عن نفسه وفنى أيضا عن فنائه عن نفسه فهنا يترقى عن مقام قوله أعوذ بالله و يصير مستغرقا فى نور قوله (بسم الله) ألا ترى أنه عليه السلام لما قال « وأعوذ بك منك » ترقى عن هذا المقام فقال « أنت كما أثنيت على نفسك »

المستعيذ

الركن الثالث من أركان هذا الباب المستعيذ : واعلم أن قوله (أعوذ بالله) أمر منه لعباده أن يقولوا ذلك ، وهذا غير مختص بشخص معين ، فهو أمر على سبيل العموم ، لأنه تعالى حكى ذلك عن الأنبياء والأولياء ، وذلك يدل على أن كل مخلوق يجب أن يكون مستعيذا بالله ، فالأول : أنه تعالى حكى عن نوح عليه السلام أنه قال (رب انى أعوذ بك أن أسألك ما ليس لى به علم) فعند هذا أعطاه الله خلعتين ، السلام والبركات ، وهو قوله تعالى (قيل يانوح اهبط بسلام مناوبركات عليك) والثانى : حكى عن يوسف عليه السلام أن المرأة لما راودته قال (معاذ الله انه ربى أحسن مثواى) فاعطاه الله تعالى خلعتين صرف السوء والفحشاء حيث قال (لنصرف عنه السوء والفحشاء) والثالث : قيل له (خذ أحدنا مكانه)فقال (معاذ الله أن نأخذ الا من وجدنا متاعنا عنده) فأكرمه الله تعالى بقوله (ورفع أبويه على العرش وخروا له سجدا) الرابع حكى الله عن موسى عليه السلام أنه لما أمر قومه بذبح البقرة

قال قومه (أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) فأعطاه الله خلعتين إزالة التهمة وإحياء القتيل فقال (فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحي الله الموتى ويريكم آياته) الخامس أن القوم لما خوفوه بالقتل قال (وإنى عذت بربى وربكم أن ترجمون) وقال فى آية أخرى (إنى عذت بربى وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب) فأعطاه الله تعالى مراده فافنى عدوهم وأورثهم أرضهم وديارهم ، والسادس : أن أم مريم قالت (وانى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم) فوجدت الخلعة والقبول وهو قوله (فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا حسنا) والسابع : أن مريم عليها السلام لما رأت جبريل فى صورة بشر يقصدها فى الخلوة (قالت انى أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا) فوجدت نعمتين ولدا من غير أب وتنزيه الله إياها بلسان ذلك الولد عن السوء وهو قوله (انى عبد الله) الثامن : أن الله تعالى أمر محمدا عليه الصلاة والسلام بالاستعاذة مرة بعد أخرى فقال (وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين ، وأعوذ بك رب أن يحضرون) وقال (قل أعوذ برب الفلق) و (قل أعوذ برب الناس) والتاسع : قال فى سورة الاعراف (خذ العفو وأمر بالمعروف وأعرض عن الجاهلين وإما ينزغنك الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم) وقال فى حم السجدة (ادفع بالتى هى أحسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم) إلى أن قال (واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه هو السميع العليم) فهذه الآيات دالة على أن الانبياء عليهم السلام كانوا أبدا فى الاستعاذة من شر شياطين الانس والجن

وأما الأخبار فكثيرة : الخبر الأول : عن معاذ بن جبل قال : استب رجلان عند النبى صلى الله عليه وسلم وأغرقا فيه : فقال عليه السلام «انى لأعلم كلمة لو قالاها لذهب عنهما ذلك ، وهى قوله «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم» وأقول هذا المعنى مقرر فى العقل من وجوه : الاول : أن الانسان يعلم أن علمه بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل جدا ، وأنه إنما يمكنه أن يعرف ذلك القليل بمدد العقل ، وعند الغضب يزول العقل ، فكل ما يفعله ويقوله لم يكن على القانون الجيد ، فاذا استحضر فى عقله هذا صار هذا المعنى مانعا له عن الاقدام على تلك الافعال وتلك الاقوال ، وحاملا له على أن يرجع إلى الله تعالى فى تحصيل الخيرات ودفع الآفات ، فلا جرم يقول أعوذ بالله . الثانى : أن الانسان غير عالم قطعا بأن الحق من جانبه ولا من جانب خصمه ، فاذا علم ذلك يقول : أفوض هذه الواقعة الى الله تعالى ، فاذا كان الحق من جانبى فالله يستوفيه من خصمى ، وان كان الحق من جانب خصمى فالأولى أن لا أظلمه ،

وعند هذا يفوض تلك الحكومة الى الله ويقول أعوذ بالله . الثالث : أن الانسان انما يغضب اذا أحس من نفسه بفرط قوة وشدة بواسطتها يقوى على قهر الخصم ، فاذا استحضر فى عقله أن إله العالم أقوى وأقدر منى ثم إنى عصيته مرات وكرات وأنه بفضله تجاوز عنى، فالأولى لى أن أتجاوز عن هذا المغضوب عليه ، فاذا أحضر فى عقله هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال أعوذ بالله ، وكل هذه المعانى مستنبطة من قوله تعالى (إن الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون) والمعنى أنه اذا تذكر هذه الأسرار والمعانى أبصر طريق الرشد فترك المراء والدفاع ورضى بقضاء الله تعالى

والخبر الثانى : وروى معقل بن يسار رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « من قال حين يصبح ثلاث مرات أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، وقرأ ثلاث آيات من آخر سورة الحشر ، وكل الله به سبعين ألف ملك يصلون عليه حتى يمسى ، فان مات فى ذلك اليوم مات شهيدا ، ومن قالها حين يمسى كان بتلك المنزلة »

قلت : وتقريره من جانب العقل أن قوله (أعوذ بالله) مشاهدة لكمال عجز النفس وغاية قصورها ، والآيات الثلاث من آخر سورة الحشر مشاهدة لكمال الله وجلاله وعظمته ، وكمال الحال فى مقام العبودية لا يحصل الا بهذين المقامين

الخبر الثالث : روى أنس عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « من استعاذ فى اليوم عشر مرات وكل الله تعالى به ملكا يذود عنه الشيطان»

قلت : والسبب فيه أنه لما قال (أعوذ بالله) وعرف معناه عرف منه نقصان قدرته ونقصان علمه ، واذا عرف ذلك من نفسه لم يلتفت الى ما تأمره به النفس ، ولم يقدم على الأعمال التى تدعوه نفسه اليها ، والشيطان الأكبر هو النفس ، فثبت أن قراءة هذه الكلمة تذود الشيطان عن الانسان

والخبر الرابع : عن خولة بنت حكيم عن النبى عليه الصلاة والسلام أنه قال « من نزل منزلا فقال أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق لم يضره شىء حتى يرتحل من ذلك المنزل»

قلت : والسبب فيه أنه ثبت فى العلوم العقلية أن كثرة الأشخاص الروحانية فوق كثرة الأشخاص الجسمانية ، وأن السموات مملوءة من الأرواح الطاهرة ، كما قال عليه الصلاة والسلام « أطت السماء ، وحق لها أن تئط ، ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك قائم أو قاعد » وكذلك الأثير والهواء مملوءة من الأرواح ، وبعضها طاهرة مشرقة خيرة ، وبعضها كدرة مؤذية

شريرة ، فاذا قال الرجل (أعوذ بكلمات الله التامات) فقد استعاذ بتلك الارواح الطاهرة من شر تلك الأرواح الخبيثة ، وأيضا كلمات الله هي قوله « كن » وهى عبارة عن القدرة النافذة ومن استعاذ بقدرة الله لم يضره شيء

والخبر الخامس عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إذا فزع أحدكم من النوم فليقل أعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن شر همزات الشياطين وأن يحضرون فانها لا تضر » وكان عبد الله بن عمر يعلمها من بلغ من عبيده ، ومن لم يبلغ كتبها فى صك ثم علقها فى عنقه

والخبر السادس عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم : أنه كان يعوذ الحسن والحسين رضى الله عنهما ، ويقول « أعيذكما بكلمات الله التامة ، من كل شيطان وهامة ، ومن كل عين لامة » ويقول : « كان أبي ابراهيم عليه السلام يعوذ بها اسمعيل واسحق عليهما السلام »

الخبر السابع : أنه عليه الصلاة والسلام كان يعظم أمر الاستعاذة حتى أنه لما تزوج امرأة ودخل بها فقالت أعوذ بالله منك فقال عليه الصلاة والسلام : عذت بمعاذ فالحقى بأهلك

واعلم أن الرجل المستبصر بنور الله لا التفات له إلى القائل ، وإنما التفاته إلى القول ، فلما ذكرت تلك المرأة كلمة أعوذ بالله بقى قلب الرسول صلى الله عليه وسلم مشتغلا بتلك الكلمة ، ولم يلتفت إلى أنها قالت تلك الكلمة عن قصد أم لا

والخبر الثامن : روى الحسن قال : بينما رجل يضرب مملوكا له فجعل المملوك يقول (أعوذ بالله) إذ جاء نبي الله فقال : أعوذ برسول الله ، فأمسك عنه فقال عليه السلام : عائذ الله أحق أن يمسك عنه ، فقال : فانى أشهدك يا رسول الله أنه حر لوجه الله ، فقال عليه الصلاة والسلام : أما والذى نفسى بيده لو لم تقلها لدافع وجهك سفع النار

والخبر التاسع : قال سويد : سمعت أبا بكر الصديق رضى الله تعالى عنه يقول على المنبر : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، فلا أحب أن أترك ذلك ما بقيت

والخبر العاشر : قوله عليه الصلاة والسلام « أعوذ برضاك من سخطك ، وأعوذ بعفوك من غضبك ، وأعوذ بك منك »

المستعاذ منه

الركن الرابع من أركان هذا الباب الكلام : فى المستعاذ منه وهو الشيطان ، والمقصود من الاستعاذة دفع شر الشيطان ، واعلم أن شر الشيطان إما أن يكون بالوسوسة أو بغيرهما ،

كما ذكره فى قول‌الله تعالى (كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس) وفى هذا الباب مسائل غامضة دقيقة من العقليات ، ومن علوم المكاشفات

الاختلاف فى وجود الجن

المسئلة الأولى : اختلف الناس فى وجود الجن والشياطين فمن الناس من أنكر الجن والشياطين ، واعلم أنه لا بد أولا من البحث عن ماهية الجن والشياطين فنقول : أطبق الكل على أنه ليس الجن والشياطين عبارة عن أشخاص جسمانية كثيفة تجيء وتذهب مثل الناس والبهائم ، بل القول المحصل فيه قولان : الأول أنها أجسام هوائية قادرة على التشكل بأشكال مختلفة ، ولها عقول وأفهام وقدرة على أعمال صعبة شاقة ، والقول الثانى : أن كثيرا من الناس أثبتوا أنها موجودات غير متحيزة ولا حالة فى المتحيز ، وزعموا أنها موجودات مجردة عن الجسمية ، ثم هذه الموجودات قد تكون عالية مقدسة عن تدبير الأجسام بالكلية ، وهى الملائكة المقربون ، كما قال الله تعالى (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون) ويليها مرتبة الأرواح المتعلقة بتدبير الأجسام ، وأشرفها حملة العرش ، كما قال تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) والمرتبة الثانية الحافون حول العرش ، كما قال تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش) والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسى ، والمرتبة الرابعة ملائكة السموات طبقة طبقة ، والمرتبة الخامسة ملائكة كرة الأثير ، والمرتبة السادسة ملائكة كرة الهواء الذى هو فى طبع النسيم ، والمرتبة السابعة ملائكة كرة الزمهرير ، والمرتبة الثامنة مرتبة الأرواح المتعلقة بالبحار ، والمرتبة التاسعة مرتبة الأرواح المتعلقة بالجبال ، والمرتبة العاشرة مرتبة الأرواح السفلية المتصرفة فى هذه الأجسام النباتية والحيوانية الموجودة فى هذا العالم

واعلم أنه على كلا القولين فهذه الأرواح قد تكون مشرقة الهيئة خيرة سعيدة ، وهى المسماة بالصالحين من الجن ، وقد تكون كدرة سفلية شريرة شقية ، وهى المسماة بالشياطين

واحتج المنكرون لوجود الجن والشياطين بوجوه : الحجة الأولى : ان الشيطان لو كان موجودا لكان إما أن يكون جسما كثيفا أو لطيفا ، والقسمان باطلان فيبطل القول بوجوده ، وانما قلنا انه يمتنع أن يكون جسما كثيفا لأنه لو كان كذلك لوجب أن يراه كل من كان سليم الحس ، إذ لو جاز أن يكون بحضرتنا أجسام كثيفة ونحن لانراها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة ورعود وبروق مع أنا لا نشاهد شيئا منها ، ومن جوز ذلك كان خارجا عن العقل ، وإنما قلنا إنه لا يجوز كونها أجساما لطيفة وذلك لأنه لو كان كذلك لوجب أن تتمزق أو تتفرق عند هبوب الرياح العاصفة القوية ، وأيضا يلزم أن لا يكون لها

قوة وقدرة على الأعمال الشاقة ، ومثبتو الجن ينسبون إليها الأعمال الشاقة ، ولما بطل القسمان ثبت فساد القول بالجن

الحجة الثانية : أن هذه الأشخاص المسماة بالجن إذا كانوا حاضرين فى هذا العالم مخالطين للبشر فالظاهر الغالب أن يحصل لهم بسبب طول المخالطة والمصاحبة اما صداقة واما عداوة ، فان حصلت الصداقة وجب ظهور المنافع بسبب تلك الصداقة ، وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك العداوة ، إلا أنا لانرى أثرا لامن تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين يمارسون صنعة التعزيم إذا تابوا من الأكاذيب يعترفون بأنهم قط ماشاهدوا أثرا من هذا الجن ، وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الأشياء وسمعت واحدا ممن تاب عن تلك الصنعة قال إنى واظبت على العزيمة الفلانية كذا من الأيام وما تركت دقيقة من الدقائق الا أتيت بها ثم إنى ماشاهدت من تلك الأحوال المذكورة أثرا ولاخبرا

الحجة الثالثة : أن الطريق الى معرفة الأشياء إما الحس ، وإما الخبر ، وإما الدليل . أما الحس فلم يدل على وجود هذه الأشياء ؛ لأن وجودها إما بالصورة أو الصوت فاذا كنا لانرى صورة ولاسمعنا صوتا فكيف يمكننا أن ندعى الاحساس بها ، والذين يقولون انا أبصرناها أوسمعنا أصواتها فهم طائفتان : المجانين الذين يتخيلون أشياء بسبب خلل أمزجتهم فيظنون أنهم رأوها ، والكذابون المخرفون ، وأما اثبات هذه الأشياء بواسطة أخبار الأنبياء والرسل فباطل لأن هذه الأشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الأنبياء فان على تقدير ثبوتها يجوز أن يقال إن كل ما تأتى به الأنبياء من المعجزات إنما حصل باعانة الجن والشياطين ، وكل فرع أدى الى ابطال الأصل كان باطلا ، مثاله إذا جوزنا نفوذ الجن فى بواطن الانسان فلم لا يجوز أن يقال : إن حنين الجذع إنما كان لاجل ان الشيطان نفذ فى ذلك الجذع ثم أظهر الحنين ولم لا يجوز أن يقال إن الناقة إنما تكلمت مع الرسول عليه السلام لأن الشيطان دخل فى بطنها وتكلم ، ولم لا يجوز أن يقال إن الشجرة إنما انقلعت من أصلها لأن الشيطان اقتلعها ، فثبت أن القول باثبات الجن والشياطين يوجب القول ببطلان نبوة الأنبياء عليهم السلام ، وأما اثبات هذه الأشياء بواسطة الدليل والنظر فهو متعذر ، لأنا لانعرف دليلا عقليا يدل على وجود الجن والشياطين ، فثبت أنه لاسبيل لنا إلى العلم بوجود هذه الأشياء ، فوجب أن يكون القول بوجود هذه الأشياء باطلا ، فهذه جملة شبه منكرى الجن والشياطين

والجواب عن الأولى : بانا نقول : إن الشبهة التى ذكرتم تدل على أنه يمتنع كون الجن جسما ، فلم لا يجوز أن يقال أنه جوهر مجرد عن الجسمية

والجواب عن الأولى بأنا نقول : ان الشبهة التى ذكرتم تدل على أنه يمتنع كون الجن جسما فلم لايجوز أن يقال : انه جوهر مجرد عن الجسمية

واعلم أن القائلين بهذا القول فرق : الأولى الذين قالوا : النفوس الناطقة البشرية المفارقة للأبدان قد تكون خيرة ، وقد تكون شريرة ، فان كانت خيرة فهى الملائكة الأرضية ، وان كانت شريرة فهى الشياطين الأرضية ، ثم إذا حدث بدن شديد المشابهة ببدن تلك النفوس المفارقة وتعلق بذلك البدن نفس شديدة المشابهة لتلك النفس المفارقة فحينئذ يحدث لتلك النفس المفارقة ضرب تعلق بهذا البدن الحادث ، وتصير تلك النفس المفارقة معاونة لهذه النفس المتعلقة بهذا البدن على الأعمال اللائقة بها ، فان كانت النفسان من النفوس الطاهرة المشرفة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة إلهاما ، وإن كانتا من النفوس الخبيثة الشريرة كانت تلك المعاونة والمناصرة وسوسة ، فهذا هو الكلام فى الالهام والوسوسة على قول هؤلاء

الفريق الثانى الذين قالوا : الجن والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلائقها ، وجنسها مخالف لجنس النفوس الناطقة البشرية ، ثم إن ذلك الجنس يندرج فيه أنواع أيضا ، فان كانت طاهرة نورانية فهى الملائكة الأرضية ، وهم المسمون بصالحى الجن ، وإن كانت خبيثة شريرة فهى الشياطين المؤذية ، إذا عرفت هذا فنقول : الجنسية علة الضم ، فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية تنضم اليها تلك الأرواح الطاهرة النورانية وتعينها على أعمالها التى هى من أبواب الخير والبر والتقوى ، والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة تنضم اليها تلك الأرواح الخبيثة الشريرة وتعينها على أعمالها التى هى من باب الشر والاثم والعدوان

الفريق الثالث ، وهم الذين ينكرون وجود الأرواح السفلية ، ولكنهم أثبتوا وجود الأرواح المجردة الفلكية ، وزعموا أن تلك الأرواح أرواح عالية قاهرة قوية ، وهى مختلفة بجواهرها وما هياتها ، فكما أن لكل روح من الأرواح البشرية بدنا معينا فكذلك لكل روح من الأرواح الفلكية بدن معين ، وهو ذلك الفلك المعين ، وكما أن الروح البشرية تتعلق أولا بالقلب ثم بواسطته يتعدى أثر ذلك الروح الى كل البدن ، فكذلك الروح الفلكى يتعلق أولا بالكواكب ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى أثر ذلك الروح إلى كلية ذلك الفلك والى كلية العالم ، وكما أنه يتولد فى القلب والدماغ أرواح لطيفة وتلك الأرواح تتأدى فى الشرايين والأعصاب الى أجزاء البدن ويصل بهذا الطريق قوة الحياة والحس والحركة الى كل جزء من أجزاء الأعضاء ، فكذلك ينبعث من جرم الكواكب خطوط شعاعية تتصل بجوانب العالم وتتأدي قوة تلك الكواكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الي أجزاء هذا العالم

وكما أن بواسطة الأرواح الفائضة من القلب والدماغ إلى أجزاء البدن يحصل فى كل جزء من أجزاء ذلك البدن قوى مختلفة وهى الغاذية والنامية والمولدة والحساسة — فتكون هذه القوى كالنتائج والأولاد لجوهر النفس المدبرة لكلية البدن ، فكذلك بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثة من الكواكب الواصلة إلى أجزاء هذا العالم تحدث فى تلك الأجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو ، وهذا النفوس كالأولاد لتلك النفوس الفلكية ، ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة فى جواهرها وماهياتها ، فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلك زحل مثلا طائفة ، والنفوس المتولدة من نفس فلك المشترى طائفة أخرى ، فتكون النفوس المنتسبة إلى روح زحل متجانسة متشاركة ، ويحصل بينها محبة ومودة ، وتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة الى روح المشترى ، وإذا عرفت هذا فنقول: قالوا : إن العلة تكون أقوى من المعلول ، فكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة خاصة ، وهى تكون معلولة لروح من تلك الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون فى الروح الفلكى أقوى وأعلى بكثير منها فى هذه الارواح البشرية ، وتلك الارواح الفلكية بالنسبة الى تلك الطائفة من الارواح البشرية كالاب المشفق والسلطان الرحيم ، فلهذا السبب تلك الارواح الفلكية تعين أولادها على مصالحها وتهديها تارة فى النوم على سبيل الرؤيا ، وأخرى فى اليقظة فى سبيل الالهام ، ثم إذا اتفق لبعض هذه النفوس البشرية قوة قوية من جنس تلك الخاصية وقوى اتصاله بالروح الفلكي الذى هو أصله ومعدنه ظهرت عليه أفعال عجيبة وأعمال خارقة للعادات ، فهذا تفصيل مذاهب من يثبت الجن والشياطين ، ويزعم أنها موجودات ليست أجساما ولا جسمانية

واعلم أن قوما من الفلاسفة طعنوا فى هذا المذهب ، وزعموا أن المجرد يمتنع عليه إدراك الجزئيات ، والمجردات يمتنع كونها فاعلة للافعال الجزئية

واعلم أن هذا باطل لوجهين : الأول : أنه يمكننا أن نحكم على هـذا الشخص المعين بانه انسان وليس بفرس ، والقاضى على الشيئين لا بد وأن يحضره المقضى عليهما ، فهنا شىء واحد هو مدرك للكلى ، وهو النفس ، فيلزم أن يكون المدرك للجزئى هو النفس . الثانى : هب أن النفس المجردة لا تقوى على إدراك الجزئيات ابتداء ، لكن لا نزاع أنه يمكنها أن تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية ، فلم لا يجوز أن يقال : إن تلك الجواهر المجردة المسماة بالجن والشياطين لها آلات جسمانية من كرة الأثير أو من كرة الزمهرير ، ثم إنها بواسطة تلك الآلات الجسمانية تقوى على إدراك الجزئيات وعلى التصرف فى هذه الأبدان ، فهذا تمام الكلام فى شرح هذا المذهب

وأما الذين زعموا أن الجن أجسام هوائية أونارية فقالوا . الأجسام متساوية فى الحجمية والمقدار ، وهذان المعنيان أعراض ، فالأجسام متساوية فى قبول هذه الأعراض ، والأشياء المختلفة بالماهية لا يمتنع اشتراكها فى بعض اللوازم ، فلم لا يجوز أن يقال : الأجسام مختلفة بحسب ذواتها المخصوصة وماهياتها المعينة ، وإن كانت مشتركة فى قبول الحجمية والمقدار ؟ وإذا ثبت هذا فنقول : لم لا يجوز أن يقال : أحد أنواع الأجسام أجسام لطيفة نفاذة حية لذواتها ، عاقلة لذواتها ، قادرة على الأعمال الشاقة لذواتها ، وهى غير قابلة للتفرق والتمزق ؟ وإذا كان الأمر كذلك فتلك الاجسام تكون قادرة على تشكيل أنفسها بأشكال مختلفة ، ثم إن الرياح العاصفة لا تمزقها ، والاجسام الكثيفة لا تفرقها ، أليس أن الفلاسفة قالوا : إن النار التى تنفصل عن الصواعق تنفذ فى اللحظة اللطيفة فى بواطن الأحجار والحديد ، وتخرج من الجانب الآخر ؟ فلم لا يعقل مثله فى هذه الصورة ، وعلى هذا التقدير فان الجن تكون قادرة على النفوذ فى بواطن الناس وعلى التصرف فيها ، وانها تبقى حية فعالة مصونة عن الفساد الى الأجل المعين والوقت المعلوم ، فكل هذه الأحوال احتمالات ظاهرة ، والدليل لم يقم على ابطالها ، فلم يجز المصير الى القول بابطالها

وأما الجواب عن الشبهة الثانية : أنه لا يجب حصول تلك الصداقة والعداوة مع كل واحد وكل واحد لا يعرف الا حال نفسه ، أما حال غيره فانه لا يعلمها ، فبقى هذا الأمر فى حيز الاحتمال

وأما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو أنا نقول : لا نسلم أن القول بوجود الجن والملائكة يوجب الطعن فى نبوة الانبياء عليهم السلام ، وسيظهر الجواب عن الاجوبة التى ذكرتموها فيما بعد ذلك ، فهذا آخر الكلام فى الجواب عن هذه الشبهات

دليل وجود الجن من القرآن

المسئلة الثانية : اعلم أن القرآن والاخبار يدلان على وجود الجن والشياطين : أما القرآن فآيات : الآية الأولى قوله تعالى (وإذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضى ولوا الى قومهم منذرين قالوا ياقومنا انا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى مصدقا لما بين يديه يهدى الى الحق والى طريق مستقيم) وهذا نص على وجودهم وعلى أنهم سمعوا القرآن ، وعلى أنهم أنذروا قومهم : والآية الثانية قوله تعالى (واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان) : والآية الثالثة قوله تعالى فى قصة سليمان عليه السلام (يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات اعملوا) وقال تعالى والشياطين (كل بناء وغواص وآخرين مقرنين فى الأصفاد) وقال تعالى (ولسليمان الريح — الى قوله

تعالى (ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه) : والآية الرابعة قوله تعالى (يامعشر الجن والانس ان استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض) والآية الخامسة قوله تعالى (انا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد) وأما الأخبار فكثيرة :

الخبر الأول : روى مالك فى الموطأ ، عن صيفى بن أفلح ، عن أبى السائب مولى هشام بن زهرة أنه دخل على أبى سعيد الخدرى ، قال : فوجدته يصلى ، فجلست أنتظره حتى يقضى صلاته ، قال : فسمعت تحريكا تحت سريره فى بيته ، فاذا هى حية ، فقمت لاقتلها ، فأشار أبو سعيد أن اجلس ، فلما انصرف من صلاته أشار الى بيت فى الدار فقال : ترى هذا البيت ؟ فقلت : نعم ، فقال : إنه كان فيه فتى حديث عهد بعرس ، وساق الحديث الى أن قال : فرأى امرأته واقفة بين الناس ، فأدركته غيرة فأهوى اليها بالرمح ليطعنها بسبب الغيرة فقالت : لا تعجل حتى تدخل وتنظر ما فى بيتك ، فدخل فاذا هو بحية مطوقة على فراشه فركز فيها رمحه فاضطربت الحية فى رأس الرمح وخر الفتى ميتا ، فما ندرى أيهما كان أسرع موتا : الفتى أم الحية ، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : إن بالمدينة جنا قد أسلموا ، فمن بدا لكم منهم فآذنوه ثلاثة أيام فان بدا لكم بعد ذلك فاقتلوه فانما هو شيطان

الخبر الثانى : روى مالك فى الموطا عن يحيى بن سعيد قال : لما أسرى برسول الله صلى الله عليه وسلم رأى عفريتا من الجن يطالبه بشعلة من نار كلما التفت رآه ، فقال جبريل عليه السلام : ألا أعلمك كلمات إذا قلتهن طفئت شعلته وخر لفيه ، قل : أعوذ بوجه الله الكريم ، وبكلماته التامات التى لا يجاوزهن بر ولا فاجر ، من شر ما ينزل من السماء ، ومن شر ما يعرج فيها ، ومن شر ما نزل الى الارض ، وشر ما يخرج منها ، ومن شر فتن الليل والنهار ، ومن شر طوارق الليل والنهار ، إلا طارقا يطرق بخير يارحمن

والخبر الثالث : روى مالك أيضا فى الموطأ أن كعب الأحبار كان يقول : أعوذ بوجه الله العظيم الذى ليس شىء أعظم منه ، وبكلمات الله التامات التى لا يجاوزهن بر ولا فاجر ، وبأسمائه كلها ما قد علمت منها وما لم أعلم ، من شر ما خلق وذرأ وبرأ

والخبر الرابع : روى أيضا مالك أن خالد بن الوليد قال : يارسول الله ، إنى أروع فى منامى ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : قل : أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ، ومن همزات الشياطين ، وأن يحضرون

والخبر الخامس ما اشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبى صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقراءته عليهم ، ودعوته اياهم الى الاسلام

والخبر السادس : روى القاضى أبو بكر فى الهداية أن عيسى بن مريم عليهما السلام دعا ربه أن يريه موضع الشيطان من بنى آدم ، فأراه ذلك فاذا رأسه مثل رأس الحية واضع رأسه على قلبه ، فاذا ذكر الله تعالى خنس ، وإذا لم يذكره وضع رأسه على حبة قلبه

والخبر السابع قوله عليه السلام : « ان الشيطان ليجرى من ابن آدم مجرى الدم » وقال « ما منكم أحد إلا وله شيطان » قيل : ولا أنت يارسول الله ؟ قال « ولا أنا ، إلا أن الله تعالى أعانني عليه فأسلم » والأحاديث فى ذلك كثيرة ، والقدر الذى ذكرناه كاف

خلق الجن من النار

المسئلة الثالثة : فى بيان أن الجن مخلوق من النار : والدليل عليه قوله تعالى (والجان خلقناه من قبل من نار السموم) وقال تعالى حاكيا عن إبليس لعنه الله أنه قال (خلقتنى من نار وخلقته من طين) واعلم أن حصول الحياة فى النار غير مستبعد ، الا ترى أن الأطباء قالوا المتعلق الأول للنفس هو القلب والروح ، وهما فى غاية السخونة ، وقال جالينوس : إنى بقرت مرة بطن قرد فأدخلت يدى فى بطنه ، وأدخلت أصبعى فى قلبه فوجدته فى غاية السخونة بل تزيد ، ونقول : أطبق الأطباء على أن الحياة لا تحصل الا بسبب الحرارة الغريزية ، وقال بعضهم : الأغلب على الظن أن كرة النار تكون مملوءة من الروحانيات

سبب تسمية الجن جنا

المسئلة الرابعة : ذكروا قولين فى أنهم لم سموا بالجن . الأول : أن لفظ الجن مأخوذ من الاستتار ، ومنه الجنة لاستتار أرضها بالأشجار ، ومنه الجنة لكونها ساترة للانسان ، ومنه الجن لاستتارهم عن العيون ، ومنه المجنون لاستتار عقله ، ومنه الجنين لاستتاره فى البطن ومنه قوله تعالى (اتخذوا أيمانهم جنة) أى وقاية وسترا ، واعلم أن على هذا القول يلزم أن تكون الملائكة من الجن لاستتارهم عن العيون ، إلا أن يقال : إن هذا من باب تقييد المطلق بسبب العرف . والقول الثانى : أنهم سموا بهذا الاسم لأنهم كانوا فى أول أمرهم خزان الجنة والقول الأول أقوى

طوائف المكلفين

المسئلة الخامسة : اعلم أن طوائف المكلفين أربعة : الملائكة ، والانس ، والجن ، والشياطين ، واختلفوا فى الجن والشياطين فقيل : الشياطين جنس والجن جنس آخر ، كما أن الانسان جنس والفرس جنس آخر ، وقيل : الجن منهم أخيار ومنهم أشرار والشياطين اسم لاشرار الجن

تسلط الجن على الانس

المسئلة السادسة : المشهور أن الجن لهم قدرة على النفوذ فى بواطن البشر ، وأنكر أكثر المعتزلة ذلك ، أما المثبتون فقد احتجوا بوجوه : الأول : أنه إن كان الجن عبارة عن موجود

ليس بجسم ولا جسماني فحينئذ يكون معنى كونه قادرا على النفوذ في باطنه انه يقدر على التصرف في باطنه ، وذلك غير مستبعد ، وان كان عبارة عن حيوان هوائي لطيف نفاذ كما وصفناه كان نفاذه في باطن بني آدم أيضا غير ممتنع قياسا على النفس وغيره ، الثاني : قوله تعالى (لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس) الثالث : قوله عليه السلام « ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم» .

أما المنكرون فقد احتجوا بأمور : الأول : قوله تعالى حكاية عن ابليس (لعنه الله وما كان لي عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لي) صرح بأنه ما كان له على البشر سلطان إلا من الوجه الواحد ، وهو إلقاء الوسوسة والدعوة الى الباطل ، الثاني : لاشك أن الأنبياء والعلماء المحققين يدعون الناس إلى لعن الشيطان والبراءة منه ، فوجب أن تكون العداوة بين الشياطين وبينهم أعظم أنواع العداوة ، فلو كانوا قادرين على النفوذ في بواطن البشر وعلى إيصال البلاء والشر اليهم لوجب أن يكون تضرر الأنبياء والعلماء منهم أشد من تضرر كل أحد ، ولما لم يكن كذلك علمنا انه باطل

صفة الملائكة

المسئلة السابعة : اتفقوا على أن الملائكة لا يأكلون ولا يشربون ولا ينكحون ، يسبحون الليل والنهار لا يفترون ، وأما الجن والشياطين فانهم يأكلون ويشربون ، قال عليه السلام في الروث والعظم «انه زاد اخوانكم من الجن» وأيضا فانهم يتوالدون قال تعالى (أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني

وسوسة الشيطان

المسئلة الثامنة في كيفية الوسوسة بناء على ما ورد في الآثار : ذكروا أنه يغوص في باطن الانسان ، ويضع رأسه على حبة قلبه ، و يلقي اليه الوسوسة واحتجوا عليه بما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إن الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم ، ألا فضيقوا مجاريه بالجوع » وقال عليه السلام « لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات »

ومن الناس من قال : هذه الأخبار لابد من تأويلها ، لأنه يمتنع حملها على ظواهرها ، واحتج عليه بوجوه : الأول : أن نفوذ الشياطين في بواطن الناس محال ، لأنه يلزم إما اتساع تلك المجاري أو تداخل تلك الأجسام . الثاني : ماذكرنا أن العداوة الشديدة حاصلة بينه وبين أهل الدين ، فلو قدر على هذا النفوذ فلم لا يخصهم بمزيد الضرر ؟ الثالث : أن الشيطان مخلوق من النار ، فلو دخل في داخل البدن لصار كأنه نفذ النار في داخل البدن ، ومعلوم أنه

لايحس بذلك . الرابع :أن الشياطين يحبون المعاصى وأنواع الكفر والفسق ، ثم إنا نتضرع بأعظم الوجوه اليهم ليظهروا أنواع الفسق فلا نجد منه أثرا ولا فائدة ، وبالجملة فلا نرى لامن عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعا

وأجاب مثبتو الشياطين عن السؤال الأول بان على القول بأنها نفوس مجردة فالسؤال زائل ، وعلى القول بأنها أجسام لطيفة كالضوء والهواء فالسؤال أيضا زائل ، وعن الثانى لايبعد أن يقال : إن الله وملائكته يمنعونهم عن ايذاء علماء البشر ، وعن الثالث أنه لما جاز أن يقول الله تعالى لنار ابراهيم (يانار كونى بردا وسلاما على ابراهيم) فلم لايجوز مثله ههنا ، وعن الرابع أن الشياطين مختارون ، ولعلهم يفعلون بعض القبائح دون بعض

تحقيق الكلام فى الوسوسة

المسئلة التاسعة ، فى تحقيق الكلام فى الوسوسة على الوجه الذى قرره الشيخ الغزالى فى كتاب الاحياء ، قال : القلب مثل قبة لها أبواب تنصب اليها الأحوال من كل باب ، أو مثل هدف ترمى اليه السهام من كل جانب ، أو مثل مرآة منصوبة تجتاز عليها الأشخاص ، فتتراءى فيها صورة بعد صورة ، أو مثل حوض تنصب اليه مياه مختلفة من أنهار مفتوحة واعلم أن مداخل هذه الآثار المتجددة فى القلب ساعة فساعة إما من الظاهر كالحواس الخمس ، وإما من البواطن كالخيال والشهوة والغضب والأخلاق المركبة فى مزاج الانسان ، فانه إذا أدرك بالحواس شيئاً حصل منه أثر فى القلب ، وكذا اذا هاجت الشهوة أو الغضب حصل من تلك الأحوال آثار فى القلب ، وأما اذا منع الانسان عن الادراكات الظاهرة فالخيالات الحاصلة فى النفس تبقى ، وينتقل الخيال من شىء الى شىء ، وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال الى حال ، فالقلب دائما فى التغير والتأثر من هذه الأسباب ، وأخص الآثار الحاصلة فى القلب هى الخواطر ، وأعنى بالخواطر مايعرض فيه من الأفكار والأذكار ، وأعنى بها إدراكات وعلوما إما على سبيل التجدد وإما على سبيل التذكر ، وانما تسمى خواطر من حيث انها تخطر بالخيال بعد أن كان القلب غافلا عنها ، فالخواطر هى المحركات للارادات ، والارادات محركة للاعضاء ، ثم هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات تنقسم الى مايدعو الى الشر أعنى الى مايضر فى العاقبة — والى ماينفع — أعنى ماينفع فى العاقبة — فهما خاطران مختلفان ، فافتقرا الى اسمين مختلفين ، فالخاطر المحمود يسمى الهاما ، والمذموم يسمى وسواسا ، ثم انك تعلم أن هذه الخواطر أحوال حادثة فلا بد لها من سبب ، والتسلسل محال ، فلا بد من انتهاء الكل الى واجب الوجود ، وهذا ملخص كلام الشيخ الغزالى بعد حذف التطويلات منه .

تحقيق كلام الغزالى

المسئلة العاشرة : فى تحقيق الكلام فيما ذكره الغزالى : اعلم أن هـذا الرجل دار حول المقصود إلا أنه لا يحصل الغرض إلا من بعد مزيد التنقيح ، فنقول : لا بد قبل الخوض فى المقصود من تقديم مقدمات

المقدمة الأولى : لا شك أن ههنا مطلوبا ومهروبا ، وكل مطلوب فاما أن يكون مطلوبا لذاته أو لغيره ، ولا يجوز أن يكون كل مطلوب مطلوبا لغيره ، وأن يكون كل مهروب مهروبا عنـه لغيره : وإلا لزم إماالدور واما التسلسل ، وهما محالان ، فثبت أنه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوبا لذاته ، وبوجود شيء يكون مهروبا عنه لذاته .

المقدمة الثانية : إن الاستقراء دل على أن المطلوب بالذات هو اللذة والسرور ، والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة اليهما ، والمهروب عنه بالذات هو الألم والحزن ، والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة اليهما

المقدمة الثالثة : إن اللذيذ عند كل قوة من القوى النفسانية شيء آخر ، فاللذيذ عند القوة الباصرة شيء ، واللذيذ عنـد القوة السامعة شيء آخر ، واللذيذ عنـد القوة الشهوانيـة شيء ثالث ، واللذيذ عند القوة الغضبية شيء رابع ، واللذيذ عند القوة العاقلة شيء خامس

المقدمة الرابعة : إن القوة الباصرة إذا أدركت موجودا فى الخارج لزم من حصول ذلك الادراك البصرى وقوف الذهن على ماهية ذلك المرئى ، وعند الوقوف عليه يحصل العلم بكونه لذيذا أو مؤلما أو خاليا عنهما ، فان حصل العلم بكونه لذيذا ترتب على حصول هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل إلى تحصيله ، وإن حصل العلم بكونه مؤلما ترتب على هذا العلم أو الاعتقاد حصول الميل إلى البعد عنه والفرار منـه ، فان لم يحصل العلم بكونه مؤلما ولا بكونه لذيذا لم يحصل فى القلب لا رغبة إلى الفرار عنه ولا رغبة إلى تحصيله

المقدمة الخامسة : إن العلم بكونه لذيذا إنمـا يوجب حصول الميل والرغبـة فى تحصيله إذا حصل ذلك العلم خاليا عن المعارض والمعاوق ، فاما إذا حصل هـذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء : مثاله إذا رأينا طعاما لذيذا فعلمنا بكونه لذيذا ، إنمـا يؤثر فى الاقدام على تناوله إذا لم نعتقد أنه حصل فيه ضرر زائد ، أما إذا اعتقدنا أنه حصل فيه ضرر زائد فعند هـذا يعتبر العقل كيفية المعارضة والترجيح ، فأيهما غلب على ظنه أنه أرجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان ، ومثال آخر لهذا المعنى : إن الانسان قد يقتل نفسه ، وقد يلقى نفسه من السطح العالى ، إلا أنه إنمـا يقدم على هذا العمل اذا اعتقد أنه بسبب تحمل ذلك العمل المؤلم

يتخلص عن مؤلم آخر أعظم منه ، أو يتوصل به إلى تحصيل منفعة أعلى حالا منها ، فثبت بما ذكرنا أن اعتقاد كونه لذيذا أو مؤلما إنما يوجب الرغبة والنفرة إذا خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض

المقدمة السادسة : فى بيان أن التقرير الذى بيناه يدل على أن الأفعال الحيوانية لها مراتب مرتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا عقليا ، وذلك لأن هذه الأفعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة فى العضلات ، إلا أن هذه القوى صالحة للفعل وللترك ، فامتنع صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك ، وللترك بدلا عن الفعل ، إلا بضميمة تنضم اليها ، وهى الارادات ثم إن تلك الارادات إنما توجد وتحدث لأجل العلم بكونها لذيذة أو مؤلمة ، ثم إن تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد البحث الأول فيه ، ولزم إما الدور وإما التسلسل وهما محالان ، وإما الانتهاء الى علوم وإدراكات وتصورات تحصل فى جوهر النفس من الأسباب الخارجة ، وهى اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم أو السبب الحقيقى وهو أن الله تعالى يخلق تلك الاعتقادات أو العلوم فى القلب ، فهذا تلخيص الكلام فى أن الفعل كيف يصدر عن الحيوان

إذا عرفت هذا فاعلم أن نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قالوا : ثبت أن المصدر القريب للافعال الحيوانية هوهذه القوى المذكورة فى العضلات والاوتار ، فثبت أن تلك القوى لا تصير مصادر للفعل والترك إلا عند انضمام الميل والارادة اليها ، وثبت أن تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشىء لذيذا أو مؤلما ، وثبت أن حصول ذلك الشعور لابد وأن يكون يخلق الله تعالى ابتداء أو بواسطة مراتب شأن كل واحد منها فى استلزام مابعده على الوجه الذى قررناه ، وثبت أن ترتب كل واحد من هذه المراتب على ماقبله أمر لازم لزوما ذاتيا واجبا ، فانه إذا أحس بالشىء وعرف كونه ملائما مال طبعه اليه ، واذا مال طبعه اليه تحركت القوة الى الطلب ، فاذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لامحالة ، فلو قدرنا شيطانا من الخارج وفرضنا أنه حصلت له وسوسة كانت تلك الوسوسة عديمة الاثر ، لأنه إذا حصلت تلك المراتب المذكورة حصل الفعل سواء حصل هذا الشيطان أولم يحصل ، وإن لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل هذا الشيطان أولم يحصل ، فعلمنا أن القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة قول باطل ، بل الحق أن نقول : إن اتفق حصول هذه المراتب فى الطرف النافع سميناها بالالهام ، وان اتفق حصولها فى الطرف الضار سميناها بالوسوسة ، هذا تمام الكلام فى تقرير هذا الاشكال

والجواب : أن كل ماذكرتموه حق وصدق ، إلا أنه لايبعد أن يكون الانسان غافلا عن الشيء فاذا ذكره الشيطان ذلك الشيء تذكره ، ثم عند التذكر يترتب الميل عليه ، ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل ، فالذى أتى به الشيطان الخارجي ليس الا ذلك التذكر ، واليه الاشارة بقوله تعالى حاكيا عن ابليس أنه قال (وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى) إلا أنه بقى لقائل أن يقول : فالانسان إنما قدم على المعصية بتذكير الشيطان ، فالشيطان ان كان إقدامه على المعصية بتذكير شيطان آخر لزم تسلسل الشياطين ، وان كان عمل ذلك الشيطان ليس لأجل شيطان آخر ثبت أن ذلك الشيطان الأول إنما أقدم على ما أقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد فى قلبه ، ولابد لذلك الاعتقاد الحادث من سبب ، وما ذاك إلا الله سبحانه وتعالى ، وعندهذا يظهران الكل من الله تعالى ، فهذا غاية الكلام فى هذا البحث الدقيق العميق ، وصار حاصل الكلام ما قاله سيد الرسل عليه الصلاة والسلام وهو قوله « أعوذ بك منك » والله أعلم

الخواطر والاختلاف فيها

المسئلة الحادية عشرة : اعلم أن الانسان إذا جلس فى الخلوة وتواترت الخواطر فى قلبه فربما صار بحيث كأنه يسمع فى دخل قلبه ودماغه أصواتا خفية وحروفا خفية ، فكأن متكلما يتكلم معه ، ومخاطبا يخاطبه ، فهذا أمر وجدانى يجده كل أحد من نفسه ، ثم اختلف الناس فى تلك الخواطر فقالت الفلاسفة إن تلك الأشياء ليست حروفا ولا أصواتا ، وانما هى تخيلات الحروف والأصوات ، وتخيل الشيء عبارة عن حضور رسمه ومثاله فى الخيال ، وهذا كما أنا إذا تخيلنا صور الجبال والبحار والأشخاص ، فأعيان تلك الأشياء غير موجودة فى العقل والقلب ، بل الموجود فى العقل والقلب صورها وأمثلتها ورسومها ، وهى على سبيل التمثيل جارية مجرى الصورة المرتسمة فى المرآة ، فانا اذا أحسسنا فى المرآة صورة الفلك والشمس والقمر فليس ذلك لأجل أنه حضرت ذوات هذه الأشياء فى المرآة فان ذلك محال ، وانما الحاصل فى المرآة رسوم هذه الأشياء وأمثلتها وصورها ، واذا عرفت هذا فى تخيل المبصرات فاعلم أن الحال فى تخيل الحروف والكلمات المسموعة كذلك ، فهذا قول جمهور الفلاسفة ، ولقائل أن يقول : هذا الذى سميته بتخيل الحروف والكلمات هل هو مساو للحرف والكلمة فى الماهية أولا ؟ فان حصلت المساواة فقد عاد الكلام الى أن الحاصل فى الخيال حقائق الحروف والأصوات ، والى أن الحاصل فى الخيال عند تخيل البحر والسماء حقيقة البحر والسماء ، وإن كان الحق هو الثانى — وهو أن الحاصل فى الخيال شيء آخر مخالف للمبصرات والمسموعات —

فحينئذ يعود السؤال ، وهو أنا كيف نجد من أنفسنا صور هذه المرئيات ، وكيف نجد من أنفسنا هذه الكلمة والعبارات وجد انا لانشك انها حروف متوالية على العقل وألفاظ متعاقبة على الذهن ؟ فهذا منتهى الكلام فى كلام الفلاسفة ، أما الجمهور الأعظم من أهل العلم فانهم سلموا ان هذه الخواطر المتوالية المتعاقبة حروف وأصوات حقيقة

واعلم أن القائلين بهذا القول قالوا : فاعل هذه الحروف والأصوات إما ذلك الانسان أو انسان آخر ، وإما شيء آخر روحانى مباين يمكنه القاء هذه الحروف والأصوات الى هذا الانسان ، سواء قيل إن ذلك المتكلم هو الجن والشياطين أو الملك ، وإما أن يقال : خالق تلك الحروف والأصوات هو الله تعالى : أما القسم الاول — وهو أن فاعل هذه الحروف والأصوات هو ذلك الانسان — فهذا قول باطل ، لأن الذى يحصل باختيار الانسان يكون قادرا على تركه ، فلو كان حصول هذه الخواطر بفعل الانسان لكان الانسان إذا أراد دفعها أو تركها لقدر عليه ، ومعلوم أنه لا يقدر على دفعها ، فانه سواء حاول فعلها أو حاول تركها فتلك الخواطر تتوارد على طبعه وتتعاقب على ذهنه بغير اختياره ، وأما القسم الثانى — وهو أنها حصلت بفعل انسان آخر — فهو ظاهر الفساد ، ولما بطل هذان القسمان بقى الثالث — وهى أنها من فعل الجن أو الملك أو من فعل الله تعالى

أما الذين قالوا إن الله تعالى لا يجوز أن يفعل القبائح فاللائق بمذهبهم أن يقولوا ان هذه الخواطر الخبيثة ليست من فعل الله تعالى ، فبقى أنها من أحاديث الجن والشياطين ؛ وأما الذين قالوا انه لا يقبح من الله شيء فليس فى مذهبهم مانع يمنعهم من اسناد هذه الخواطر إلى الله تعالى

واعلم أن الثنوية يقولون : للعالم إلهان أحدهما خير وعسكره الملائكة ، والثانى شرير وعسكره الشياطين ، وهما يتنازعان أبدا كل شيء فى هذا العالم ، فلكل واحد منهما تعلق به ؛ والخواطر الداعية الى أعمال الخير انما حصلت من عساكر الله ، والخواطر الداعية الى أعمال الشر انما حصلت من عساكر الشيطان ، واعلم أن القول باثبات الالهين قول باطل فاسد ، على ما ثبت فساده بالدلائل ، فهذا منتهى القول فى هذا الباب

المسئلة الثانية عشرة : من الناس من أثبت لهذه الشياطين قدرة على الاحياء ، وعلى الاماتة وعلى خلق الأجسام ، وعلى تغيير الأشخاص عن صورتها الأصلية وخلقتها الأولية ، ومنهم من أنكر هذه الأحوال ، وقال : انه لا قدرة لها على شيء من هذه الأحوال

أما أصحابنا فقد أقاموا الدلالة على أن القدرة على الايجاد والتكوين والاحداث ليست إلا لله ، فبطلت هذه المذاهب بالكلية

وأما المعتزلة فقد سلموا أن الانسان قادر على إيجاد بعض الحوادث ، فلاجرم صاروا محتاجين إلى بيان أن هذه الشياطين لاقدرة لها على خلق الأجسام والحياة ، ودليلهم أن قالوا الشيطان جسم ، وكل جسم فانه قادر بالقدرة ، والقدرة لاتصلح لايجاد الأجسام ، فهذه مقدمات ثلاث . المقدمة الأولى أن الشيطان جسم ، وقد بنوا هذه المقدمة على أن ماسوى الله تعالى إما متحيز و إما حال فى المتحيز ، وليس لهم فى إثبات هذه المقدمة شبهة فضلا عن حجة وأما المقدمة الثانية — وهى قولهم الجسم إنما يكون قادرا بالقدرة — فقد بنوا هذا على أن الأجسام متماثلة ، فلو كان شىء منها قادرا لذاته لكان الكل قادرا لذاته ، وبناء هذه المقدمة على تماثل الأجسام ، وأما المقدمة الثالثة — وهى قولهم هذه القدرة التى لنا لاتصلح لخلق الأجسام فوجب أن لاتصلح القدرة الحادثة لخلق الأجسام — وهذا أيضا ضعيف ، لأنه يقال لهم لم لايجوز حصول قدرة مخالفة لهذه القدرة الحاصلة لنا وتكون تلك القدرة صالحة لخلق الأجسام فانه لايلزم من عدم وجود الشىء فى الحال امتناع وجوده ؟ فهذا إتمام الكلام فى هذه المسئلة

هل يعلم الجن الغيب

المسئلة الثالثة عشرة : اختلفوا فى أن الجن هل يعلمون الغيب ؟ وقد بين الله تعالى فى كتابه أنهم بقوا فى قيد سليمان عليه السلام وفى حبسه بعد موته مدة وهم ما كانوا يعلمون موته ، وذلك يدل على أنهم لايعلمون الغيب ، ومن الناس من يقول انهم يعلمون الغيب ، ثم اختلفوا فقال بعضهم ان فيهم من يصعد إلى السموات أو يقرب منها و يخبر ببعض الغيوب على ألسنة الملائكة ، ومنهم من قال : لهم طرق أخرى فى معرفة الغيوب لايعلمها إلا الله ، واعلم أن فتح الباب فى أمثال هذه المباحث لايفيد إلا الظنون والحسبانات والعالم بحقائقها هو الله تعالى

أسباب الاستعاذة وأنواعها

الركن الخامس من أركان مباحث الاستعاذة المطالب التى لأجلها يستعاذ

إعلم أنا قد بينا أن حاجات العبد غير متناهية ، فلاخير من الخيرات إلا وهو محتاج الى تحصيله ، ولاشر من الشرور الاوهو محتاج الى دفعه وابطاله ، فقوله (أعوذ بالله) يتناول دفع جميع الشرور الروحانية والجسمانية ، وكلها أمور غير متناهية ، ونحن ننبه على معاقدها فنقول : الشرور إما أن تكون من باب الإعتقادات الحاصلة فى القلوب ، وإما أن تكون من باب الأعمال الموجودة فى الأبدن ، أما القسم الأول فيدخل فيه جميع العقائد الباطلة

واعلم أن أقسام المعلومات غير متناهيـة كل واحد منها يمـكن أن يعتقد اعتقادا صوابا صحيحا ويمكن أن يعتقد اعتقادا فاسدا خطأ ، ويدخل فى هذه الجملة مذاهب فرق الضلال فى العالم، وهى اثنتان وسبعون فرقة من هذه الأمة ، وسبعمائة وأكثر خارج عن هذه الأمة ، فقوله (أعوذ بالله) يتناول الاستعاذة من كل واحد منها

وأما مايتعلق بالأعمال البدنية فهى على قسمين : منها مايفيد المضار الدينية ، ومنها مايفيد المضار الدنيوية ، فأما المضار الدينية فكل مانهى الله عنه فى جميع أقسام التكاليف ، وضبطها كالمتعذر ، وقوله (أعوذ بالله) يتناول كلها ، وأما مايتعلق بالمضار الدنيوية فهو جميع الآلام والاسقام والحرق والغرق والفقر والزمانة والعمى ،وأنواعها تقرب أن تكون غير متناهية ، فقوله (أعوذ بالله) يتناول الاستعاذة من كل واحد منها

والحاصل أن قوله (أعوذ بالله) يتناول ثلاثة اقسام ، وكل واحدمنهما يجرى مجرى مالا نهاية له أولها الجهل ، ولما كانت أقسام المعلومات غير متناهية كانت أنواع الجهالات غير متناهية، فالعبد يستعذ بالله منها ، ويدخل فى هذه الجملة مذاهب أهل الكفر وأهل البدعة على كثرتها ، وثانيها الفسق ،ولما كانت أنواع التكاليف كثيرة جدا وكتب الأحكام محتوية عليها كان قوله (أعوذ بالله) متناولا لكلها ، وثالثها المكروهات والآفات والمخافات ، ولما كانت أقسامها وأنواعها غير متناهية كان قوله (أعوذ بالله) متناولا لكلها ،ومن أرادأن يحيط بهافليطالع كتب الطب حتى يعرف فى ذلك لكل واحد من الأعضاء أنواعا من الآلام والاسقام ،ويجب على العاقل أنه إذا أراد أن يقول (أعوذ بالله) فانه يستحضر فى ذهنه هذه الأجناس الثلاثة وتقسيم كل واحد من هذه الأجناس إلى أنواعها وأنواع أنواعها ، ويبالغ فى ذلك التقسيم والتفصيل ، ثم اذا استحضر تلك الأنواع التى لاحد لها ولا عد لها فى خياله ثم عرف أن قدرة جميع الخلائق لاتفى بدفع هذه الأقسام على كثرتها فحينئذ يحمله طبعه وعقله على أن يلتجىء الى القادر على دفع مالا نهاية له من المقدورات فيقول عند ذلك (أعوذ بالله القادر على كل المقدورات من جميع أقسام الآفات والمخافات) ولنقتصر على هذا القدر من المباحث فى هذا الباب والله الهادى

الباب الثالث

فى اللطائف المستنبطة من قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم

النكتة الأولى : فى قوله (أعوذ بالله) عروج من الخلق إلى الخالق، ومن الممكن الى الواجب ، وهذا هو الطريق المتعين فى أول الأمر ، لأن فى أول الأمر لاطريق الى معرفته

إلا بأن يستدل باحتياج الخلق على وجود الحق الغنى القادر ، فقوله (أعوذ) اشارة الى الحاجة التامة ، فانه لولا الاحتياج لما كان فى الاستعاذة فائدة ، وقوله (بالله) إشارة إلى الغنى التام للحق ، فقول العبد (أعوذ) اقرار على نفسه بالفقر والحاجة ، وقوله (بالله) اقرار بأمرين أحدهما بأن الحق قادر على تحصيل كل الخيرات ودفع كل الآفات ، والثانى أن غيره غير موصوف بهذه الصفة فلادافع للحاجات الا هو ، ولامعطى للخيرات الا هو ، فعند مشاهدة هذه الحالة يفر العبد من نفسه ومن كل شيء سوى الحق فيشاهد فى هذا الفرار سر قوله (ففروا إلى الله) وهذه الحالة تحصل عند قوله (أعوذ) ثم اذا وصل الى غيبة الحق وصار غريقا فى نور جلال الحق شاهد قوله (قل الله ثم ذرهم) فعند ذلك يقول (أعوذ بالله)

النكتة الثانية : أن قوله (أعوذ بالله) اعتراف بعجز النفس و بقدرة الرب ، وهذا يدل على أنه لاوسيلة الى القرب من حضرة الله الا بالعجز والانكسار ، ثم من الكلمات النبوية قوله عليه الصلاة والسلام « من عرف نفسه فقد عرف ربه » والمعنى من عرف نفسه بالضعف والقصور عرف ربه بأنه هو القادر على كل مقدور ، ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالفضل والعدل ، ومن عرف نفسه باختلال الحال عرف ربه بالكمال والجلال

النكتة الثالثة . أن الاقدام على الطاعات لايتيسر الا بعد الفرار من الشيطان ، وذلك هو الاستعاذة بالله ، الا أن هذه الاستعاذة نوع من أنواع الطاعة ، فان كان الاقدام على الطاعة يوجب تقديم الاستعاذة عليها افتقرت الاستعاذة الى تقديم استعاذة أخرى ولزم التسلسل ، وان كان الاقدام على الطاعة لايحوج الى تقديم الاستعاذة عليها لم يكن فى الاستعاذة فائدة فكأنه قيل له : الاقدام على الطاعة لايتم الا بتقديم الاستعاذة عليها ، وذلك يوجب الاتيان بما لا نهاية له ، وذلك ليس فى وسعك ، الا أنك اذا عرفت هذه الحالة فقد شاهدت عجزك واعترفت بقصورك فأنا أعينك على الطاعة وأعلمك كيفية الخوض فيها فقل (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم).

النكتة الرابعة : أن سر الاستعاذة هو الالتجاء الى قادر يدفع الآفات عنك ، ثم ان أجل الأمور التى يلقى الشيطان وسوسته فيها قراءة القرآن ، لان من قرأ القرآن ونوى به عبادة الرحمن وتفكر فى وعده ووعيده وآياته وبيناته ازدادت رغبته فى الطاعات ورهبته عن المحرمات ، فلهذا السبب صارت قراءة القرآن من أعظم الطاعات ، فلا جرم كان سعى الشيطان فى الصد عنه أبلغ ، وكان احتياج العبد الى من يصونه عن شر الشيطان أشد ، فلهذه الحكمة اختصت قراءة القرآن بالاستعاذة

النكتة الخامسة : الشيطان عدو الانسان كما قال تعالى (ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا) والرحمن مولى الانسان وخالقه ومصلح مهماته ثم إن الانسان عند شروعه فى الطاعات والعبادات خاف العدو فاجتهد فى أن يتحرى مرضاة مالكه ليخلصه من زحمة ذلك العدو ، فلما وصل الحضرة وشاهد أنواع البهجة والكرامة نسى العدو وأقبل بالكلية على خدمة الحبيب ، فالمقام الأول هو الفرار وهو قوله (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) والمقام الثانى وهو الاستقرار فى حضرة الملك الجبار فهو قوله (بسم الله الرحمن الرحيم)

النكتة السادسة : قال تعالى (لا يمسه الا المطهرون) فالقلب لما تعلق بغير الله واللسان لما جرى بذكر غير الله حصل فيه نوع من اللوث ، فلا بد من استعمال الطهور ، فلما قال (أعوذ بالله) حصل الطهور ، فعند ذلك يستعد للصلاة الحقيقية وهى ذكر الله تعالى فقال (بسم الله)

النكتة السابعة : قال أرباب الاشارات : لك عدوان أحدهما ظاهر والآخر باطن ، وأنت مأمور بمحاربتهما قال تعالى فى العدو الظاهر (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله) وقال فى فى العدو الباطن (إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا) فكأنه تعالى قال : إذا حاربت عدوك الظاهر كان مددك الملك ، كما قال تعالى (يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين) وإذا حاربت عدوك الباطن كان مددك الملك كما قال تعالى (إن عبادى ليس لك عليهم سلطان) وأيضا فمحاربة العدو الباطن أولى من محاربة العدو الظاهر ، لأن العدو الظاهر إن وجد فرصة ففى متاع الدنيا ، والعدو الباطن إن وجد فرصة ففى الدين واليقين ، وأيضا فالعدو الظاهر إن غلبنا كنا مأجورين ، والعدو الباطن إن غلبنا كنا مفتونين ، وأيضا فمن قتله العدو الظاهر كان شهيدا ، ومن قتله العدو الباطن كان طريدا ، فكان الاحتراز عن شر العدو الباطن أولى ، وذلك لا يكون إلا بأن يقول الرجل بقلبه ولسانه (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

النكتة الثامنة : إن قلب المؤمن أشرف البقاع ، فلا تجد ديارا طيبة ولا بساتين عامرة ولا رياضا ناضرة إلا وقلب المؤمن أشرف منها ، بل قلب المؤمن كالمرآة فى الصفاء ، بل فوق المرآة ، لأن المرآة إن عرض عليها حجاب لم ير فيها شىء وقلب المؤمن لا يحجبه السموات السبع والكرسى والعرش كما قال تعالى (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جلال الربوبية ويحيط علما بالصفات الصمدية ، ومما يدل على أن القلب أشرف البقاع وجوه : الأول : أنه عليه الصلاة والسلام قال « القبر روضة من رياض الجنة » وما ذاك الا أنه صار مكان عبد صالح ميت ، فاذا كان القلب

سريرا لمعرفة الله وعرشا لالهيته وجب أن يكون القلب أشرف البقاع ، الثانى : كأن الله تعالى يقول : يا عبدى قلبك بستانى وجنتى بستانك فلما لم تبخل على على ببستانك بل أنزلت معرفتى فيه فكيف أبخل ببستانى عليك وكيف أمنعك منه ؟ الثالث : أنه تعالى حكى كيفية نزول العبد فى بستان الجنة فقال (فى مقعد صدق عند مليك مقتدر) ولم يقل عند المليك فقط ، كأنه قال : أنا فى ذلك اليوم أكون مليكا مقتدرا وعبيدى يكونون ملوكا ، إلا أنهم يكونون تحت قدرتى ، اذا عرفت هذه المقدمة فنقول : كأنه تعالى يقول : يا عبدى ، انى جعلت جنتى لك ، وأنت جعلت جنتك لى ، لكنك ما أنصفتنى ، فهل رأيت جنتى الآن وهل دخلتها ؟ فيقول العبد : لا يا رب ، فيقول تعالى : وهل دخلت جنتك ؟ فلا بد وأن يقول العبد : نعم يا رب ، فيقول تعالى : انك بعد ما دخلت جنتى ، ولكن لما قرب دخولك أخرجت الشيطان من جنتى لأجل نزولك ، وقلت له أخرج منها مذؤما مدحورا ، فأخرجت عدوك قبل نزولك ، وأما أنت فبعد نزولى فى بستانك سبعين سنة كيف يليق بك أن لاتخرج عدوى ولا تطرده ، فعند ذلك يجيب العبد و يقول : الهى أنت قادر على اخراجه من جنتك وأما أنا فعاجز ضعيف ولا أقدر على اخراجه ، فيقول الله تعالى : العاجز اذا دخل فى حماية الملك القاهر صار قويا فادخل فى حمايتى حتى تقدر على اخراج العدو من جنة قلبك ، فقل (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

فان قيل : فاذا كان القلب بستان الله فلماذا لا يخرج الشيطان منه ؟ (قلنا) قال أهل الاشارة : كأنه تعالى يقول للعبد أنت الذى أنزلت سلطان المعرفة فى حجرة قلبك ، ومن أراد أن ينزل سلطانا فى حجرة نفسه وجب عليه أن يكنس تلك الحجرة وأن ينظفها ، ولا يجب على السلطان تلك الأعمال ، فنظف أنت حجرة قلبك من لوث الوسوسة فقل (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

النكتة التاسعة : كأنه تعالى يقول ياعبدى ، ما أنصفتنى أتدرى لأى شىء تكدر مابينى وبين الشيطان ، إنه كان يعبدنى مثل عبادة الملائكة ، وكان فى الظاهر مقرا بالهيتى وإنما تكدر مابينى وبينه لانى أمرته بالسجود لأبيك آدم فامتنع ، فلما تكبر نفيته عن خدمتى ، وهو فى الحقيقة ماعادى أباك ، إنما امتنع من خدمتى ، ثم إنه يعاديك منذ سبعين سنة وأنت تحبه ، وهو يخالفك فى كل الخيرات ولنت توافقه فى كل المرادات ، فاترك هذه الطريقة المذمومة وأظهر عداوته فقل (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

النكتة العاشرة : أما ان نظرت الى قصة أبيك فانه أقسم بأنه له من الناصحين ، ثم كان عاقبة ذلك الامر أنه سعى فى اخراجه من الجنة ، وأما فى حقك فانه أقسم بأنه يضلك ويغويك فقال (فبعزتك لاغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين) فاذا كانت هذه معاملته مع من أقسم أنه ناصحه فكيف تكون معاملته مع من أقسم أنه يضله ويغويه

(النكتة الحادية عشرة) إنما قال (أعوذ بالله) ولم يذكر اسما آخر ، بل ذكر قوله (الله) لأن هذا الاسم أبلغ فى كونه زاجرا عن المعاصى من سائر الأسماء والصفات لأن الاله هو المستحق للعبادة ، ولا يكون كذلك إلا إذا كان قادرا عليما حكيما فقوله (أعوذ بالله) جار مجرى أن يقول أعوذ بالقادر العليم الحكيم ، وهذه الصفات هى النهاية فى الزجر ، وذلك لأن السارق يعلم قدرة السلطان وقد يسرق ماله ، لأن السارق عالم بأن ذلك السلطان وان كان قادرا الا أنه غير عالم ، فالقدرة وحدها غير كافية فى الزجر ، بل لابد معها من العلم ، وأيضا فالقدرة والعلم لا يكفيان فى حصول الزجر ، لأن الملك إذا رأى منكرا الا أنه لا ينهى عن المنكر لم يكن حضوره مانعا منه ، أما اذا حصلت القدرة وحصل العلم وحصلت الحكمة المانعة من القبائح فههنا يحصل الزجر الكامل ، فاذا قال العبد (أعوذ بالله) فكأنه قال أعوذ بالقادر العليم الحكيم الذى لا يرضى بشىء من المنكرات فلا جرم يحصل الزجر التام

النكتة الثانية عشرة : لما قال العبد (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) دل ذلك على أنه لا يرضى بأن يجاور الشيطان ، وإنما لم يرض بذلك لأن الشيطان عاص ، وعصيانه لا يضر هذا المسلم فى الحقيقة ، فاذا كان العبد لا يرضى بجوار العاصى فبأن لا يرضى بجوار عين المعصية أولى

النكتة الثالثة عشرة : الشيطان اسم ، والرجيم صفة ، ثم إنه تعالى لم يقتصر على الاسم بل ذكر الصفة فكأنه تعالى يقول إن هذا الشيطان بقى فى الخدمة الوفا من السنين فهل سمعت أنه ضرنا أوفعل ما يسوءنا ؟ ثم إنا مع ذلك رجمناه حتى طردناه ، وأما أنت فلو جلس هذا الشيطان معك لحظة واحدة لألقاك فى النار الخالدة فكيف لا تشتغل بطرده ولعنه فقل (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

النكتة الرابعة عشرة : لقائل أن يقول : لم لم يقل « أعوذ بالملائكة » مع أن أدون ملك من الملائكة يكفى فى دفع الشيطان ؟ فما السبب فى أن جعل ذكر هذا الكلب فى مقابلة ذكر الله تعالى ؟ وجوابه كأنه تعالى يقول : عبدى إنه يراك وأنت لا تراه ، بدليل قوله تعالى (انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم) وإنما نفذ كيده فيكم لأنه يراكم وأنتم لا ترونه ،

فتمسكوا بمن يرى الشيطان ولا يراه الشيطان ، وهو الله سبحانه وتعالى فقولوا (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

النكتة الخامسة عشرة : أدخل الألف واللام فى الشيطان ليكون تعريفا للجنس ، لأن الشياطين كثيرة مرئية وغير مرئية ، بل المرئى ربما كان أشد ، حكى عن بعض المذكرين أنه قال فى مجلسه : ان الرجل إذا أراد أن يتصدق فانه يأتيه سبعون شيطانا فيتعلقون بيديه ورجليه وقلبه ويمنعونه من الصدقة ، فلما سمع بعض القوم ذلك فقال : إنى أقاتل هؤلاء السبعين ، وخرج من المسجد وأتى المنزل وملأ ذيله من الحنطة وأراد أن يخرج ويتصدق به فوثبت زوجته وجعلت تنازعه وتحاربه حتى أخرجت ذلك من ذيله ، فرجع الرجل خائبا الى المسجد فقال المذكر : ماذا عملت ؟ فقال : هزمت السبعين فجاءت أمهم فهزمتنى ، وأما إن جعلنا الالف واللام للعهد فهو أيضا جائز لأن جميع المعاصى برضى هذا الشيطان ، والراضى يجرى مجرى الفاعل له ، وإذا استبعدت ذلك فاعرفه بالمسئلة الشرعية ، فان عند أبى حنيفة قراءة الامام قراءة للمقتدى من حيث رضى بها وسكت خلفه

النكتة السادسة عشرة : الشيطان مأخوذ من « شطن » إذا بعد فحكم عليه بكونه بعيدا ، وأما المطيع فقريب قال الله تعالى (واسجد واقترب) والله قريب منك قال الله تعالى (وإذا سألك عبادى عنى فانى قريب) وأما الرجيم فهو المرجوم بمعنى كونه مرميا بسهم اللعن والشقاوة وأما أنت فموصول بحبل السعادة قال الله تعالى (وألزمهم كلمة التقوى) فدل هذا على أنه جعل الشيطان بعيدا مرجوما ، وجعلك قريبا موصولا ، ثم انه تعالى أخبر أنه لا يجعل الشيطان الذى هو بعيد قريبا لأنه تعالى قال (ولن تجد لسنة الله تحويلا) فاعرف أنه لما جعلك قريبا فانه لا يطردك ولا يبعدك عن فضله ورحمته

النكتة السابعة عشرة : قال جعفر الصادق : إنه لا بد قبل القراءة من التعوذ ، وأما سائر الطاعات فانه لا يتعوذ فيها ، والحكمة فيه أن العبد قد ينجس لسانه بالكذب والغيبة والنميمة فأمر الله تعالى العبد بالتعوذ ليصير لسانه طاهرا فيقرأ بلسان طاهر كلاما أنزل من رب طيب طاهر

النكتة الثامنة عشرة : كأنه تعالى يقول : انه شيطان رجيم ، وأنا رحمن رحيم ، فابعد عن الشيطان الرجيم لتصل الى الرحمن الرحيم

النكتة التاسعة عشرة : الشيطان عدوك ، وأنت عنه غافل غائب ، قال تعالى (إنه يراكم

هو وقبيله من حيث لا ترونهم) فعلى هذا لك عدو غائب ولك حبيب غالب ؛ لقوله تعالى (والله غالب على أمره) فاذا قصدك العدو الغائب فافزع الى الحبيب الغالب ، والله سبحانه وتعالى أعلم بمراده

الباب الرابع

في المسائل الملتحقة بقوله (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم)

المسئلة الأولى : فرق بين أن يقال « أعوذ بالله » وبين أن يقال بالله أعوذ) فان الأول لا يفيد الحصر ، والثانى يفيده ، فلم ورد الأمر بالاول دون الثانى مع أنا بينا أن الثانى أكمل وأيضا جاء قوله « الحمد لله » وجاء قوله « لله الحمد » وأما هنا فقد جاء « أعوذ بالله » وما جاء قوله « بالله أعوذ » فما الفرق ؟

المسئلة الثانية : قوله (أعوذ بالله) لفظه الخبر ومعناه الدعاء ، والتقدير : اللهم أعذنى ، ألا ترى أنه قال (وانى أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم) كقوله « أستغفر الله » أى اللهم اغفرلى ، والدليل عليه أن قوله (أعوذ بالله) اخبار عن فعله ، وهذا القدر لا فائدة فيه إنما الفائدة فى أن يعيذه الله ، فما السبب فى أنه قال « أعوذ بالله » ولم يقل أعذنى ؟ والجواب أن بين الرب وبين العبد عهدا كما قال تعالى (وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم) وقال (وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) فكان العبد يقول أنا مع لؤم الانسانية ونقص البشرية وفيت بعهد عبوديتى حيث قلت « أعوذ بالله » فانت مع نهاية الكرم وغاية الفضل والرحمة أولى بان تفى بعهد الربوبية فتقول : إنى أعيذك من الشيطان الرجيم

المسئلة ج : أعوذ فعل مضارع ، وهو يصلح للحال والاستقبال ، فهل هو حقيقة فيهما ؟ والحق أنه حقيقة فى الحال مجاز فى الاستقبال ، وإنما يختص به بحرف السين وسوف

(د) لم وقع الاشتراك بين الحاضر والمستقبل ، ولم يقع بين الحاضر والماضى ؟

(ه) كيف المشابهة بين المضارع وبين الاسم

(و) كيف العامل فيه ، ولا شك أنه معمول فما هو

(ز) قوله (أعوذ) يدل على أن العبد مستعيذ فى الحال وفى كل المستقبل ، وهو الكمال ، فهل يدل على أن هذه الاستعاذة باقية فى الجنة

(ح) قوله (أعوذ) حكاية عن النفس ، ولابد من الأربعة المذكورة فى قوله (أتين)

أما المباحث العقلية المتعلقة بالباء في قوله أعوذ بالله فهي كثيرة (١) الباء في قوله « بالله » باء الالصاق وفيه مسائل

المسئلة الأولى : البصريون يسمونه باء الالصاق ، والكوفيون يسمونه باء الآلة ، ويسميه قوم باء التضمين ، واعلم أن حاصل الكلام أن هذه الباء متعلقة بفعل لا محالة ، والفائدة فيه أنه لا يمكن الصاق ذلك الفعل بنفسه إلا بواسطة الشيء الذي دخل عليه ، هذا الباء فهو باء الالصاق لكونه سببا للالصاق ، وباء الآلة لكونه داخلا على الشيء الذي هو آلة

المسئلة الثانية : اتفقوا على أنه لا بد فيه من إضمار فعل ، فانك إذا قلت « بالقلم » لم يكن ذلك كلاما مفيدا ، بل لا بد وأن تقول « كتبت بالقلم » وذلك يدل على أن هذا الحرف متعلق بمضمر ، ونظيره قوله « بالله لأفعلن » ومعناه أحلف بالله لأفعلن ، فحذف أحلف لدلالة الكلام عليه ، فكذا هنا ، ويقول الرجل لمن يستاذنه في سفره : على اسم الله أى سر على اسم الله

المسئلة الثالثة : لما ثبت أنه لا بد من الاضمار فنقول : الحذف في هذا المقام أفصح ، والسبب فيه أنه لو وقع التصريح بذلك المضمر لاختص قوله « أعوذ بالله » بذلك الحكم المعين أما عند الحذف فانه يذهب الوهم كل مذهب ، ويقع في الخاطر أن جميع المهمات لا تتم إلا بواسطة الاستعاذة بالله ، والا عند الابتداء باسم الله ، ونظيره أنه قال « الله أكبر » ولم يقل انه أكبر من الشيء الفلاني لأجل ما ذكرناه من افادة العموم فكذا هنا

المسئلة الرابعة : قال سيبويه لم يكن لهذه الباء عمل إلا الكسر فكسرت لهذا السبب ، فان قيل : كاف التشبيه ليس لها عمل إلا الكسر ثم إنها ليست مكسورة بل مفتوحة ، قلنا : كاف التشبيه قائم مقام الاسم ، وهو في العمل ضعيف ، أما الحرف فلا وجود له الا بحسب هذا الأثر ، فكان فيه كلاما قويا

المسئلة الخامسة : الباء قد تكون أصلية كقوله تعالى (قل ما كنت بدعا من الرسل) وقد تكون زائدة وهي على أربعة أوجه . أحدها : للالصاق ، وهي كقوله (أعوذ بالله) وقوله بسم الله) وثانيها للتبعيض عند الشافعي رضى الله عنه ، وثالثها لتأكيد النفي كقوله تعالى (وما ربك بظلام للعبيد) ورابعها للتعدية كقوله تعالى (ذهب الله بنورهم) أى أذهب نورهم ، وخامسها الباء بمعنى في قال

حل بأعدائك ما حل بي

أى : حل في أعدائك ، وأما باء القسم ، وهو قوله « بالله » فهو من جنس باء الالصاق

- المسئلة السادسة : قال بعضهم : الباء فى قوله (وامسحوا برؤسكم) زائدة والتقدير : وامسحوا رؤسكم ، وقال الشافعى رضى الله عنه إنها تفيد التبعيض ، حجة الشافعى رضى الله عنه وجوه . الأول أن هذه الباء إما أن تكون لغوا أو مفيدا ، والأولى باطل ؛ لأن الحكم بأن كلام رب العالمين وأحكم الحاكمين لغو فى غاية البعد ، وذلك لأن المقصود من الكلام اظهار الفائدة فحمله على اللغو على خلاف الأصل ، فثبت أنه يفيد فائدة زائدة ، وكل من قال بذلك قال إن تلك الفائدة هى التبعيض ، الثانى : أن الفرق بين قوله « مسحت يدى المنديل » وبين قوله « مسحت يدى بالمنديل » يكفى فى صحة صدقه ما إذا مسح يده بجزء من أجزاء المنديل ، الثالث أن بعض أهل اللغة قال : الباء قد تكون للتبعيض ، وأنكره بعضهم ، لكن رواية الاثبات راجحة فثبت أن الباء تفيد التبعيض ، ومقدار ذلك البعض غير مذكور فوجب أن تفيد أى مقدار يسمى بعضا ، فوجب الاكتفاء بمسح أقل جزء من الرأس ، وهذا هو قول الشافعى ، والاشكال عليه أنه تعالى قال (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم) فوجب أن يكون مسح أقل جزء من أجزاء الوجه واليد كافيا فى التيمم ، وعند الشافعى لا بد فيه من الاتمام ، وله أن يجيب فيقول : مقتضى هذا النص الاكتفاء فى التيمم بأقل جزء من الأجزاء إلا أن عند الشافعى الزيادة على النص ليست نسخا فأوجبنا الاتمام لسائر الدلائل ، وفى مسح الرأس لم يوجد دليل يدل على وجوب الاتمام فاكتفينا بالقدر المذكور فى هذا النص

المسئلة السابعة : فرع أصحاب أبى حنيفة على باء الالصاق مسائل : إحداها قال محمد فى فى الزيادات : إذا قال الرجل لامرأته : أنت طالق بمشيئة الله تعالى لا يقع الطلاق ، وهو كقوله : أنت طالق إن شاء الله ، ولو قال : لمشيئة الله يقع ، لأنه أخرجه مخرج التعليل ، وكذلك أنت طالق بارادة الله لا يقع الطلاق ، ولو قال لارادة الله يقع ، أما إذا قال : أنت طالق بعلم الله أو لعلم الله فانه يقع الطلاق فى الوجهين ، ولا بد من الفرق ، وثانيها قال فى كتاب الايمان لو قال لامرأته : إن خرجت من هذه الدار إلا باذنى فأنت طالق ، فانها تحتاج فى كل مرة إلى اذنه ، ولو قال : إن خرجت الا أن آذن لك فأذن لها مرة كفى ، ولا بد من الفرق ، وثالثها لو قال لامرأته : طلقى نفسك ثلاثا بألف ، فطلقت نفسها واحدة وقعت بثلث الألف ، وذلك أن الباء ههنا تدل على البدلية فيوزع البدل على المبدل ، فصار بازاء كل طلقة ثلث الألف ، ولو قال : طلقى نفسك ثلاثا على ألف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شىء عند أبى حنيفة لأن لفظة « على » كلمة شرط ولم يوجد الشرط وعند صاحبيه تقع واحدة بثلث الألف

قلت : وههنا مسائل كثيرة متعلقة بالباء .

(ا) قال أبو حنيفة : الثمن إنما يتميز عن المثمن بدخول حرف الباء عليه ، فإذا قال : بعت كذا بكذا ، فالذي دخل عليه الباء هو الثمن فقط ، وعلى هذا الفرق بنى مسئلة البيع الفاسد فانه قال : إذا قال : بعت هذا الكرباس بمن من الخمر صح البيع وانعقد فاسداً ، و إذا قال بعت هذا الخمر بهذا الكرباس لم يصح ، والفرق أن فى الصورة الأولى الخمر ثمن ، وفى الصورة الثانية الخمر مثمن ، وجعل الخمر ثمنا جائز اما جعله مثمنا فانه لا يجوز .

(ب) قال الشافعى : إذا قال بعت منك هذا الثوب بهذا الدرهم تعين ذلك الدرهم ، وعند أبى حنيفة لا يتعين .

(ج) قال الله تعالى (أن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة) فجعل الجنة ثمنا للنفس والمال

ومن أصول الفقه مسائل (ا) الباء تدل على السببية قال الله تعالى (ذلك بأنهم شاقوا الله) ههنا الباء دلت على السببية ، وقيل : إنه لا يصح لانه لا يجوز ادخال لفظ الباء على السبب فيقال ثبت هذا الحكم بهذا السبب .

(ب) إذا قلنا الباء تفيد السببية فما الفرق بين باء السببية وبين لام السببية ، لابد من بيانه

(ج) الباء فى قوله « سبحانك اللهم و بحمدك » لا بد من البحث عنه فانه لا يدرى أن هذه الباء بماذا تتعلق ، وكذلك البحث عن قوله (ونحن نسبح بحمدك) فانه يجب البحث عن هذه الباء

(د) قيل : كل العلوم مندرج فى الكتب الأربعة ، وعلومها فى القرآن ، وعلوم القرآن فى الفاتحة ، وعلوم الفاتحة فى (بسم الله الرحمن الرحيم) وعلومها فى الباء من بسم الله (قلت) لأن المقصود من كل العلوم وصول العبد الى الرب ، وهذا الباء باء الالصاق فهو يلصق العبد بالرب ، فهو كمال المقصود .

النوع الثالث من مباحث هذا الباب : مباحث حروف الجر

فان هذه الكلمة اشتملت على نوعين منها أحدهما الباء ، وثانيهما لفظ « من » فنقول : فى لفظ من مباحث

(ا) أنك تقول « أخذت المال من ابنك » فتكسر النون ثم تقول « أخذت المال من الرجل » فتفتح النون ، فههنا اختلف آخر هذه الكلمة ، و إذا اختلفت الأحوال دلت على اختصاص كل حالة بهذه الحركة ، فههنا اختلف آخر هذه الكلمة باختلاف العوامل ، فانه لا

معنى للعامل إلا الأمر الدال على استحقاق هذه الحركات ، فوجب كون هذه الكلمة معربة

(ب) كلمة « من » وردت على وجوه أربعة: ابتداء الغاية ، والتبعيض ، والتبيين ، والزيادة

(ج) قال المبرد : الأصل هو ابتداء الغاية ، والبواقي مفرعة عليه ، وقال آخرون : الأصل هو التبعيض ، والبواقي مفرعة عليه

(د) أنكر بعضهم كونها زائدة ، وأما قوله تعالى (يغفر لكم من ذنوبكم) فقد بينوا أنه يفيد فائدة زائدة فكأنه قال يغفر لكم بعض ذنوبكم ، ومن غفر كل بعض منه فقد غفر كله

(هـ) الفرق بين من وبين عن لا بد من ذكره قال الشيطان (ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم) وفيه سؤالان : الأول : لم خص الأولين بلفظ من والثالث والرابع بلفظ عن . الثاني : لما ذكر الشيطان لفظ من ولفظ عن فلم جاءت الاستعاذة بلفظ من فقال (أعوذ بالله من الشيطان) ولم يقل عن الشيطان

النوع الرابع من مباحث هذا الباب

(ا) الشيطان مبالغة في الشيطنة ، كما أن الرحمن مبالغة في الرحمة ، والرجيم في حق الشيطان فعيل بمعنى مفعول ، كما أن الرحيم في حق الله تعالى فعيل بمعنى فاعل ، إذا عرفت هذا فهذه الكلمة تقتضي الفرار من الشيطان الرجيم الى الرحمن الرحيم ، وهذا يقتضي المساواة بينهما ، وهذا ينشأ عنه قول الثنوية الذين يقولون إن الله وابليس اخوان ، إلا أن الله هو الأخ الكريم الرحيم الفاضل ، وإبليس هو الأخ اللئيم الخسيس المؤذي ، فالعاقل يفر من هذا الشرير الى ذلك الخير

(ب) الاله هل هو رحيم كريم ؟ فان كان رحيما كريما فلم خلق الشيطان الرجيم وسلطه على العباد ، وان لم يكن رحيما كريما فاى فائدة في الرجوع اليه والاستعاذة به من شر الشيطان

(ج) الملائكة في السموات هل يقولون (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) فان ذكروه فانما يستعيذون من شرور أنفسهم لا من شرور الشيطان

(د) أهل الجنة في الجنة هل يقولون أعوذ بالله

(هـ) الأنبياء والصديقون لم يقولون (أعوذ بالله) مع أن الشيطان أخبر أنه لا تعلق له بهم في قوله (فبعزتك لاغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين)

(و) الشيطان أخبر أنه لا تعلق له بهم إلا في مجرد الدعوة حيث قال (وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا أنفسكم) وأما الانسان فهو الذي

ألقى نفسه في البلاء فكانت استعاذة الانسان من شر نفسه أهم وألزم من استعاذته من شر الشيطان فلم بدأ بالجانب الأضعف وترك الجانب الأهم ؟

الكتاب الثاني

في مباحث بسم الله الرحمن الرحيم وفيه أبواب

الباب الأول في مسائل جارية مجرى المقدمات وفيه مسائل

متعلق باء البسملة

المسئلة الأولى : قد بينا أن الباء من (بسم الله الرحمن الرحيم) متعلقة بمضمر ، فنقول : هذا المضمر يحتمل أن يكون اسما ، وأن يكون فعلا ، وعلى التقديرين فيجوز أن يكون متقدما ، وأن يكون متأخرا ، فهذه أقسام أربعة ، أما إذا كان متقدما وكان فعلا فكقولك : أبدأ باسم الله ، وأما إذا كان متقدما وكان اسما فكقولك : ابتداء الكلام باسم الله ، وأما إذا كان متأخرا وكان فعلا فكقولك: باسم الله أبدأ ، وأما إذا كان متأخرا وكان اسما فكقولك: باسم الله ابتدائي ويجب البحث ههنا عن شيئين : الأول : أن التقديم أولى أم التأخير ؟ فنقول كلاهما وارد في القرآن ، أما التقديم فكقوله (باسم الله مجراها ومرساها) وأما التأخير فكقوله (اقرأ باسم ربك) وأقول : التقديم عندي أولى ، ويدل عليه وجوه : الأول : أنه تعالى قديم واجب الوجود لذاته ، فيكون وجوده سابقا على وجود غيره ، والسابق بالذات يستحق السبق ، في الذكر ، الثاني : قال تعالى (هو الأول والآخر) وقال (لله الأمر من قبل ومن بعد) ، الثالث : أن التقديم في الذكر أدخل في التعظيم ، الرابع : أنه قال (إياك نعبد) فههنا الفعل متأخر عن الاسم ، فوجب أن يكون في قوله (بسم الله) كذلك ، فيكون التقدير باسم الله ابتدىء ، الخامس : سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رضي الله عنه يقول : سمعت الشيخ أبا القاسم الأنصاري يقول : حضر الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير الميهني مع الاستاذ أبي القاسم القشيري فقال الاستاذ القشيري : المحققون قالوا ما رأينا شيئا إلا ورأينا الله بعده ، فقال الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير : ذاك مقام المريدين أما المحققون فانهم ما رأوا شيئا إلا وكانوا قد رأوا الله قبله ، قلت : وتحقيق الكلام أن الانتقال من المخلوق إلى الخالق إشارة الى برهان الإن ، والنزول من الخالق الى المخلوق برهان اللم ، ومعلوم أن برهان اللم أشرف ، وإذا ثبت هذا فمن أضمر الفعل أولا فكأنه انتقل من رؤية فعله الى رؤية وجوب الاستعانة باسم الله

ومن قال (باسم الله) ثم أضمر الفعل ثانيا فكأنه رأى وجوب الاستعانة بالله ثم نزل منه إلى أحوال نفسه

المسئلة الثانية : إضمار الفعل أولى أم اضمار الاسم ، قال الشيخ أبو بكر الرازى : نسق تلاوة القرآن يدل على أن المضمر هو الفعل ، وهو الأمر ، لأنه تعالى قال (إياك نعبد وإياك نستعين) والتقدير قولوا إياك نعبد وإياك نستعين ، فكذلك قوله (بسم الله الرحمن الرحيم) التقدير قولوا بسم الله ، وأقول : لقائل أن يقول : بل اضمار الاسم أولى ، لأنا إذا قلنا تقدير الكلام بسم الله ابتداء كل شيء كان هذا إخبارا عن كونه مبدأ فى ذاته لجميع الحوادث وخالقا لجميع الكائنات ، سواء قاله قائل أو لم يقله ، وسواء ذكره ذاكر أو لم يذكره ، ولا شك أن هذا الاحتمال أولى ، وتمام الكلام فيه يجيء فى بيان أن الأولى أن يقال قولوا الحمد لله أو الأولى أن يقال الحمد لله ؛ لأنه إخبار عن كونه فى نفسه مستحقا للحمد سواء قاله قائل أو لم يقله

المسئلة الثالثة : الجر يحصل بشيئين : أحدهما بالحرف كما فى قوله « باسم » والثانى بالاضافة كما فى « الله » من قوله « باسم الله » وأما الجر الحاصل فى لفظ « الرحمن الرحيم » فانما حصل لكون الوصف تابعا للموصوف فى الاعراب ، فهنا أبحاث : أحدها أن حروف الجر لم اقتضت الجر ؟ وثانيها أن الاضافة لم اقتضت الجر ، وثالثها : أن اقتضاء الحرف أقوى أو اقتضاء الاضافة ، ورابعها أن الاضافة على كم قسم تقع ، قالوا إضافة الشيء الى نفسه محال ، فبقى أن تقع الاضافة بين الجزء والكل ، أو بين الشيء والخارج عن ذات الشيء المنفصل عنه ، أما القسم الأول فنحو « باب حديد ، وخاتم ذهب » لأن ذلك الباب بعض الحديد وذلك الخاتم بعض الذهب ، وأما القسم الثانى فكقولك « غلام زيد » فان المضاف اليه مغاير للمضاف بالكلية ، وأما أقسام النسب والاضافات فكأنها خارجة عن الضبط والتعديد ، فإن أنواع النسب غير متناهية

المسئلة الرابعة : كون الاسم اسما للشيء نسبة بين اللفظة المخصوصة التى هى الاسم وبين الذات المخصوصة التى هى المسمى ، وتلك النسبة معناها أن الناس اصطلحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشيء المخصوص ، فكأنهم قالوا متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا أنا أردنا بها ذلك المعنى الفلانى ، فلما حصلت هذه النسبة بين الاسم وبين المسمى لا جرم صحت إضافة الاسم الى المسمى ، فهذا هو المراد من إضافة الاسم الى الله تعالى .

المسئلة الخامسة : قال أبو عبيد : ذكر الاسم فى قوله « بسم الله » صلة زائدة ، والتقدير بالله قال ، وإنما ذكر لفظة الاسم : إما للتبرك ، وإما ليكون فرقا بينه وبين القسم ، وأقول

والمراد من قوله «بسم الله» قوله ابدؤا بسم الله ، وكلام أبي عبيد ضعيف ، لأنا لما أمرنا بالابتداء فهذا الأمر إنما يتناول فعلا من أفعالنا ، وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا ، فوجب أن يكون المراد ابتدأ بذكر الله ، والمراد ابدأ ببسم الله ، وأيضا فالفائدة فيه أنه كما أن ذات الله تعالى أشرف الذوات فكذلك ذكره أشرف الأذكار ، واسمه أشرف الأسماء ، فكما أنه في الوجود سابق على كل ماسواه وجب أن يكون ذكره سابقا على كل الأذكار ، وأن يكون اسمه سابقا على كل الأسماء ، وعلى هذا التقدير فقد حصل في لفظ الاسم هذه الفوائد الجليلة

الباب الثاني

فيما يتعلق بهذه الكلمة من القراءة والكتابة

أما المباحث المتعلقة بالقراءة فكثيرة

الوقف على كلمات البسملة

المسألة الأولى . أجمعوا على أن الوقف على قوله « بسم » ناقص قبيح ، وعلى قوله « بسم الله » أو على قوله « بسم الله الرحمن » كاف صحيح ، وعلى قوله « بسم الله الرحمن الرحيم » تام واعلم أن الوقف لابد وان يقع على أحد هذه الاوجه الثلاثة ، وهو أن يكون ناقصا ، أو كافيا أو كاملا ، فالوقف على كل كلام لا يفهم بنفسه ناقص ، والوقف على كل كلام مفهوم المعاني إلا أن ما بعده يكون متعلقا بما قبله يكون كافيا ، والوقف على كل كلام تام و يكون ما بعده منقطعا عنه يكون وقفا تاما

ثم لقائل أن يقول . قوله « الحمد لله رب العالمين » كلام تام ، إلا أن قوله « الرحمن الرحيم ملك » متعلق بما قبله ، لأنها صفات ، والصفات تابعة للموصوفات ، فان جاز قطع الصفة عن الموصوف وجعلها وحدها آية فلم لم يقولوا بسم الله الرحمن آية ؟ ثم يقولوا الرحيم آية ثانية ، وإن لم يجز ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحيم آية مستقلة ، فهذا الاشكال لا بد من جوابه

حكم لام الجلالة

المسألة الثانية : أطبق القراء على ترك تغليظ اللام في قوله «بسم الله» وفي قوله «الحمد لله» والسبب فيه أن الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل ؛ لأن الكسرة توجب التسفل ، واللام المفخمة حرف مستعل ، والانتقال من التسفل الى التصعد ثقيل ، وإنما استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها من هذه الكلمة في حال كونها مرفوعة أو منصوبة كقوله (الله لطيف بعباده قل هو الله أحد) وقوله (ان الله اشترى من المؤمنين أنفسهم)

المسألة الثالثة : قالوا المقصود من هذا التفخيم أمران : الأول : الفرق بينه و بين لفظ اللات

فى الذكر ، الثانى أن التفخيم مشعر بالتعظيم ، وهذا اللفظ يستحق المبالغة فى التعظيم ، الثالث أن اللام الرقيقة إنما تذكر بطرف اللسان ، وأما هذه اللام المغلظة فانما تذكر بكل اللسان فكان العمل فيه أكثر فوجب أن يكون أدخل فى الثواب ، وأيضا جاء فى التوراة يا موسى أجب ربك بكل قلبك ، فهنا كان الانسان يذكر ربه بكل لسانه ، وهو يدل على أنه يذكره بكل قلبه ، فلا جرم كان هذا أدخل فى التعظيم

المسئلة الرابعة . لقائل ان يقول : نسبة اللام الرقيقة إلى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطاء ، وكنسبة السين الى الصاد ، فان الدال تذكر بطرف اللسان والطاء تذكر بكل اللسان وكذلك السين تذكر بطرف اللسان والصاد تذكر بكل اللسان ، فثبت أن نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطاء وكنسبة السين الى الصاد ، ثم انا رأينا أن القوم قالوا الدال حرف والطاء حرف آخر ، وكذلك السين حرف والصاد حرف آخر فكان الواجب أيضا أن يقولوا : اللام الرقيقة حرف واللام الغليظة حرف آخر ، وانهم ما فعلوا ذلك ولا بد من الفرق

حكم الادغام

المسئلة الخامسة : تشديد اللام من قولك « الله » للادغام فانه حصل هناك لامان الأولى لام التعريف وهى ساكنة والثانية لام الأصل وهى متحركة ، وإذا التقى حرفان مثلان من الحروف كلها وكان أول الحرفين ساكنا والثانى متحركا أدغم الساكن فى المتحرك ضرورة سواء كانا فى كلمتين أو كلمة واحدة ، أما فى الكلمتين فكما فى قوله (فما ربحت تجارتهم ، وما بكم من نعمة ، مالهم من الله) وأما فى الكلمة الواحدة فكما فى هذه الكلمة

واعلم أن الالف واللام والواو والياء ان كانت ساكنة امتنع اجتماع مثلين ، فامتنع الادغام لهذا السبب ، وان كانت متحركة واجتمع فيها مثلان كان الادغام جائزا

المسئلة السادسة : لارباب الاشارات والمجاهدات ههنا دقيقة ، وهى أن لام التعريف ولام الأصل من لفظة « الله » اجتمعا فأدغم أحدهما فى الثانى ، فسقط لام المعرفة وبقى لام لفظة الله ، وهذا كالتنبيه على أن المعرفة إذا حصلت إلى حضرة المعروف سقطت المعرفة وفنيت وبطلت ، وبقى المعروف الازلى كما كان من غير زيادة ولا نقصان

مد لام الجلالة

المسئلة السابعة : لا يجوز حذف الالف من قولنا : الله فى اللفظ ، وجاز ذلك فى ضرورة الشعر عند الوقف عليه ، قال بعضهم : —

أقبل سيل جاء من عند الله ۞ يحرد جرد الجنة المغله

انتهى ، ويتفرع على هذا البحث مسائل فى الشريعة : إحداها : أنه عند الحلف لو قال بله فهل ينعقد يمينه أم لا قال بعضهم : لا ؛ لأن قوله بله اسم للرطوبة فلا ينعقد اليمين ، وقال آخرون : ينعقد اليمين به لأنه بحسب أصل اللغة جائز ، وقد نوى به الحلف فوجب أن تنعقد وثانيها : لو ذكره على هذه الصفة عند الذبيحة هل يصح ذلك أم لا ، وثالثها : لو ذكر قوله «الله» فى قوله «الله أكبر» هل تنعقد الصلاة به أم لا ؟

المسئلة الثامنة : لم يقرأ أحد الله بالامالة إلا قتيبة فى بعض الروايات انتهى

حكم لام أل

المسئلة التاسعة : تشديد الراء من قوله «الرحمن الرحيم» لأجل إدغام لام التعريف فى الراء ، ولا خلاف بين القراء فى لزوم إدغام لام التعريف فى اللام ، وفى ثلاثة عشر حرفا سواه وهى : الصاد ، والضاد ، والسين ، والشين ، والدال ، والذال ، والراء ، والزاى ، والطاء ، والظاء والتاء ، والثاء ، والنون ، انتهى . كقوله تعالى (التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر) والعلة الموجبة لجواز هذا الادغام قرب المخرج ، فان اللام وكل هذه الحروف المذكورة مخرجها من طرف اللسان وما يقرب منه ، فحسن الادغام ، ولا خلاف بين القراء فى امتناع ادغام لام التعريف فيما عدا هذه الثلاثة عشر كقوله (العابدون الحامدون الآمرون بالمعروف) كلها بالاظهار ، وإنما لم يجز الادغام فيها لبعد المخرج ، فانه إذا بعد مخرج الحرف الأول عن مخرج الحرف الثانى ثقل النطق بهما دفعة فوجب تمييز كل واحد منهما عن الآخر ، بخلاف الحرفين اللذين يقرب مخرجاهما ، لان التمييز بينهما مشكل صعب

المسئلة العاشرة : أجمعوا على أنه لايمال لفظ «الرحمن» وفى جواز إمالته قولان للنحويين أحدهما : أنه يجوز ، ولعله قول سيبويه ، وعلة جوازه انكسار النون بعد الألف ، والقول الثانى — وهو الاظهر عند النحويين — أنه لا يجوز

المسئلة الحادية عشرة : أجمعوا على أن إعراب «الرحمن الرحيم» هو الجر لكونهما صفتين للمجرور الاول إلا أن الرفع والنصب جائزان فيهما بحسب النحو ، أما الرفع فعلى تقدير بسم الله هو الرحمن الرحيم ، وأما النصب فعلى تقدير بسم الله أعنى الرحمن الرحيم

النوع الثانى من مباحث هذا الباب ما يتعلق بالخط ، وفيه مسائل

ما يتعلق بالبسملة قراءة وكتابة

المسئلة الاولى : طولوا الباء من «بسم الله» وما طولوها فى سائر المواضع ، وذكروا فى الفرق وجهين : الاول : أنه لما حذفت ألف الوصل بعد الباء طولوا هذه الباء ليدل طولها

على الألف المحذوفة التي بعدها ، ألا ترى أنهم لما كتبوا (اقرأ باسم ربك) بالألف ردوا الباء إلى صفتها الأصلية ، الثاني : قال القتيبي : إنما طولوا الباء لأنهم أرادوا أن لا يستفتحوا كتاب الله إلا بحرف معظم ، وكان عمر بن عبد العزيز يقول لكتابه: طولوا الباء ، وأظهروا السين ، ودوروا الميم تعظيما لكتاب الله

المسئلة الثانية : قال أهل الاشارة : الباء حرف منخفض فى الصورة فلما اتصل بكتبة لفظ الله ارتفعت واستعلت ، فنرجو أن القلب لما اتصل بخدمة الله عز وجل أن يرتفع حاله ويعلو شأنه

المسئلة الثالثة : حذفوا ألف « اسم » من قوله « بسم الله » وأثبتوه فى قوله (اقرأ باسم ربك) والفرق من وجهين : الأول : أن كلمة « باسم الله » مذكورة فى أكثر الأوقات عند أكثر الأفعال ، فلأجل التخفيف حذفوا الألف ، بخلاف سائر المواضع فان ذكرها قليل ، الثاني : قال الخليل : إنما حذفت الألف فى قوله « بسم الله » لأنها إنما دخلت بسبب أن الابتداء بالسين الساكنة غير ممكن ، فلما دخلت الباء على الاسم نابت عن الألف فسقطت فى الخط ، وإنما لم تسقط فى قوله (اقرأ باسم ربك) لأن الباء لا تنوب عن الألف فى هذا الموضع كما فى (بسم الله) لأنه يمكن حذف الباء من (اقرأ باسم ربك) مع بقاء المعنى صحيحا ، فانك لو قلت اقرأ اسم ربك صح المعنى ، أما لو حذفت الباء من « بسم الله » لم يصح المعنى فظهر الفرق

المسئلة الرابعة : كتبوا لفظة الله بلامين ، وكتبوا لفظة الذى بلام واحدة ، مع استوائهما فى اللفظ وفى كثرة الدوران على الألسنة ، وفى لزوم التعريف ، والفرق من وجوه : الأول أن قولنا « الله » اسم معرب متصرف تصرف الأسماء ، فأبقوا كتابته على الأصل ، أما قولنا « الذى » فهو مبنى لأجل أنه ناقص ، لأنه لا يفيد إلا مع صلته فهو كبعض الكلمة ، ومعلوم أن بعض الكلمة يكون مبنيا ، فأدخلوا فيه النقصان لهذا السبب ، ألا ترى أنهم كتبوا قولهم « اللذان » بلامين ، لأن التثنية أخرجته عن مشابهة الحروف ، فان الحرف لا يثنى

الثاني : أن قولنا « الله » لو كتب بلام واحدة لالتبس بقوله إله ، وهذا الالتباس غير حاصل فى قولنا الذى

الثالث : أن تفخيم ذكر الله فى اللفظ واجب ، فكذا فى الخط ، والحذف ينافى التفخيم وأما قولنا « الذى » فلا تفخيم له فى المعنى فتركوا أيضا تفخيمه فى الخط

المسئلة الخامسة : إنما حذفوا الألف قبل الهاء من قولنا « الله » فى الخط لكراهتهم اجتماع الحروف المتشابهة بالصورة عند الكتابة ، وهو مثل كراهتهم اجتماع الحروف المتماثلة فى اللفظ عند القراءة

المسئلة السادسة : قالوا : الأصل فى قولنا « الله » الاله ، وهى ستة حروف ، فلما أبدلوه بقولهم « الله » بقيت أربعة أحرف فى الخط : همزة ، ولامان ، وهاء ، فالهمزة من أقصى الحلق واللام من طرف اللسان ، والهاء من أقصى الحلق ،وهو اشارة الى حالة عجيبة ، فان أقصى الحلق مبدأ التلفظ بالحروف ، ثم لايزال يترقى قليلا قليلا الى أن يصل إلى طرف اللسان ثم يعود الى الهاء الذى هو فى داخل الحلق ، ومحل الروح ، فكذلك العبد يبتدىء من أول حالته التى هى حالة النكرة والجهالة ، ويترقى قليلا قليلا فى مقامات العبودية ، حتى إذا وصل إلى آخر مراتب الوسع والطاقة ودخل فى عالم المكاشفات والأنوار أخذ يرجع قليلا قليلا حتى ينتهى الى الفناء فى بحر التوحيد ، فهو إشارة الى ماقيل: النهاية رجوع الى البداية

المسئلة السابعة : إنما جاز حذف الألف قبل النون من « الرحمن » فى الخط على سبيل التخفيف ، ولو كتب بالألف حسن ، ولا يجوز حذف الياء من الرحيم ، لأن حذف الألف من الرحمن لا يخل بالكلمة ولا يحصل فيها التباس ، بخلاف حذف الياء من الرحيم

الباب الثالث

من هذا الكتاب فى مباحث الاسم ، وهى نوعان

أحدهما : ما يتعلق من المباحث النقلية بالاسم ، والثانى : ما يتعلق من المباحث العقلية بالاسم

النوع الأول : وفيه مسائل

لغات الاسم

المسئلة الأولى : فى هذا اللفظ لغتان مشهورتان ، تقول العرب : هذا اسمه وسمه ، قال : —

باسم الذى فى كل سورة سمه

وقيل : فيه لغتان غيرهما سم وسم ، قال الكسائى : إن العرب تقول تارة اسم بكسر الألف وأخرى بضمه ، فاذا طرحوا الألف قال الذين لغتهم كسر الألف سم ، وقال الذين لغتهم ضم الالف سم ، وقال ثعلب : من جعل أصله من سما يسمى قال اسم وسم ، ومن جعل أصله من سما يسمو قال اسم وسم ، وقال المبرد : سمعت العرب تقول اسمه واسمه وسمه وسمه وسماه

المسئلة الثانية : أجمعوا على أن تصغير الاسم سمى وجمعه أسماء وأسامى

اشتقاق الاسم

المسئلة الثالثة : فى اشتقاقه قولان : قال البصريون : هو مشتق من سما يسمو إذا علا وظهر ، فاسم الشيء ماعلاه حتى ظهر ذلك الشيء به ، وأقول : اللفظ معرف للمعنى ، ومعرف الشيء متقدم فى المعلومية على المعرف ، فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه ، وقال الكوفيون : هو مشتق من وسم يسم سمة ، والسمة العلامة ، فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى ، حجة البصريين لو كان اشتقاق الاسم من السمة لكان تصغيره وسيا وجمعه أوساما.

المسئلة الرابعة : الذين قالوا اشتقاقه من السمة قالوا أصله من وسم يسم ، ثم حذف منه الواو ، ثم زيد فيه ألف الوصل عوضا عن المحذوف كالعدة والصفة والزنة ، أصله الوعد والوصف والوزن ، أسقط منها الواو ، وزيد فيها الهاء ، وأما الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو العلو — فلهم قولان : الاول : أن أصل الاسم من سما يسمو وسما يسمى ، والامر فيه اسم : كقولنا ادع من دعوت ، أو اسم مثل ارم من رميت ، ثم إنهم جعلوا هذه الصيغة اسما وأدخلوا عليها وجوه الاعراب ، وأخرجوها عن حد الافعال ، قالوا : وهذا كما سموا البعير يعملا ، وقال الاخفش : هذا مثل الآن فان أصله آن يئين إذا حضر ، ثم أدخلوا الالف واللام على الماضى من فعله ، وتركوه مفتوحا ، والقول الثانى : أصله سمو مثل حمو ، وإنما حذفت الواو من آخره استثقالا لتعاقب الحركات عليها مع كثرة الدوران ، وإنما أعربوا الميم لانها صارت بسبب حذف الواو آخر الكلمة فنقل حركة الواو اليها ، وإنما سكنوا السين لانه لما حذفت الواو بقى حرفان أحدهما ساكن والآخر متحرك فلما حرك الساكن وجب تسكين المتحرك ليحصل الاعتدال ، وإنما أدخلت الهمزة فى أوله لان الابتداء بالساكن محال ، فاحتاجوا الى ذكر ما يبتدأ به ، وإنما خصت الهمزة بذلك لانها من حروف الزيادة

مسائل الاسم العقلية

النوع الثانى من مباحث هذا الباب : المسائل العقلية

فنقول : أما حد الاسم وذكر أقسامه وأنواعه ، فقد تقدم ذكره فى أول هذا الكتاب وبقى ههنا مسائل

المسئلة الأولى : قالت الحشوية والكرامية والأشعرية : الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة : الاسم غير المسمى ونفس التسمية ، والمختار عندنا أن الاسم غير المسمى وغير التسمية

وقبل الخوض فى ذكر الدلائل لابد من التنبيه على مقدمة ، وهى أن قول القائل « الاسم

هل هو نفس المسمى أم لا ، يجب أن يكون مسبوقا ببيان أن الاسم ما هو ، وأن المسمى ما هو ، حتى ينظر بعد ذلك فى أن الاسم هل هو نفس المسمى أم لا ، فنقول : إن كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذى هو أصوات مقطعة وحروف مؤلفة ، وبالمسمى تلك الذوات فى أنفسها ، وتلك الحقائق بأعيانها ، فالعلم الضرورى حاصل بأن الاسم غير المسمى ، والخوض فى هذه المسئلة على هذا التقدير يكون عبثا ، وإن كان المراد بالاسم ذات المسمى ، وبالمسمى أيضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه أن ذات الشىء عين الشىء ، وهذا وإن كان حقا إلا أنه من باب إيضاح الواضحات وهو عبث ، فثبت أن الخوض فى هذا البحث على جميع التقديرات يجرى مجرى العبث

المسئلة الثانية : اعلم أنا استخرجنا لقول من يقول الاسم نفس المسمى تأويلا لطيفا دقيقا ، وبيانه أن الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير أن يدل على زمان معين ، ولفظ الاسم كذلك ، فوجب أن يكون لفظ الاسم اسما لنفسه ، فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ، ففى هذه الصورة الاسم نفس المسمى ، إلا أن فيه إشكالا ، وهو أن كون الاسم اسما للمسمى من باب الاسم المضاف ، وأحد المضافين لا بد وأن يكون مغايرا للآخر

المسئلة الثالثة : فى ذكر الدلائل الدالة على أن الاسم لا يجوز أن يكون هو المسمى ، وفيه وجوه

الأول : أن الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما ، فان قولنا « المعدوم منفى » معناه سلب لا ثبوت له ، والألفاظ موجودة مع أن المسمى بها عدم محض ونفى صرف ، وأيضا قد يكون المسمى موجودا والاسم معدوما مثل الحقائق التى ما وضعوا لها أسماء معينة ، وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم مقرر وذلك يوجب المغايرة

الثانى : أن الأسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحد كالأسماء المترادفة ، وقد يكون الاسم واحدا والمسميات كثيرة كالأسماء المشتركة ، وذلك أيضا يوجب المغايرة

الثالث أن كون الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة كالمالكية والمملوكية ، وأحد المضافين مغاير للآخر ولقائل أن يقول : يشكل هذا بكون الشىء عالما بنفسه

الرابع : الاسم أصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات ، وتلك الأصوات أعراض غير باقية ، والمسمى قد يكون باقيا ، بل يكون واجب الوجود لذاته

الخامس : أنا اذا تلفظنا بالنار والثلج فهذان اللفظان موجودان فى ألسنتنا ، فلو كان الاسم نفس المسمى لزم أن يحصل فى ألسنتنا النار والثلج ، وذلك لا يقوله عاقل

السادس : قوله تعالى (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها) وقوله صلى الله عليه وسلم « إن لله تعالى تسعة وتسعين اسما » فههنا الأسماء كثيرة والمسمى واحد ، وهو الله عز وجل

السابع : أن قوله تعالى (بسم الله) وقوله (تبارك اسم ربك) فى هذه الآيات يقتضى إضافة الاسم الى الله تعالى واضافة الشىء الى نفسه محال

الثامن : أنا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله ، وبين قولنا اسم الاسم ، وبين قولنا الله الله ، وهذا يدل على أن الاسم غير المسمى

التاسع : أنا نصف الأسماء بكونها عربية وفارسية فنقول : الله اسم عربى ، وخداى اسم فارسى ، وأما ذات الله تعالى فمنزه عن كونه كذلك

العاشر : قال الله تعالى (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها) أمرنا بأن ندعو الله بأسمائه فالاسم آلة الدعاء ، والمدعو هو الله تعالى ، والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ الذى يحصل به الدعاء معلوم بالضرورة

واحتج من قال الاسم هو المسمى بالنص ، والحكم ، أما النص فقوله تعالى (تبارك اسم ربك) والمتبارك المتعالى هو الله تعالى لا الصوت ولا الحرف ، وأما الحكم فهو أن الرجل اذا قال : زينب طالق ، وكان زينب اسما لامرأته وقع عليها الطلاق ، ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد أوقع الطلاق على غير تلك المرأة ، فكان يجب أن لا يقع الطلاق عليها

والجواب عن الأول أن يقال : لم لا يجوز أن يقال : كما أنه يجب علينا أن نعتقد كونه تعالى منزها عن النقائص والآفات ، فكذلك يجب علينا تنزيه الألفاظ الموضوعة لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث والرفث وسوء الأدب

وعن الثانى أن قولنا زينب طالق معناه أن الذات التى يعبر عنها بهذا اللفظ طالق ، فلهذا السبب وقع الطلاق عليها

المسئلة الرابعة التسمية عندنا غير الاسم ، والدليل عليه أن التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة ، وذلك التعيين معناه قصد الواضع وارادته ، وأما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة ، والفرق بينهما معلوم بالضرورة

الاسم أسبق من الفعل وضعا

المسئلة الخامسة : قد عرفت أن الألفاظ الدالة على تلك المعانى تستتبع ذكر الألفاظ

الدالة على ارتباط بعضها بالبعض ، فلهذا السبب الظاهر وضع الأسماء والأفعال سابق على وضع الحروف ، فأما الأفعال والاسماء فأيهما أسبق ؟ الأظهر أن وضع الاسماء سابق على وضع الأفعال ، ويدل عليه وجوه

الأول : أن الاسم لفظ دال عل الماهية ، والفعل لفظ دال على حصول الماهية بشيء من الأشياء فى زمان معين ، فكان الاسم مفردا والفعل مركبا ، والمفرد سابق على المركب بالذات والرتبة ، فوجب أن يكون سابقا عليه فى الذكر واللفظ

الثانى : أن الفعل يمتنع التلفظ به إلا عند الاسناد إلى الفاعل ، أما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلفظ به من غير أن يسند إليه الفعل ، فعلى هذا الفاعل غنى عن الفعل ، والفعل محتاج إلى الفاعل ، والغنى سابق بالرتبة على المحتاج ، فوجب أن يكون سابقا عليه فى الذكر

الثالث : أن تركيب الاسم مع الاسم مفيد ، وهو الجملة المركبة من المبتدأ والخبر ، أما تركيب الفعل مع الفعل فلا يفيد البتة ، بل مالم يحصل فى الجملة الاسم لم يفد البتة ، فعلمنا أن الاسم متقدم بالرتبة على الفعل ، فكان الأظهر تقدمه عليه بحسب الوضع

تقدم اسم الجنس على المشتق وضعا

المسئلة السادسة : قد علمت أن الاسم قد يكون اسما للماهية من حيث هى ، وقد يكون اسما مشتقا وهو الاسم الدال على كون الشيء موصوفا بالصفة الفلانية كالعالم والقادر ، والأظهر أن أسماء الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات ، لأن الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب

المسئلة السابعة يشبه أن تكون أسماء الصفات سابقة بالرتبة على أسماء الذوات القائمة بأنفسها ، لأنا لانعرف الذوات إلا بواسطة الصفات القائمة بها ، والمعرف معلوم قبل المعرف والسبق فى المعرفة يناسب السبق فى الذكر

أقسام أسماء المسميات

المسئلة الثامنة فى أقسام الأسماء الواقعة على المسميات : اعلم أنها تسعة ، فأولها الاسم الواقع على الذات ، وثانيها الاسم الواقع على الشيء بحسب جزء من أجزاء ذاته كما إذا قلنا للجدار انه جسم وجوهر ، وثالثها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته كقولنا للشيء إنه أسود وأبيض وحار وبارد فان السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قائمة بالذات لا تعلق لها بالأشياء الخارجية ، ورابعها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة إضافية فقط كقولنا للشيء إنه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك ، وخامسها الاسم الواقع على الشيء بحسب حالة سلبية كقولنا انه أعمى وفقير وقولنا إنه سليم عن الآفات خال

عن المخافات ، وسادسها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة إضافية كقولنا للشيء انه عالم وقادر فان العلم عند الجمهور صفة حقيقية ولها إضافة إلى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها إضافة إلى المقدورات ، وسابعها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم من مجموع قولنا قادر لا يعجز عن شيء وعالم لا يجهل شيأ ، وثامنها الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة إضافية مع صفة سلبية مثل لفظ الأول فانه عبارة عن مجموع أمرين أحدهما أن يكون سابقا على غيره وهو صفة إضافية والثانى أن لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية، ومثل القيوم فان معناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره فقيامه بنفسه أنه لا يحتاج إلى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره اليه ، والأول سلب، والثانى إضافة ، وتاسعها الاسم الواقع على الشيء بحسب مجموع صفة حقيقية وإضافية وسلبية ، فهذا هو القول فى تقسيم الأسماء ، وسواء كان الاسم اسما لله سبحانه وتعالى أو لغيره من أقسام المحدثات فانه لا يوجد قسم آخر من أقسام الأسماء غير ما ذكرناه

المسئلة التاسعة فى بيان أنه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا ؟ اعلم أن الخوض فى هذه المسئلة مسبوق بمقدمات عالية من المباحث الالهية

المقدمة الأولى : أنه تعالى مخالف لخلقه ، لذاته المخصوصة لا لصفة ، والدليل عليه أن ذاته من حيث هى هى مع قطع النظر عن سائر الصفات إن كانت مخالفة لخلقه فهو المطلوب ، وإن كانت مساوية لسائر الذوات فحينئذ تكون مخالفة ذاته لسائر الذوات لابد وأن يكون لصفة زائدة ، فاختصاص ذاته بتلك الصفة التى لأجلها وقعت المخالفة إن لم يكن لأمر البتة فحينئذ لزم رجحان الجائز لا لمرجح ، وإن كان لأمر آخر لزم إما التسلسل وإما الدور وهما محالان ، فان قيل : هى قولنا فهذا يقتضى أن تكون خصوصية تلك الصفة لصفة أخرى ويلزم منه التسلسل وهو محال

المقدمة الثانية : أنا نقول : إنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ، لأن سلب الجسمية والجوهرية مفهوم سلبى ، وذاته المخصوصة أمر ثابت ، والمغايرة بين السلب والثبوت معلوم بالضرورة ، وأيضا فذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالمية ، لأن المفهوم من القادرية والعالمية مفهومات إضافية، وذاته ذات قائمة بنفسها ، والفرق بين الموجود القائم بالنفس وبين الاعتبارات النسبية والاضافية معلوم بالضرورة

المقدمة الثالثة : فى بيان أنا فى هذا الوقت لا نعرف ذاته المخصوصة ، ويدل عليه وجوه: الأول : أنا إذا رجعنا إلى عقولنا وأفهامنا لم نجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى إلا أحد أمور

أربعة : إما العلم بكونه موجودا ، وإما العلم بدوام وجوده ، وإما العلم بصفات الجلال وهى الاعتبارات السلبية ، وإما العلم بصفات الاكرام وهى الاعتبارات الاضافية ، وقد ثبت بالدليل أن ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الأربعة ، فانه ثبت بالدليل أن حقيقته غير وجوده ، وإذا كان كذلك كانت حقيقته أيضا مغايرة لدوام وجوده ، وثبت أن حقيقته غير سلبية وغير إضافية ، و إذا كان لا معلوم عند الخلق إلا أحد هذه الأمور الأربعة وثبت أنها مغايرة لحقيقته المخصوصة ، ثبت أن حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر

الثانى : أن الاستقراء التام يدل على أنا لا يمكننا أن نتصور أمرا من الأمور إلا من طرق أمور أربعة : أحدها الأشياء التى أدركناها باحدى هذه الحواس الخمس ، وثانيها الأحوال التى ندركها من أحوال أبداننا كالألم واللذة والجوع والعطش والفرح والغم ، وثالثها الأحوال التى ندركها بحسب عقولنا مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان ، ورابعها الأحوال التى يدركها العقل والخيال من تلك الثلاثة ، فهذه الأشياء هى التى يمكننا أن نتصورها وأن ندركها من حيث هى هى ، فاذا ثبت هذا وثبت أن حقيقة الحق سبحانه وتعالى مغايرة لهذه الأقسام ، ثبت أن حقيقته غير معقولة للخلق

الثالث : أن حقيقته المخصوصة علة لجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والاضافية والسلبية والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ، ولو كانت حقيقته المخصوصة معلومة لكانت صفاته بأسرها معلومة بالضرورة ، وهذا معدوم فذاك معدوم ، فثبت أن حقيقة الحق غير معقولة للبشر

المقدمة الرابعة : فى بيان أنها وإن لم تكن معقولة للبشر فهل يمكن أن تصير معقولة لهم

المقدمة الخامسة : فى بيان أن البشر وإن امتنع فى عقولهم إدراك تلك الحقيقة المخصوصة فهل يمكن ذلك العرفان فى حق جنس الملائكة أو فى حق فرد من أفرادهم ؟ الانصاف أن هذه المباحث صعبة ، والعقل كالعاجز القاصر فى الوفاء بها كما ينبغى ، وقال بعضهم : عقول المخلوقات ومعارفهم متناهية ، والحق تعالى غير متناه ، والمتناهى يمتنع وصوله إلى غير المتناهى ولأن أعظم الأشياء هو الله تعالى ، وأعظم العلوم علم الله سبحانه وتعالى ، وأعظم الأشياء لا يمكن معرفته إلا بأعظم العلوم ، فعلى هذا لا يعرف الله إلا الله

المقدمة السادسة : اعلم أن معرفة الأشياء على نوعين : معرفة عرضية ، ومعرفة ذاتية : أما المعرفة العرضية فكما إذا رأينا بناء علمنا بأنه لا بد له من بان ، فأما أن ذلك البانى كيف كان فى ماهيته ، وأن حقيقته من أى أنواع الماهيات ، فوجود البناء لا يدل عليه ، وأما

المعرفة الذاتية فكما إذا عرفنا اللون المعين ببصرنا ، وعرفنا الحرارة بلمسنا ، وعرفنا الصوت بسمعنا، فانه لا حقيقة للحرارة والبرودة إلا هذه الكيفية الملموسة، ولا حقيقة للسواد والبياض إلا هذه الكيفية المرئية ، إذا عرفت هذا فنقول : إنا إذا علمنا احتياج المحدثات الى محدث وخالق فقد عرفنا الله تعالى معرفة عرضية ، انما الذى نفيناه الآن هو المعرفة الذاتية، فلتكن هذه الدقيقة معلومة حتى لا تقع فى الغلط

المقدمة السابعة : اعلم أن إدراك الشيء من حيث هو هو — أعنى ذلك النوع الذى سميناه بالمعرفة الذاتية — يقع فى الشاهد على نوعين : أحدهما : العلم ، والثانى : الابصار ، فانا إذا أبصرنا السواد ثم غمضنا العين فانا نجد تفرقة بديهية بين الحالتين ، فعلمنا أن العلم غير ، وأن الأبصار غير ، إذا عرفت هذا فنقول : بتقدير أنه يقال يمكن حصول المعرفة الذاتية للخلق فهل لتلك المعرفة ولذلك الادراك طريق واحد فقط أو يمكن وقوعه على طريقين مثل ما فى الشاهد من العلم والابصار ؟ هذا أيضا مما لا سبيل للعقل إلى القضاء به والجزم فيه ، وبتقدير أن يكون هناك طريقان أحدهما المعرفة والثانى الابصار فهل الأمر هناك مقصور على هذين الطريقين أو هناك طرق كثيرة ومراتب مختلفة ؟ كل هذه المباحث مما لا يقدر العقل على الجزم فيها البتة ، فهذا هو الكلام فى هذه المقدمات

المسئله العاشرة فى أنه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم أم لا ؟ نقل عن قدماء الفلاسفة انكاره ، قالوا : والدليل عليه أن المراد من وضع الاسم الاشارة بذكره الى المسمى فلو كان لله بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره مع غيره لتعريف ذلك المسمى ، فاذا ثبت أن أحدا من الخلق لا يعرف ذاته المخصوصة البتة لم يبق فى وضع الاسم لتلك الحقيقة فائدة ، فثبت أن هذا النوع من الاسم مفقود ، فعند هذا قالوا : إنه ليس لتلك الحقيقة اسم ، بل له لوازم معرفة ، وتلك اللوازم هى أنه الأزلى الذى لا يزول ، وأنه الواجب الذى لا يقبل العدم ، وأما الذين قالوا إنه لا يمتنع فى قدرة الله تعالى أن يشرف بعض المقربين من عباده بأن يجعله عارفا بتلك الحقيقة المخصوصة قالوا إذا كان الأمر كذلك فحينئذ لا يمتنع وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ، فثبت أن هذه المسئلة مبنية على تلك المقدمات السابقة

المسئلة الحادية عشرة : بتقدير أن يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممكنا وجب القطع بأن ذلك الاسم أعظم الأسماء ، وذلك الذكر أشرف الأذكار ، لأن شرف العلم بشرف المعلوم ، وشرف الذكر بشرف المذكور ، فلما كان ذات الله تعالى أشرف المعلومات والمذكورات

كان العلم به أشرف العلوم ، وكان ذكر الله أشرف الأذكار ، وكان ذلك الاسم أشرف الأسماء . وهو المراد من الكلام المشهور الواقع فى الألسنة ، وهو اسم الله الأعظم ، ولو اتفق لملك مقرب أو نبي مرسل الوقوف على ذلك الاسم حال ما يكون قد تجلى له معناه لم يبعد أن يطيعه جميع عوالم الجسمانيات والروحانيات

اسم الله الاعظم

المسئلة الثانية عشرة : القائلون بأن الاسم الأعظم موجود اختلفوا فيه على وجوه

الأول : قول من يقول إن ذلك الاسم الأعظم هو قولنا (ذو الجلال والاكرام) وورد فيه قوله عليه الصلاة والسلام «ألظوا بياذا الجلال والاكرام» وهذا عندى ضعيف ، لأن الجلال إشارة الى الصفات السلبية ، والاكرام إشارة الى الصفات الاضافية ، وقد عرفت أن حقيقته المخصوصة مغايرة للسلوب والاضافات

والقول الثانى : قول من يقول انه هو (الحى القيوم) لقوله عليه الصلاة والسلام لابى ابن كعب «ما أعظم آية فى كتاب الله تعالى ؟ فقال : (الله لاإله إلا هو الحى القيوم) فقال «ليهنك العلم أبا المنذر» وعندى أنه ضعيف ، وذلك لأن الحى هو الدراك الفعال ، وهذا ليس فيه كثرة عظمة لأنه صفة ، وأما القيوم فهو مبالغة فى القيام ، ومعناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره ، فكونه قائما بنفسه مفهوم سلبي وهو استغناؤه عن غيره ، وكونه مقوما لغيره صفة إضافية فالقيوم لفظ دال على مجموع سلب وإضافة ، فلا يكون ذلك عبارة عن الاسم الأعظم

القول الثالث : قول من يقول : أسماء الله كلها عظيمة مقدسة ، ولا يجوز وصف الواحد منها بأنه أعظم ؛ لأن ذلك يقتضى وصف ما عداه بالنقصان ، وعندى أن هذا أيضا ضعيف لانا بينا أن الأسماء منقسمة الى الأقسام التسعة ، وبينا أن الاسم الدال على الذات المخصوصة يجب أن يكون أشرف الاسماء وأعظمها ، وإذا ثبت هذا بالدلائل فلا سبيل فيه الى الانكار

القول الرابع : أن الاسم الأعظم هو قولنا «الله» وهذا هو الأقرب عندى لأنا سنقيم الدلالة على أن هذا الاسم يجرى مجرى اسم العلم فى حقه سبحانه ، وإذا كان كذلك كان دالا على ذاته المخصوصة

المسئلة الثالثة عشرة : أما الاسم الدال على المسمى بحسب جزء من أجزاء ماهية المسمى فهذا فى حق الله تعالى محال ، لأن هذا إنما يتصور فى حق من كانت ماهيته مركبة من الأجزاء وذلك فى حق الله محال ، لأن كل مركب فانه محتاج الى جزئه ، وجزؤه غيره فكل مركب فانه محتاج الى غيره ، وكل محتاج الى غيره فهو ممكن ، ينتج أن كل مركب فهو ممكن لذاته ، فما لا

يكون ممكنا لذاته امتنع أن يكون مركبا ، وما لا يكون مركبا امتنع أن يحصل له اسم بحسب جزء ماهيته

المسئلة الرابعة عشرة : اعلم أنا بينا أن الاسم الدال على الذات هل هو حاصل فى حق الله تعالى أم لا، قد ذكرنا اختلاف الناس فيه ، وأما الاسم الدال بحسب جزء الماهية فقد أقمنا البرهان القاطع على امتناع حصوله فى حق الله تعالى ، فبقيت الأقسام السبعة فنقول : أما الاسم الدال على الشيء بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته المخصوصة فتلك الصفة إما أن تكون هى الوجود و إما أن تكون كيفية من كيفيات الوجود ، وإما أن تكون صفة أخرى مغايرة للوجود ولكيفيات ذلك الوجود ، ونحن نذكر المسائل المفرعة على هذه الأقسام والله الهادى

الباب الرابع

فى البحث عن الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية

قد عرفت أن هذا البحث ينقسم الى ثلاثة أقسام : (الأول) الأسماء الدالة على الوجود وفيه المسائل :

تسمية الله بالشيء

المسئلة الأولى : أطبق الأكثرون على أنه يجوز تسمية الله تعالى باسم الشيء ونقل عن جهم بن صفوان أن ذلك غير جائز ، أما حجة الجمهور فوجوه :

الحجة الاولى : قوله تعالى (قل أى شيء أكبر شهادة قل الله) وهذا يدل على أنه يجوز تسمية الله باسم الشيء ، فان قيل : لو كان الكلام مقصورا على قوله (قل الله) لكان دليلكم حسنا ، لكن ليس الأمر كذلك بل المذكور هو قوله تعالى (قل الله شهيد بينى وبينكم)وهذا كلام مستقل بنفسه ، ولا تعلق له بما قبله ، وحينئذ لا يلزم أن يكون الله تعالى مسمى باسم الشيء قلنا : لما قال (أى شيء أكبر شهادة) ثم قال (قل الله شهيد بينى و بينكم) وجب أن تكون هذه الجملة جارية مجرى الجواب عن قوله (أى شيء أكبر شهادة وحينئذ) يلزم المقصود

الحجة الثانية: قوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) والمراد بوجهه ذاته ، ولو لم تكن ذاته شيأ لما جاز استثناؤه عن قوله (كل شيء هالك) وذلك يدل على أن الله تعالى مسمى بالشيء

الحجة الثالثة : قوله عليه السلام فى خبر عمران بن الحصين « كان الله ولم يكن شيء غيره » وهذا يدل على أن اسم الشيء يقع على الله تعالى

الحجة الرابعة : روى عبد الله الأنصارى فى الكتاب الذى سماه بالفاروق عن عائشة رضي الله عنها أنها سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم يقول « مامن شيء أغير من الله عز وجل »

الحجة الخامسة : أن الشيء عبارة عما يصح أن يعلم ويخبر عنه ، وذات لله تعالى كذلك ، فيكون شيئا

واحتج جهم بوجوه : الحجة الأولى: قوله تعالى(الله خالق كل شيء) وكذلك قوله (وهو على كل شيء قدير) فهذا يقتضى أن يكون كل شيء مخلوقا ومقدورا ، والله تعالى ليس بمخلوق ولا مقدور ، ينتج أن الله سبحانه وتعالى ليس بشيء . فان قالوا ان قوله تعالى (الله خالق كل شيء) وقوله: (وهو على كل شيء قدير) عام دخله التخصيص ، قلنا الجواب عنه من وجهين : الأول أن التخصيص خلاف الأصل ، والدلائل اللفظية يكفى فى تقريرها هذا القدر، الثانى أن الاصل فى جواز التخصيص هو أن أهل العرف يقيمون الأكثر مقام الكل، فلهذا السبب جوزوا دخول التخصيص فى العمومات ،الا أن اجراء الأكثر مجرى الكل انما يجوز فى الصورة التى يكون الخارج عن الحكم حقيرا قليل القدر فيجعل وجوده كعدمه ، ويحكم على الباقى بحكم الكل ، فثبت أن التخصيص إنما يجوز فى الصورة التى تكون حقيرة ساقطة الدرجة إذا عرفت هذا فنقول: ان بتقدير أن يكون الله تعالى مسمى بالشيء كان أعظم الأشياء وأجلها هو الله تعالى ، فامتنع أن يحصل فيه جواز التخصيص ،فوجب القول بأن ادعاء هذا التخصيص محال

الحجة الثانية : قوله تعالى (ليس كمثله شيء ،وهو السميع البصير (حكم الله تعالى بأن مثل مثله ليس بشيء ، ولا شك أن كل شيء مثل لمثل نفسه ، وثبت بهذه الآية أن مثل مثله ليس بشيء ينتج أنه تعالى غير مسمى بالشيء ، فان قالوا ان الكاف زائدة ، قلنا هذا الكلام معناه أن هذا الحرف من كلام الله تعالى لغو وعبث وباطل ، ومعلوم أن هذا الكلام هو الباطل ، ومتى قلنا إن هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التى ذكرناها فى غاية القوة والكمال

الحجة الثالثة : لفظ الشيء لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح والثناء ، وأسماء الله تعالى يجب كونها كذلك ينتج أن لفظ الشيء ليس اسما لله تعالى : أما قولنا ان اسم الشيء لا يفيد المدح والجلال فظاهر ، وذلك لأن المفهوم من لفظ الشيء قدر مشترك بين الذرة الحقيرة وبين أشرف الأشياء ، واذا كان كذلك كان المفهوم من لفظ الشيء حاصلا فى أخس الأشياء وذلك يدل على أن اسم الشى لا يفيد صفة المدح والجلال ، وأما قولنا : ان أسماء الله يجب أن تكون دالة على صفة المدح والجلال ، فالدليل عليه قوله تعالى (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى أسمائه) والاستدلال بالآية أن كون الأسماء حسنة لامعنى له الا كونها دالة على الصفات الحسنة الرفيعة الجليلة ، فاذا لم يدل الاسم على هذا المعنى لم يكن

الإسم حسنا ثم انه تعالى أمرنا بأن ندعوه بهذه الأسماء ثم قال بعد ذلك (وذروا الذين يلحدون فى أسمائه) وهذا كالتنبيه على أن من دعاه بغير تلك الأسماء الحسنة فقد ألحد فى أسماء الله ، فتصير هذه الآية دالة دلالة قوية على أنه ليس للعبد أن يدعو الله إلا بالأسماء الحسنى الدالة على صفات الجلال والمدح ، وإذا ثبت هاتان المقدمتان فقد حصل المطلوب

الحجة الرابعة : أنه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من الصحابة أنه خاطب الله تعالى بقوله ياشيء ، وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ فى غاية الحقارة ، فكيف يجوز للعبد خطاب الله بهذا الاسم ، بل نقل عنهم انهم كانوا يقولون : يا منشيء الأشياء ، يامنشيء الأرض والسماء

واعلم أن من الناس من يظن أن هذا البحث واقع فى المعنى ، وهذا فى غاية البعد ، فانه لا نزاع فى أن الله تعالى موجود وذات وحقيقة ، إنما النزاع فى أنه هل يجوز اطلاق هذا اللفظ عليه ، فهذا نزاع فى مجرد اللفظ لا فى المعنى ، ولا يجرى بسببه تكفير ولا تفسيق ، فليكن الانسان عالما بهذه الدقيقة حتى لا يقع فى الغلط

اطلاق لفظ الموجود على الله

المسئلة الثانية : فى بيان أنه هل يجوز إطلاق لفظ الموجود على الله تعالى ؟ اعلم أن هذا البحث يجب أن يكون مسبوقا بمقدمة ، وهى أن لفظ الوجود يقال بالاشتراك على معنيين : أحدهما : أن يراد بالوجود الوجدان والادراك والشعور ، ومتى أريد بالوجود الوجدان والادراك فقد أريد بالموجود لامحالة المدرك والمشعور به ، والثانى : أن يراد بالوجود الحصول والتحقق فى نفسه ، واعلم أن بين الأمرين فرقا ، وذلك لأن كونه معلوم الحصول فى الأعيان يتوقف على كونه حاصلا فى نفسه ، ولا ينعكس ، لان كونه حاصلا فى نفسه لا يتوقف على كونه معلوم الحصول فى الاعيان ، لانه يمتنع فى العقل كونه حاصلا فى نفسه مع أنه لا يكون معلوما لاحد ، بقى ههنا بحث ، وهو أن لفظ الوجود هل وضع أولا للادراك والوجدان ثم نقل ثانيا إلى حصول الشيء فى نفسه ، أو الامر فيه بالعكس ، أو وضعا معا ؟ فنقول : هذا البحث لفظى ، والاقرب هو الاول ، لانه لولا شعور الانسان بذلك الشيء لما عرف حصوله فى نفسه ، فلما كان الامر كذلك وجب أن يكون وضع اللفظ لمعنى الشعور والادراك سابقا على وضعه لحصول الشيء فى نفسه

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : إطلاق لفظ الموجود على الله تعالى يكون على وجهين : أحدهما : كونه معلوما مشعورا به ، والثانى : كونه فى نفسه ثابتا متحققا ، أما بحسب المعنى

الأول فقد جاء فى القرآن قال الله تعالى : (لوجدوا الله) ولفظ الوجود ههنا بمعنى الوجدان والعرفان ، وأما بالمعنى الثانى فهو غير موجود فى القرآن

فان قالوا : لما حصل الوجود بمعنى الوجدان لزم حصول الوجود بمعنى الثبوت والتحقق إذ لو كان عدما محضا لما كان الامر كذلك

فنقول : هذا ضعيف من وجهين : الاول : أنه لا يلزم من حصول الوجود بمعنى الوجدان والمعرفة حصول الوجود بمعنى الثبوت ، لما ثبت أن المعدوم قد يكون معلوما ، والثانى : أنا بينا أن هذا البحث ليس إلا فى اللفظ ، فلا يلزم من حصول الاسم بحسب معنى حصول الاسم بحسب معنى آخر ، ثم نقول : ثبت باجماع المسلمين إطلاق هذا الاسم فوجب القول به

فان قالوا : ألستم قلتم إن اسماء الله تعالى يجب كونها دالة على المدح والثناء ، ولفظ الموجود لا يفيد ذلك ؟

قلنا عدلنا عن هذا الدليل بدلالة الاجماع ، وأيضا فدلالة لفظ الموجود على المدح أكثر من دلالة لفظ الشىء عليه ، وبيانه من وجوه : الاول : أنه عند قوم يقع لفظ الشىء على المعدوم كما يقع على الموجود ، أما الموجود فانه لا يقع على المعدوم البتة ، فكان إشعار هذا اللفظ بالمدح أولى ، الثانى : أن لفظ الموجود بمعنى المعلوم يفيد صفة المدح والثناء ، لأنه يفيد أن بسبب كثرة الدلائل على وجوده وإلاهيته صار كأنه معلوم لكل أحد موجود عند كل أحد واجب الاقرار به عند كل عقل ، فهذا اللفظ أفاد المدح والثناء من هذا الوجه ، فظهر الفرق بينه وبين لفظ الشىء

معنى قولنا ذات الله

المسئلة الثالثة : فى الذات : روى عبد الله الأنصارى الهروى فى الكتاب الذى سماه بالفاروق أخبارا تدل على هذا اللفظ : أحدها عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن من أعظم الناس أجرا الوزير الصالح من أمير يطيعه فى ذات الله » وثانيها عن أبى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن إبراهيم لم يكذب إلا فى ثلاث ثنتين فى ذات الله » وثالثها عن كعب بن عجرة عن أبيه رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تسبوا عليا فانه كان مخشوشا فى ذات الله » ورابعها عن أبى ذر قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم أى الجهاد أفضل ؟ قال « ان تجاهد نفسك وهواك فى ذات الله » وخامسها عن النعمان بن بشير عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « ان للشيطان مصايد وفخوخا منها البطر بأنعم الله ، والفخر بعطاء الله ، والكبر على عباد الله ، واتباع الهوى فى غير ذات الله »

وأقول : إن كل شيء حصل به أمر من الأمور فان كان اللفظ الدال على ذلك الشيء مذكرا قيل إنه ذو ذلك الأمر ، وإن كان مؤنثا قيل إنها ذات ذلك الأمر ، فهذه اللفظة وضعت لافادة هذه النسبة والدلالة على ثبوت هذه الاضافة ، إذا عرفت هذا فنقول : إنه من المحال أن تثبت هذه الصفة لصفة ثانية ، وتلك الصفة الثانية تثبت لصفة ثالثة ، وهكذا الى غير النهاية ، بل لابد وأن تنتهى إلى حقيقة واحدة قائمة بنفسها مستقلة بماهيتها ، وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة أنها ذات تلك الصفات ، فقولنا «إنها ذات كذا وكذا إنما يصدق فى الحقيقة على تلك الماهية القائمة بنفسها ، فلهذا السبب جعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة ، ولما كان الحق تعالى قيوما فى ذاته كان إطلاق اسم الذات عليه حقا وصدقا ، وأما الأخبار التى رويناها عن الأنصارى الهروى فان شيئا منها لا يدل على هذا المعنى ؛ لأنه ليس المراد من لفظ الذات فيها حقيقة الله تعالى وماهيته ، وإنما المراد منه طلب رضوان الله ، ألا ترى أنه قال : «لم يكذب إبراهيم إلا فى ثلاث ثنتين فى ذات الله» أى : فى طلب مرضاة الله ، وهكذا الكلام فى سائر الأخبار

اطلاق لفظ النفس على الله

المسئلة الرابعة : فى لفظ النفس ، وهذا اللفظ وارد فى القرآن ، قال تعالى : (تعلم ما فى نفسى ، ولا أعلم ما فى نفسك) وقال : (ويحذركم الله نفسه) وعن عائشة قالت : كنت نائمة إلى جنب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم فقدته ، فطلبته ، فوقعت يدى على قدميه وهو ساجد ، وهو يقول : «اللهم انى أعوذ برضاك من سخطك ، وأعوذ بمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك ، لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك» وعن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : «يقول الله تعالى : أنا مع عبدى حين يذكرنى ، فان ذكرنى فى فى نفسه ذكرته فى نفسى ، وان ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير من ملئه ، وان تقرب منى شبرا تقربت منه ذراعا ، وإن تقرب منى ذراعا تقربت منه باعا ، وإن جاءنى يمشى جئته أهرول» والخبر الثالث عن أبى صالح عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «لما خلق الله الخلق كتب فى كتابه على نفسه وهو مرفوع فوق العرش : إن رحمتى تغلب غضبى» والخبر الرابع عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «ليس أحد أحب اليه المدح من الله تعالى ، ومن أجل ذلك مدح نفسه ، وليس أحد أغير من الله ، ومن أجل ذلك حرم الفواحش ، وليس أحد أحب اليه العذر من الله ، ومن أجل ذلك أنزل الكتاب وأرسل الرسل» الخبر الخامس عن عائشة رضى الله عنها أن

النبي صلى الله عليه وسلم علمها هذا التسبيح : سبحان الله وبحمده ، عدد خلقه ، ومداد كلماته ، ورضا نفسه ، وزنة عرشه ، الخبر السادس : روى أبو ذر عن النبي عليه الصلاة والسلام عن الله سبحانه وتعالى أنه قال : « حرمت الظلم على نفسي ، وجعلته بينكم محرما ، فلا تظالموا » وتمام الخبر مشهور ، الخبر السابع : عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ ذات يوم على المنبر (وما قدروا الله حق قدره) ثم أخذ يمجد الله نفسه : أنا الجبار ، أنا المتكبر ، أنا العزيز أنا الكريم ، فرجف برسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر حتى خفنا سقوطه ، الخبر الثامن : عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « التقى آدم وموسى عليهما السلام فقال له موسى : أنت الذي أشقيت الناس فأخرجتهم من الجنة ، قال آدم : أنت الذي اصطفاك الله برسالته ، واصطنعك لنفسه ، وأنزل عليك التوارة ، فهل وجدت كتبته على قبل أن يخلقني ؟ قال : نعم ، قال فحج آدم موسى ثلاث مرات » الخبر التاسع : عن جابر رضي الله تعالى عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يقول الله تعالى : هذا دين ارتضيته لنفسي ، ولن يصلحه الا السخاء وحسن الخلق ، فأكرموه بهما » الخبر العاشر : عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم يرويه عن ربه أنه قال : «من أهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة ، فلا أبالي في أي واد من الدنيا أهلكه ، وأقذفه في جهنم ، وما ترددت في نفسي في قضاء شيء قضيت ترددي في قبض عبدي المؤمن ؛ يكره الموت ولا بد له منه وأكره مساءته » الخبر الحادي عشر : عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : ما قال عبد قط إذا أصابه هم أو حزن : اللهم إني عبدك وابن عبدك ، وابن أمتك ، ناصيتي بيدك ، ماض في حكمك ، عدل في قضاؤك ، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ، أو أنزلته في كتابك ، أو علمته أحدا من خلقك ، أو استأثرت به في علم الغيب عندك — أن تجعل القرآن ربيع قلبي ، ونور صدري ، وجلاء حزني ، وذهاب همي وغمي ، إلا أذهب الله همه وغمه ، وأبدله مكان حزنه فرحا » الخبر الثاني عشر : عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله تعالى بعثني رحمة للعالمين وأن أكسر المعازف والأصنام ، وأقسم ربي على نفسه أن لا يشرب عبد خمرا ثم لم يتب الى الله تعالى منه إلا سقاه الله تعالى من طينة الخبال » فقال : قلت : يا رسول الله ، وما طينة الخبال ؟ قال : « صديد أهل جهنم »

نفس الشيء ذاته وحقيقته

واعلم أن النفس عبارة عن ذات الشيء ، وحقيقته ، وهويته ، وليس عبارة عن الجسم المركب من الأجزاء ، لأن كل جسم مركب ، وكل مركب ممكن ، وكل ممكن محدث ، وذلك

على الله محال ، فوجب حمل لفظ النفس على ما ذكرناه

المسئلة الخامسة : فى لفظ الشخص ، عن سعد بن عبادة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال « لا شخص أغير من الله ، من أجل غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ولا شخص أحب اليه العذر من الله ، ومن أجل ذلك بعث المرسلين مبشرين ومنذرين ، ولا شخص أحب اليه المدح من الله »

واعلم أنه لا يمكن أن يكون المراد من الشخص الجسم الذى له تشخص وحجمية ، بل المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة المعينة فى نفسها تعينا باعتباره يمتاز عن غيره

هل يقال لله «النور»

المسئلة السادسة : فى أنه هل يجوز إطلاق لفظ النور على الله ، قال الله تعالى (الله نور السموات والأرض) وأما الأخبار فروى أنه قيل لعبد الله بن عمر : نقل عنك أنك تقول الشقى من شقى فى بطن أمه ، فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « ان الله خلق الخلق فى ظلمة ، ثم ألقى عليهم من نوره ، فمن أصابه من ذلك النور شىء فقد اهتدى ، ومن أخطأ فقد ضل » فلذلك أقول : جف القلم على علم الله تعالى

واعلم أن القول بأن الله تعالى هو هذا النور أو من جنسه قول باطل ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن النور إما أن يكون جسما أو كيفية فى جسم ، والجسم محدث فكيفياته أيضا محدثة ، وجل الاله عن أن يكون محدثا ، الثانى : أن النور تضاده الظلمة ، والاله منزه عن أن يكون له ضد الثالث : أن النور يزول ويحصل له أفول ، والله منزه عن الأفول والزوال ، وأما قوله تعالى : (الله نور السموات والأرض) فجوابه أن هذه الآية من المتشابهات ، والدليل عليه ما ذكرناه من الدلائل العقلية ، وأيضا فانه تعالى قال عقيب هذه الآية (مثل نوره) فاضاف النور الى نفسه إضافة الملك إلى مالكه ، فهذا يدل على أنه فى ذاته ليس بنور ، بل هو خالق النور

بقى أن يقال : فما المقتضى لحسن إطلاق لفظ النور عليه ؟ فنقول فيه وجوه : الأول : قرأ بعضهم (لله نور السموات والأرض) وعلى هذه القراءة فالشبهة زائلة ، والثانى : أنه سبحانه منور الأنوار ومبدعها وخالقها ؛ فلهذا التأويل حسن إطلاق النور عليه ، والثالث : أن بحكمته حصلت مصالح العالم ، وانتظمت مهمات الدنيا والآخرة ، ومن كان ناظما للمصالح وساعيا فى الخيرات فقد يسمى بالنور ، يقال : فلان نور هذه البلد ، إذا كان موصوفا بالصفة المذكورة والرابع : أنه هو الذى تفضل على عباده بالايمان والهداية والمعرفة ، وهذه الصفات من جنس الأنوار ، ويدل عليه القرآن والأخبار : أما القرآن فقوله تعالى فى آخر الآية (نور على

نور يهدى الله لنوره من يشاء) وأما الأخبار فكثيرة

الخبر الأول : ما روى أبو أمامة الباهلى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله

الخبر الثانى : عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « هل تدرون أى الناس أكيس ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم ، قال : أكثرهم للموت ذكرا ، وأحسنهم له استعدادا قالوا : يارسول الله ، هل لذلك من علامة ؟ قال : نعم ، التجافى عن دار الغرور ، والانابة الى دار الخلود ، فاذا دخل النور فى القلب انفسح واتسع للاستعداد قبل نزول الموت »

الخبر الثالث : عن ابن مسعود قال : تلا النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى (أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه) فقلت : يا رسول الله ، كيف يشرح الله صدره ؟ قال : إذا دخل النور القلب انشرح وانفسح ، فقلت : ما علامة ذلك يا رسول الله ؟ قال : الإنابة الى دار الخلود ، والتجافى عن دار الغرور ، والتأهب للموت قبل نزول الموت »

الخبر الرابع : عن أنس رضى الله عنه قال : بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشى فى طريق إذ لقيه حارثة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : كيف أصبحت يا حارثة ؟ قال : أصبحت والله مؤمنا حقا ، فقال عليه الصلاة والسلام : أنظر ما تقول ، فان لكل حق حقيقة ، فما حقيقة إيمانك ؟ فقال عزفت نفسى عن الدنيا ، وأسهرت ليلى ، وأظمأت نهارى وكأنى أنظر الى عرش ربى بارزا ، وكأنى أنظر إلى أهل الجنة يتزاورون فيها ، وإلى أهل النار يتعاوون فيها ، فقال عليه الصلاة والسلام : عرفت فالزم ، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من سره أن ينظر إلى رجل نور الله الايمان فى قلبه فلينظر إلى هذا » ثم قال : يا رسول الله ، ادع الله لى بالشهادة ، فدعا له ، فنودى بعد ذلك : يا خيل الله اركبي ، فكان أول فارس ركب ، فاستشهد فى سبيل الله

الخبر الخامس : عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : بينما أنا جالس عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ سمع صوتا من فوقه ، فرفع رأسه إلى السماء فقال : إن هذا الباب من السماء قد فتح ، وما فتح قط ، فنزل منه ملك فقال : يا محمد أبشر بنورين لم يؤتهما أحد من قبلك : فاتحة الكتاب ، وخواتيم سورة البقرة

الخبر السادس : عن يعلى بن منبه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يمر المؤمن على الصراط يوم القيامة فتناديه النار : « جُزْ عَنِّي يا مؤمن فقد أطفأ نورك لهبي »

الخبر السابع : عن نافع عن عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول « اللهم بك نصبح ، وبك نمسى ، وبك نحيا وبك نموت ، واليك النشور ، اللهم اجعلنى من أفضل عبادك عندك حظا ونصيبا ، فى كل خير تقسمه اليوم : من نور تهدى به ، أو رحمة تنشرها ، أو رزق تبسطه ، أو ضر تكشفه ، أو بلاء تدفعه ، أو سوء ترفعه ، أو فتنة تصرفها »

الخبر الثامن : عن على بن أبى طالب عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن أهل الجنة فقال : « أهل الجنة شعث رؤسهم ، وسخة ثيابهم ، لو قسم نور أحدهم على أهل الأرض لوسعهم »

الخبر التاسع : عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم : أن أهل الجنة كل أشعث أغبر ذى طمرين إذا استأذنوا على الأمراء لم يؤذن لهم ، وإذا خطبوا النساء لم ينكحوا ، وإذا قالوا لم ينصت لقولهم ، حاجة أحدهم تتلجلج فى صدره ، لو قسم نوره على أهل الأرض لوسعهم

الخبر العاشر : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إن الله عز وجل يقول : نورى هداى ، و « لا إله إلا الله » كلمتى ، فمن قالها أدخلته حصنى ومن أدخلته حصنى فقد أمن

الخبر الحادى عشر : عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو « أعوذ بكلمات الله التامة ، وبنوره الذى أشرقت له الأرض ، وأضاءت به الظلمات ، من زوال نعمتك ، ومن تحول عافيتك ، ومن فجأة نقمتك ، ومن درك الشقاء ، وشر قد سبق »

الخبر الثانى عشر : عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول « اللهم اجعل فى قلبى نورا ، وفى سمعى نورا ، وفى بصرى نورا ، والحديث مشهور

لفظ الصورة

المسئلة السابعة : فى لفظ الصورة ، وفيه أخبار : الخبر الأول : عن أبى هريرة رضى الله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله خلق آدم على صورته » وعن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا تقبحوا الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن » قال اسحاق بن راهويه : صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن الله خلق آدم على صورة الرحمن »

الخبر الثانى : عن معاذ بن جبل قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات غدوة فقــال له قائل : ما رأيتك أسفر وجهك مثل الغداة ، قال : « وما أبالى ، وقد بدالى ربى فى أحسن صورة فقال : فيم يختصم الملأ الأعلى يا محمد ؟ قلت: أنت أعلم أى ربى ، فوضع كفه بين كتفى فوجدت بردها فعلمت ما فى السموات والأرض

واعلم أن العلمـاء ذكروا فى تأويل هذه الأخبار وجوها : (الأول) أن قوله « إن الله خلق آدم على صورته » الضمير عائد الى المضروب ، يعنى أن الله تعالى خلق آدم على صورة المضروب ، فوجب الاحتراز عن تقبيح وجه ذلك المضروب (الثانى) أن المراد أن الله خلق آدم على صورته التى كان فى آخر أمره ، يعنى أنه ما تولد عن نطفة ودم وما كان جنينا ورضيعا ، بل خلقه الله رجلا كاملا دفعـة واحدة (الثالث) أن المراد من الصورة الصفة يقال صورة هذا الأمر كذا ، أى : صفته ، فقوله « خلق الله آدم على صورة الرحمن » أى : خلقه على صفته فى كونه خليفة له فى أرضه متصرفا فى جميع الأجسام الأرضية ، كما أنه تعالى نافذ القدرة فى جميع العالم

اطلاق « الجوهر » على الله لا يجوز

المسئلة الثامنة : الفلاسفة قد يطلقون لفظ « الجوهر » على ذات الله تعـالى ، وكذلك النصارى ، والمتكلمون يمتنعون منـه : أما الفلاسفة فقـالوا : المراد من الجوهر الذات المستغنى عن المحل والموضوع ، والله تعالى كذلك ، فوجب أن يكون جوهرا ، فالجوهر فوعل واشتقاقه من الجهر ، وهو الظهور ، فسمى الجوهر جوهرا لكونه ظاهرا بسبب شخصيته وحجميته ، فكونه جوهرا عبارة عن كونه ظاهر الوجود ، وأما حجميته فليست نفس الجوهر ، بل هى سبب لكونه جوهرا وهو ظهور وجوده ، والحق سبحانه وتعالى أظهر من كل ظاهر بحسب كثرة الدلائل على وجوده ، فكان أولى الأشياء بالجوهرية هو هو ، وأما المتكلمون فقالوا : أجمع المسلمون على الامتناع من هذا اللفظ فوجب الامتناع منه

اطلاق الجسم لا يجوز

المسئلة التاسعة : أطلق أكثر الكرامية لفظ « الجسم » على الله تعالى فقالوا : لا نريد به كونه مركبا مؤلفا من الأعضاء ، وانمـا نريد به كونه موجودا قائمـا بالنفس غنيا عن المحل وأما سائر الفرق فقد أطبقوا على انكار هذا الاسم

ولنا مع الكرامية مقامان : المقام الأول أنا لا نسلم أنهم ارادوا بكونه جسما معنى غير الطول والعرض والعمق ، وكيف لا نقول ذلك وانهم يقولون : انه تعـالى فوق العرش ، ولا يقولون إنه فى الصغر مثل الجوهر الفرد ، والجزء الذى لا يتجزأ ، بل يقولون : إنه

أعظم من العرش ، وكل ما كان كذلك كانت ذاته ممتدة من أحد جانبي العرش إلى الجانب الآخر فكان طويلا عريضا عميقا ، فكان جسما بمعنى كونه طويلا عريضا عميقا ، فثبت أن قولهم إنا أردنا بكونه جسما معنى غير هذا المعنى كذب محض وتزوير صرف ، المقام الثانى : أن نقول: لفظ الجسم لفظ يوهم معنى باطلا ، وليس فى القرآن والأحاديث ما يدل على وروده فوجب الامتناع منه ، لا سيما والمتكلمون قالوا : لفظ الجسم يفيد كثرة الأجزاء بحسب الطول والعرض والعمق ، فوجب أن يكون لفظ الجسم يفيد أصل هذا المعنى

اطلاق «الانية»

المسئلة العاشرة : فى إطلاق لفظ « الانية » على الله تعالى : اعلم أن هذه اللفظة تستعملها الفلاسفة كثيرا ، وشرحه بحسب أصل اللغة أن لفظة « إن » فى لغة العرب تفيد التأكيد والقوة فى الوجود ، ولما كان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته ، وكان واجب الوجود أكمل الموجودات فى تأكد الوجود ، وفى قوة الوجود ، لا جرم أطلقت الفلاسفة بهذا التأويل لفظ الانية عليه

اطلاق « الماهية »

المسئلة الحادية عشرة : فى إطلاق لفظ الماهية عليه : اعلم أن لفظ « الماهية » ليس لفظا مفردا بحسب أصل اللغة ، بل الرجل إذا أراد أن يسأل عن حقيقة من الحقائق فانه يقول : ماتلك الحقيقة وماهى ؟ وكان النبى صلى الله عليه وسلم يقول : أرنا الاشياء كما هى ، فلما كثر السؤال عن معرفة الحقائق بهذه اللفظة جعلوا مجموع قولنا ماهى كاللفظة المفردة ، ووضعوا هذه اللفظة بازاء الحقيقة فقالوا ماهية الشيء أى حقيقته المخصوصة وذاته المخصوصة

اطلاق لفظ « الحق »

المسئلة الثانية عشرة : فى اطلاق لفظ « الحق » اعلم أن هذا اللفظ إن أطلق على ذات الشيء كان المراد كونه موجودا وجودا حقيقيا فى نفسه والدليل عليه أن الحق مقابل للباطل والباطل هو المعدوم قال لبيد :

ألا كل شيء ما خلا الله باطل

فلما كان مقابل الحق هو المعدوم وجب أن يكون الحق هو الموجود ، وأما إن أطلق لفظ الحق على الاعتقاد كان المراد أن ذلك الاعتقاد صواب مطابق للشيء فى نفسه ، وإنما سمى هذا الاعتقاد بالحق لأنه إذا كان صوابا مطابقا كان واجب التقرير والابقاء ، وأما ان أطلق لفظ الحق على القول والخبر كان المراد أن ذلك الاخبار صدق مطابق لأنه إذا كان كذلك كان ذلك القول واجب التقرير والابقاء ، إذا ثبت هذا فنقول : ان الله تعالى هو المستحق لاسم الحق ، أما بحسب ذاته فلانه هو الموجود الذى يمتنع عدمه وزواله ، وأما بحسب

الاعتقاد فلان اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطابق الذى لا يتغير عن هذه الصفة ، وأما بحسب الاخبار والذكر فلان هذا الخبر أحق الأخبار بكونه صدقا واجب التقرير ، فثبت أنه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات والمفهومات والله الموفق الهادى

القسم الثانى من هذا الباب الأسماء الدالة على كيفية الوجود

اعلم أن الكلام فى هذا الباب يجب أن يكون مسبوقا بمقدمات عقلية

كونه تعالى «أزليا»

المقدمة الأولى : اعلم أن كونه تعالى أزليا أبديا لا يوجب القول بوجود زمان لا آخر له ، وذلك لأنا نقول : كون الشىء دائم الوجود فى ذاته اما أن يتوقف على حصوله فى زمان أولا يتوقف عليه ، فان لم يتوقف عليه فهو المقصود ، لأن على هذا التقدير يكون تعالى أزليا أبديا من غير حاجة الى القول بوجود زمان آخر ، وأما ان توقف عليه فنقول : ذلك الزمان اما أن يكون أزليا أولا يكون فان كان ذلك الزمان أزليا فالتقدير هو أن كونه أزليا لا يتقرر الا بسبب زمان آخر فحينئذ يلزم افتقار الزمان الى زمان آخر فيلزم التسلسل ، وأما ان قلنا ان ذلك الزمان ليس أزليا فحينئذ قد كان الله أزليا موجودا قبل ذلك الزمان ، وذلك يدل على أن الدوام لا يفتقر الى وجود زمان آخر ، وهو المطلوب ، فثبت أن كونه تعالى أزليا لا يوجب الاعتراف بكون الزمان أزليا

كونه تعالى «باقيا»

المقدمة الثانية : أن الشىء كلما كان أزليا كان باقيا ، لكن لا يلزم من كون الشىء باقيا كونه أزليا ، ولفظ «الباقى» ورد فى القرآن قال الله تعالى (ويبقى وجه ربك) وأيضا قال تعالى (كل شىء هالك الا وجهه) والذى لا يصير هالكا يكون باقيا لامحالة ، وأيضا قال تعالى (هو الأول والآخر) فجعله أولا لكل ماسواه، وما كان أولا لكل ماسواه امتنع أن يكون له أول ، اذ لو كان له أول لامتنع أن يكون أولا لأول نفسه ، ولو كان له آخر لامتنع كونه آخرا لآخر نفسه، فلما كان أولا لكل ما سواه وكان آخرا لكل ما سواه امتنع أن يكون له أول وآخر ، فهذا اللفظ يدل على كونه تعالى أزليا لا أول له أبديا لا آخر له

المقدمة الثالثة : لو كان صانع العالم محدثا لافتقر إلى صانع آخر ، ولزم التسلسل ، وهو محال فهو قديم ، واذا ثبت أنه قديم وجب أن يمتنع زواله، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه

إذا ثبتت هذه المقدمات فلنشرع فى تفسير الاسماء

اسمه تعالى «القديم»

الاسم الأول : القديم ، واعلم أن هذا اللفظ يفيد فى أصل اللغة طول المدة ، ولا يفيد نفى الأولية يقال : دار قديم ، وبناء قديم إذا طالت مدته ، قال الله تعالى (حتى عاد كالعرجون القديم) وقال (انك لفى ضلالك القديم)

اسمه تعالى الازلي

الاسم الثانى : الأزلى ، وهذا اللفظ يفيد الانتساب إلى الازل ، فهذا يوهم أن الأزل شئ حصل ذات الله فيه ، وهذا باطل ، إذ لو كان الأمر كذلك لكانت ذات الله مفتقرة الى ذلك الشيء ومحتاجة إليه ، وهو محال ، بل المراد وجود لا أول له البتة

عدم أوليته تعالى

الاسم الثالث : قولنا لا أول له ، وهذا اللفظ صريح فى المقصود ، واختلفوا فى أن قولنا لا أول له صفة ثبوتية أو عدمية : قال بعضهم : ان قولنا لا أول له اشارة الى نفى العدم السابق ونفى النفى اثبات ، فقولنا لا أول له وان كان بحسب اللفظ عدما الا أنه فى الحقيقة ثبوت ، وقال آخرون : انه مفهوم عدمى ، لأنه نفى لكون الشى مسبوقا بالعدم ، وفرق بين العدم وبين كونه مسبوقا بالعدم ، فكونه مسبوقا بالعدم كيفية ثبوتية ، فقولنا لا أول له سلب لتلك الكيفية الثبوتية ، فكان قولنا لا أول له مفهوما عدميا ، وأجاب الأولون عنه بان كونه مسبوقا بالعدم لو كان كيفية وجودية زائدة على ذاته لكانت تلك الكيفية الزائدة حادثة ، فكانت مسبوقة بالعدم ، فكان كونها كذلك صفة أخرى ، ولزم التسلسل ، وهو محال

الاسم الرابع : الابدى ، وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل

اسمه تعالى الابدي والسرمدى

الاسم الخامس : السرمدى ، واشتقاق هذه اللفظة من السرد ، وهو التوالى والتعاقب ، قال عليه الصلاة والسلام فى صفة الأشهر الحرم : «واحد فرد وثلاثة سرد» أى : متعاقبة ، ولما كان الزمان انما يبقى بسبب تعاقب أجزائه وتلاحق أبعاضه وكان ذلك التعاقب والتلاحق مسمى بالسرد أدخلوا عليه الميم الزائدة ليفيد المبالغة فى ذلك المعنى

إذا عرفت هذا فنقول : الأصل فى لفظ السرمد أن لا يقع إلا على الشيء الذى تحدث أجزاؤه بعضها عقيب البعض ، ولما كان هذا المعنى فى حق الله تعالى محالا كان إطلاق لفظ السرمدى عليه مجازا ، فان ورد فى الكتاب والسنة أطلقناه والا فلا

الاسم السادس : المستمر ، وهذا بناء الاستفعال ، وأصله المرور والذهاب ، ولما كان بقاء الزمان بسبب مرور أجزائه بعضها عقيب البعض لا جرم أطلقوا المستمر ، الا أن هذا انما يصدق فى حق الزمان ، أما فى حق الله فهو محال ، لأنه باق بحسب ذاته المعينة لا بحسب تلاحق أبعاضه وأجزائه

المستمر

الاسم السابع : الممتد وسميت المدة مدة لأنها تمتد بحسب تلاحق أجزائها وتعاقب أبعاضها فيكون قولنا فى الشيء : إنه امتد وجوده انما يصح فى حق الزمان والزمانيات ، أما فى حق الله تعالى فعلى المجاز

اسمه تعالى الباقي

الاسم الثامن : لفظ الباقي ، قال تعالى (و يبقى وجه ربك) واعلم أن كل ما كان أزليا كان باقيا ولا ينعكس ، فقد يكون باقيا ولا يكون أزليا ولا أبديا كما في الأجسام والاعراض الباقية ، ومن الناس من قال : لفظ الباقي يفيد الدوام ، وعلى هذا الا يصح وصف الاجسام بالباقي، وليس الأمر كذلك ، لاطباق أهل العرف على قول بعضهم لبعض أبقاك الله

الدائم

الاسم التاسع : الدائم ، قال تعالى (أكلها دائم) ولما كان أحق الأشياء بالدوام هو الله كان الدئم هو الله

واجب الوجود

الاسم العاشر : قولنا «واجب الوجود لذاته» ومعناه أن ماهيته وحقيقته هي الموجبة لوجوده ، وكل ما كان كذلك فانه يكون ممتنع العدم والفناء ، واعلم أن كل ما كان واجب الوجود لذاته وجب أن يكون قديما أزليا ، ولا ينعكس ، فليس كل ما كان قديما أزليا كان واجب الوجود لذاته ، لأنه لا يبعد أن يكون الشيء معللا بعلة أزلية أبدية ، فحينئذ يجب كونه أزليا أبديا بسبب كون علته كذلك ، فهذا الشيء يكون أزليا أبديا مع أنه لا يكون واجب الوجود لذاته ، وقولهم بالفارسية « خداى » معناه أنه واجب الوجود لذاته لأن قولنا «خداى» كلمة مركبة من لفظتين في الفارسية : احداهما: خود ، ومعناه ذات الشيء ونفسه وحقيقته والثانية قولنا «آى» ومعناه جاء ، فقولنا «خداى» معناه أنه بنفسه جاء، وهو إشارة الى أنه بنفسه وذاته جاء الى الوجود لا بغيره ، وعلى هذا الوجه فيصير تفسير قولهم «خداى» أنه لذاته كان موجودا

الكائن

الاسم الحادي عشر : الكائن ، واعلم أن هذا اللفظ كثير الورود في القرآن بحسب صفات الله تعالى قال الله تعالى (وكان الله على كل شيء مقتدرا) وقال ان الله (كان عليما حكيما) وأما ورود هذا اللفظ بحسب ذات الله تعالى فهو غير وارد في القرآن ، لكنه وارد في بعض الأخبار ، روى في الأدعية المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم « يا كائنا قبل كل كون ، ويا حاضرا مع كل كون ، ويا باقيا بعد انقضاء كل كون » أو لفظ يقرب معناه مما ذكرناه ويناسبه من بعض الوجوه واعلم أن ههنا بحثا لطيفا نحويا : وذلك أن النحويين أطبقوا على أن لفظ « كان » على قسمين : أحدهما : الذي يكون تاما ، وهو بمعنى حدث ووجد وحصل ، قال تعالى (كنتم خير أمة) أى حدثتم ووجدتم خير أمة ، والثاني: الذي يكون ناقصا كقولك « كان الله عليما حكيما» ، فان لفظ كان بهذا التفسير لابد له من مرفوع ومنصوب ، واتفقوا على أن كان على كلا التقديرين فعل، الا أنهم قالوا: انه على الوجه الأول فعل تام، وعلى الثاني فعل ناقص ، فقلت للقوم : لو كانت هذه اللفظة فعلا لكان دالا على حصول حدث في زمان معين

ولو كان كذلك لكنا اذا أسندناه الى اسم واحد لكان حينئذ قد دل على حصول حدث لذلك الشيء ، وحينئذ يتم الكلام ، فكان يجب أن يستغنى عن ذكر المنصوب . وعلى هذا التقدير يصير فعلا تاما . فثبت أن القول بان بهذه الكلمة الناقصة فعل يوجب كونها تامة غير ناقصة ، وما أفضى ثبوته الى نفيه كان باطلا ، فكان القول بأن هذه الكلمة ناقصة كلاما باطلا ، ولما أوردت هذا السؤال عليهم بقى الأذكياء من النحويين والفضلاء منهم متحيرين فيه زمانا طويلا ، وما أفلجوا فى الجواب ، ثم لما تأملت فيه وجدت الجواب الحقيقى الذى يزيل الشبهة ، وتقريره أن نقول : لفظ «كان» لا يفيد إلا الحدوث والحصول والوجود ، إلا أن هذا على قسمين : منه ما يفيد حدوث الشيء فى نفسه ، ومنه ما يفيد موصوفية شيء بشيء آخر . أما القسم الأول : فان لفظ «كان» يتم باسناده الى ذلك الشيء الواحد لأنه يفيد أن ذلك الشيء قد حدث وحصل ، وأما القسم الثانى فانه لا تتم فائدته الا بذكر الاسمين ، فانه اذا ذكر كان ، معناه حصول موصوفية زيد بالعلم ولا يمكن ذكر موصوفية هذا بذاك الا عند ذكرهما جميعا ، فلا جرم لا يتم المقصود الا بذكرهما ، فقولنا : «كان زيد عالما» ، معناه أنه حدث وحصل موصوفية زيد بالعلم ، فثبت بما ذكرنا أن لفظ الكون يفيد الحصول والوجود فقط ، إلا أنه فى القسم الأول يكفيه إسناده الى اسم واحد ، وفى القسم الثانى لا بد من ذكر الاسمين ، وهذا من اللطائف النفيسة فى علم النحو ، إذا عرفت هذا فنقول : فعلى هذا التقدير لا فرق بين الكائن والموجود فوجب جواز إطلاقه على الله تعالى

القسم الثالث : من أقسام الصفات الحقيقية
الصفة التى تكون مغايرة للوجود ولكيفيات الوجود

الصفة المغايرة للوجود

مذهب نفات الصفات

اعلم أن هذا البحث مبنى على أنه هل يجوز قيام هذه الصفات بذات الله تعالى ؟ فالمعتزلة والفلاسفة ينكرونه أشد الانكار ، ويحتجون عليه بوجوه

الأول : أن تلك الصفة إما أن تكون واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها ، والقسمان باطلان ، فبطل القول بالصفات ، وإنما قلنا انه يمتنع كونها واجبة لذاتها لوجهين (الأول) أنه ثبت فى الحكمة أن واجب الوجود لذاته لا يكون إلا واحدا (الثانى) أن الواجب لذاته هو الذى يكون غنيا عما سواه ، والصفة هى التى تكون مفتقرة الى الموصوف ، فالجمع بين الوجوب الذاتى وبين كونه صفة للغير محال ، وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون ممكنا لذاته لوجهين (الأول) أن الممكن لذاته لابد له من سبب ، وسببه لا يجوز أن يكون غير ذات الله ، لأن

تلك الذات لما امتنع خلوها عن تلك الصفة ، وتلك الصفة مفتقرة الى الغير لزم كون تلك الذات مفتقرة الى الغير ، وما كان كذلك كان ممكنا لذاته فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته ، وهو محال ، ولا يجوز أن يكون هو ذات الله تعالى ؛ لأنها قابلة لتلك الصفة فلو كانت مؤثرة فيها لزم كون الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا ، وهو محال ؛ لما ثبت أن الشيء الواحد لا يصدر عنه الا أثر واحد ، والفعل والقبول أثران مختلفان (الثانى) أن الأثر مفتقر الى المؤثر ، فافتقاره اليه إما أن يكون بعد حدوثه ، أو حال حدوثه ، أو حال عدمه ، والأول باطل . وإلا لكان تأثير ذلك المؤثر فى إيجاده تحصيلا للحاصل ، وهو محال ، فبقى القسمان الأخيران ، وذلك يقتضى أن يكون كلما كان الشيء أثرا لغيره كان حادثا ، فوجب أن يقال : الشيء الذى لا يكون حادثا فانه لا يكون أثرا للغير ، فثبت أن القول بالصفات باطل

الحجة الثانية على نفى الصفات : قالوا : إن تلك الصفات إما أن تكون قديمة أو حادثة والأول باطل لأن القدم صفة ثبوتية على ما بيناه ، فلو كانت الصفات قديمة لكانت الذات مساوية للصفات فى القدم ، ويكون كل واحد منهما مخالفا للآخر بخصوصية ماهيته المعينة وما به المشاركة غير ما به المخالفة ، فيكون كل واحد من تلك الأشياء القديمة مركبا من جزأين

ثم نقول : ويجب أن يكون كل واحد من ذينك الجزأين قديما لأن جزء ماهية القديم يجب أن يكون قديما ، وحينئذ يكون ذانك الجزآن يتشاركان فى القدم ويختلفان بالخصوصية ، فيلزم كون كل واحد منهما مركبا من جزأين ، وذلك محال لأنه يلزم أن يكون حقيقة الذات وحقيقة كل واحدة من تلك الصفات مركبة من أجزاء غير متناهية وذلك محال ، وإنما قلنا إنه يمتنع كون تلك الصفات حادثة لوجوه : (الأول) : ان قيام الحوادث بذات الله محال ، لأن تلك الذات إن كانت كافية فى وجود تلك الصفة أو دوام عدمها لزم دوام وجود تلك الصفة أو دوام عدمها بدوام تلك الذات ، وإن لم تكن كافية فيه فحينئذ تكون تلك الذات واجبة الاتصاف بوجود تلك الصفة أو عدمها ، وذلك الوجود والعدم يكونان موقوفين على شيء منفصل ، والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير ، والموقوف على الغير ممكن لذاته ، ينتج أن الواجب لذاته ممكن لذاته ، وهو محال . (والثانى) أن ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت قابلية تلك الحوادث من لوازم ذاته ، فحينئذ يلزم كون تلك القابلية أزلية لأجل كون تلك الذات أزلية ، لكن يمتنع كون قابلية الحوادث أزلية : لأن قابلية الحوادث مشروط بامكان وجود الحوادث ، وإمكان وجود الحوادث فى الأزل محال ، فكان وجود

قابليتها فى الأزل محالا . (الثالث) أن تلك الصفات لما كانت حادثة كان الاله الموصوف بصفات الالهية موجودا قبل حدوث هذه الصفات، فحينئذ تكون هذه الصفات مستغنى عنها فى ثبوت الالهية ، فوجب نفيها ، فثبت أن تلك الصفات إما أن تكون حادثة أو قديمة ، وثبت فسادهما فثبت امتناع وجود الصفة

الحجة الثالثة : أن تلك الصفات إما أن تكون بحيث تتم الالهية بدونها أو لا تتم ، فان كان الأول كان وجودها فضلا زائدا ، فوجب نفيها ، و إن كان الثانى كان الاله مفتقرا فى تحصيل صفة الالهية الى شىء آخر ، والمحتاج لا يكون إلها

الحجة الرابعة : ذاته تعالى إما أن تكون كاملة فى جميع الصفات المعتبرة فى المدائح والكمالات ، وإما أن لا تكون ، فان كان الأول فلا حاجة إلى هذه الصفات ، و إن كان الثانى كانت تلك الذات ناقصة فى ذاتها مستكملة بغيرها ، وهذه الذات لا يليق بها صفة الالهية

الحجة الخامسة : لما كان الاله هو مجموع الذات والصفات فحينئذ يكون الاله مجزأ مبعضا منقسما ، وذلك بعيد عن العقل ؛ لأن كل مركب ممكن لا واجب

الحجة السادسة : أن الله تعالى كفر النصارى فى التثليث ، فلا يخلو إما أن يكون لأنهم قالوا باثبات ذوات ثلاثة ، أو لأنهم قالوا بالذات مع الصفات ، والأول لا يقوله النصارى ، فيمتنع أن يقال إن الله كفرهم بسبب مقالة هم لا يقولون بها ، فبقى الثانى ، وذلك يوجب أن يكون القول بالصفات كفرا

فهذه الوجوه يتمسك بها نفاة الصفات ، وإذا كان الأمر كذلك فعلى هذا التقدير يمتنع أن يحصل لله تعالى اسم بسبب قيام الصفة الحقيقية به

دلائل مثبتى الصفات

المسألة الثانية فى دلائل مثبتى القول بالصفات : اعلم أنه ثبت أن اله العالم يجب أن يكون عالما قادرا حيا، فنقول يمتنع أن يكون علمه وقدرته نفس تلك الذات ، ويدل عليه وجوه (الأول) أنا ندرك تفرقة ضرورية بديهية بين قولنا : ذات الله ذات ، وبين قولنا : ذات الله عالمة قادرة ، وذلك يدل على أن كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات (الثانى) أنه يمكن العلم بكونه موجودا مع الذهول عن كونه قادرا وعالما ، وكذلك يمكن أن يعلم كونه قادرا مع الذهول عن كونه عالما ، وبالعكس ، وذلك يدل على أن كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات (الثالث) أن كونه عالما عام التعلق بالنسبة إلى الواجب والممتنع والممكن ، وكونه قادرا ليس عام التعلق بالنسبة إلى الأقسام الثلاثة ، بل هو مختص بالجائز فقط ، ولولا

الفرق بين العلم وبين القدرة وإلا لما كان كذلك (الرابع) أن كونه تعالى قادرا يؤثر فى وجود المقدور، وكونه عالما لا يؤثر، ولولا المغايرة والا لما كان كذلك (الخامس) أن قولنا : موجود، يناقضه قولنا : ليس بموجود، ولا يناقضه قولنا : ليس بعالم، وذلك يدل على أن المنفى بقولنا : ليس بموجود، مغاير للمنفى بقولنا : ليس بعالم، وكذا القول فى كونه قادرا

فهذه دلائل واضحة على أنه لابد من الاقرار بوجود الصفات لله تعالى، إلا أنه بقى أن يقال : لم لا يجوز أن تكون هذه الصفات صفات نسبية وإضافية فالمعنى من «كونه قادرا» كونه بحيث يصح منه الايجاد، وتلك الصحة معللة بذاته، و «كونه عالما» معناه الشعور والادراك، وذلك حالة نسبية اضافية، وتلك النسبية الحاصلة معللة بذاته المخصوصة، وهذا تمام الكلام فى هذا الباب

المسألة الثالثة : أنا اذا قلنا باثبات الصفات الحقيقية فنقول : الصفة الحقيقية اما أن تكون صفة يلزمها حصول النسبة والاضافة، وهى مثل العلم والقدرة، فان العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم، والقدرة صفة يلزمها صحة تعلقها بايجاد المقدور، فهذه الصفات وإن كانت حقيقية إلا أنه يلزمها لوازم من باب النسب والاضافات

أما الصفة الحقيقية العارية عن النسبة والاضافة فى حق الله تعالى فليست إلا صفة الحياة فلنبحث عن هذه الصفة فنقول : قالت الفلاسفة : الحى هو الدراك الفعال، إلا أن الدراكية صفة نسبية والفعالية أيضا كذلك، وحينئذ لا تكون الحياة صفة مغايرة للعلم والقدرة على هذا القول، وقال المتكلمون إنها صفة باعتبارها يصح أن يكون عالما قادرا، واحتجوا عليه بأن الذوات متساوية فى الذاتية ومختلفة فى هذه الصحة، فلا بد وأن تكون تلك الذوات مختلفة فى قبول صفة الحياة، فوجب ان تكون صحيحة لأجل صفة زائدة، فيقال لهم : قددللنا على أن ذات الله تعالى مخالفة لسائر الذوات لذاته المخصوصة، فسقط هذا الدليل، وأيضا الذوات مختلفة فى قبول صفة الحياة، فوجب أن يكون صحة قبول الحياة لصفة أخرى، ولزم التسلسل، ولا جواب عنه إلا أن يقال : إن تلك الصحة من لوازم الذات المخصوصة فاذكروا هذا الكلام فى صحة العالمية، وقال قوم ثالث : معنى كونه حيا أنه لا يمتنع أن يقدر ويعلم، فهذا عبارة عن نفى الامتناع، لكن الامتناع عدم، فنفيه يكون عدما للعدم، فيكون ثبوتا، فيقال لهم : هذا مسلم، لكن لم لا يجوز أن يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة ؟ فان قالوا : الدليل عليه أنا نعقل تلك الذات مع الشك فى كونها حية، فوجب أن يكون كونها حية مغايرا

لتلك الذات ، فيقال لهم : قد دللنا على أنا لا نعقل ذات الله تعالى تعقلا ذاتيا ، وإنما تتعقل تلك الذات تعقلا عرضيا ، وعند هذا يسقط هذا الدليل ، فهذا تمام الكلام في هذا الباب

اسمه تعالى الحى

المسئلة الرابعة . لفظ الحى وارد فى القرآن ، قال الله تبارك وتعالى (الله لا إله إلا هو الحى القيوم) وقال (وعنت الوجوه للحى القيوم) وقال (هو الحى لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين) فان قيل : الحى معناه الدراك الفعال أو الذى لا يمتنع أن يعلم ويقدر ، وهذا القدر ليس فيه مدح عظيم ، فما السبب فى أن ذكره الله تعالى فى معرض المدح العظيم ؟ فالجواب لمن التمدح لم يحصل بمجرد كونه حيا ، بل بمجموع كونه حيا قيوما ، وذلك لأن القيوم هو القائم باصلاح حال كل ما سواه ، وذلك لا يتم إلا بالعلم التام والقدرة التامة ، والحى هو الدراك الفعال ، فقوله «الحى» يعنى كونه دراكا فعالا ، وقوله «القيوم» يعنى كونه دراكا لجميع الممكنات فعالا لجميع المحدثات والممكنات ، فحصل المدح من هذا الوجه

الباب الخامس

فى الاسماء الدالة على الصفات الاضافية

الاسم الدال على الصفات الاضافية

(اعلم) أن الكلام فى هذا الباب يجب أن يكون مسبوقا بمقدمة عقلية ، وهى أن التكوين هل هو نفس المكون أم لا ؟ قالت المعتزلة والأشعرية : التكوين نفس المكون ، وقال آخرون إنه غيره ، واحتج النفاة بوجوه

الحجة الأولى : أن الصفة المسماة بالتكوين إما أن تؤثر على سبيل الصحة أو على سبيل الوجوب ، فان كان الأول فتلك الصفة هى القدرة لا غير ، وإن كان الثانى لزم كونه تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار

الحجة الثانية : أن تلك الصفة المسماة بالتكوين إن كانت قديمة لزم من قدمها قدم الآثار وإن كانت محدثة افتقر تكوينها ، الى تكوين آخر ولزم التسلسل

الحجة الثالثة : أن الصفة المسماة بالقدرة إما أن يكون لها صلاحية التأثير عند حصول سائر الشرائط من العلم والارادة أو ليس لها هذه الصلاحية ، فان كان الأول فحينئذ تكون القدرة كافية فى خروج الأثر من العدم الى الوجود ، وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى إثبات صفة أخرى ، وإن كان الثانى فحينئذ القدرة لا تكون لها صلاحية التأثير ، فوجب أن لا تكون القدرة قدرة ، وذلك يوجب التناقض

واحتج مثبتو قدم الصفة بأن القادر على الفعل قد يوجده وقد لا يوجده ، ألا ترى أن الله تعالى قادر على خلق ألف شمس وقمر على هذه السماء إلا أنه ما أوجده ، وصحة هـذا النفى والاثبات يدل على أن المعقول من كونه موجدا مغاير للمعقول من كونه قادرا ، ثم نقول : كونه موجدا إما أن يكون معناه دخول الأثر فى الوجود أو يكون أمرا زائدا ، والأول باطل لأنا نعلل دخول هذا الأثر فى الوجود بكون الفاعل موجدا له ، ألا ترى أنه إذا قيل : لم وجد العالم ؟ قلنا : لأجل أن الله أوجده ، فلو كان كون الموجد موجدا له معناه نفس هـذا الأثر لكان تعليل وجود الأثر بالموجدية يقتضى تعليل وجوده نفسه ، ولو كان معللا بنفسه لامتنع إسناده إلى الغير ، فثبت أن تعليل الموجدية بوجود الأثر يقتضى نفى الموجـدية ، وما أفضى ثبوته الى نفيه كان باطلا ، فثبت أن تعليل الموجدية بوجود الأثر كلام باطل ، فوجب أن يكون كون الموجد موجدا أمرا مغايرا لكون الفاعل قادرا لوجود الأثر ، فثبت أن التكوين غير المكون

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : القائلون بأن التكوين نفس المكون قالوا : معنى كونه تعالى خالقا رازقا محييا مميتا ضارا نافعا عبارة عن نسبة مخصوصة وإضافة مخصوصة ، وهى تأثير قدرة الله تعالى فى حصول هذه الأشياء ، وأما القائلون بأن التكوين غير المكون : فقالوا معنى كونه خالقا رازقا ليس عبارة عن الصفة الاضافية فقط ، بل هو عبارة عن صفة حقيقية موصوفة بصفة إضافيـة

واعلم أن الصفات الاضافية على أقسام (أحدها) كونه معلوما مذكورا مسبحا ممجدا ، فيقال : ياأيها المسبح بكل لسان ، ياأيها الممدوح عند كل انسان ، ياأيها المرجوع اليه فى كل حين وأوان ، ولما كان هذا النوع من الاضافات غير متناه كانت الأسماء الممكنة لله بحسب هذا النوع من الصفات غير متناهية (وثانيها) كونه تعالى فاعلا للأفعال صفة إضافية محضة بناء على أن تكوين الأشياء ليس بصفة زائدة ، إذا عرفت هذا فالمخبر عنه إما أن يكون مجرد كونه موجدا ، أو المخبر عنه كونه موجدا للنوع الفلانى لأجل الحكمة الفلانية ، أما القسم الأول — وهو اللفظ الدال على مجرد كونه موجدا — فهنا ألفاظ تقرب من أن تكون مترادفة مثل : الموجد ، والمحدث ، والمكون ، والمنشىء ، والمبدع ، والمخترع ، والصانع ، والخالق ، والفاطر ، والبارىء ، فهذه ألفاظ عشرة متقاربة ، ومع ذلك فالفرق حاصل : أما الاسم الأول — وهو الموجد — فمعناه المؤثر فى الوجود ، وأما المحدث فمعناه الذى جعله موجودا

بعد أن كان معدوما ، وهـذا أخص من مطلق الايجاد ، وأما المكون فيقرب من أن يكون مرادفا للموجد ، وأما المنشيء فاشتقاقه من النشوء والنماء ، وهو الذى يكون قليلا قليلا على التدريج ، وأما المبدع فهو الذى يكون دفعة واحدة ، وهما كنوعين تحت جنس الموجد ، والمخترع قريب من المبدع ، وأما الصانع فيقرب أن يكون اسما لمن يأتى بالفعل على سبيل التكلف ، وأما الخالق فهو عبارة عن التقدير ، وهو فى حق الله تعالى يرجع الى العلم ، وأما الفاطر فاشتقاقه من الفطر وهو الشق ، ويشبه أن يكون معناه هو الاحداث دفعة ، وأما البارىء فهو الذى يحدثه على الوجه الموافق للمصلحة ، يقال : برى القلم إذا أصلحه وجعله موافقا لغرض معين ، فهذا بيان هذه الألفاظ الدالة على كونه موجدا على سبيل العموم ، أما الألفاظ الدالة على إيجاد شيء بعينه فتكاد أن تكون غير متناهية ، ويجب أن نذكر فى هذا الباب أمثلة فالمثال : الأول أنه إذا خلق النافع سمى نافعا ، و إذا خلق المؤلم سمى ضارا ، والمثال الثانى : إذا خلق الحياة سمى محييا ، و إذا خلق الموت سمى مميتا ، والمثال الثالث : إذا خصهم بالاكرام سمى برا لطيفا ، وإذا خصهم بالقهر سمى قهارا جبارا ، والمثال الرابع : إذا قلل العطاء سمى قابضا ، وإذا كثره سمى باسطا ، والمثال الخامس : إن جازى ذوى الذنوب بالعقاب سمى منتقما وان ترك ذلك الجزاء سمى عفوا غفورا رحيما رحمانا ، المثال السادس : إن حصل المنع والاعطاء فى الأموال سمى قابضا باسطا ، وان حصلا فى الجاه والحشمة سمى خافضا رافعا

إذا عرفت هذا فنقول : إن أقسام مقدورات الله تعالى بحسب الأنواع والأجناس غير متناهية ، فلا جرم يمكن أن يحصل لله تعالى أسماء غير متناهية بحسب هذا الاعتبار

وإذا عرفت هذا فنقول : ههنا دقائق لابد منها : (فالدقيقة الأولى) أن مقابل الشيء تارة يكون ضده وتارة يكون عدمه ، فقولنا « المعز المذل » وقولنا « المحيي المميت » يتقابلان تقابل الضدين ، وأما قولنا « القابض الباسط ، الخافض الرافع » فيقرب من أن يكون تقابلهما تقابل العدم والوجود ، لأن القبض عبارة عن أن لا يعطيه المال الكثير ، والخفض عبارة أن لا يعطيه الجاه الكبير ، أما الاعزاز والاذلال فهما متضادان ، لأنه فرق بين أن لا يعزه وبين أن يذله (والدقيقة الثانية) أنه قد تكون الألفاظ تقرب من أن تكون مترادفة ولكن التأمل التام يدل على الفرق اللطيف ، وله أمثلة : المثال الأول : الرؤف الرحيم ، يقرب من هذا الباب إلا أن الرؤف أميل الى جانب إيصال النفع ، والرحيم أميل الى جانب دفع الضرر ، والمثال الثانى : الفاتح ، والفتاح ، والنافع والنفاع ، والواهب والوهاب ، فالفاتح يشعر باحداث سبب الخير ،

والواهب يشعر بايصال ذلك الخير اليه ، والنافع يشعر بايصال ذلك النفع اليه بقصد أن ينتفع ذلك الشخص به ، وإذا وقفت على هذا القانون المعتبر فى هذا الباب أمكنك الوقوف على حقائق هذا النوع من الاسماء

الباب السادس

فى الاسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية

(واعلم) أن القرآن مملوء منه ، وطريق الضبط فيه أن يقال : ذلك السلب إما أن يكون عائدا الى الذات ، أو الى الصفات ، أو الى الأفعال ، أما السلوب العائدة إلى الذات فهى قولنا إنه تعالى ليس كذا ولا كذا . كقولنا: إنه ليس جوهرا ولا جسما ولا فى المكان ولا فى الحيز ولا حالا ولا محلا ، واعلم أنا قد دللنا على أن ذاته مخالفة لسائر الذوات والصفات لعين ذاته المخصوصة ، لكن أنواع الذوات والصفات المغايرة لذاته غير متناهية ، فلا جرم يحصل ههنا سلوب غير متناهية ، ومن جملتها قوله تعالى (والله الغنى وأنتم الفقراء) وقوله (وربك الغنى ذو الرحمة) لأن كونه غنيا أنه لا يحتاج فى ذاته ولا فى صفاته الحقيقية ولا فى صفاته السلبية الى شىء غيره ، ومنه أيضا قوله (لم يلد ولم يولد) وأما السلوب العائدة إلى الصفات فكل صفة تكون من صفات النقائص فانه يجب تنزيه الله تعالى عنها ، فمنها ما يكون من باب أضداد العلم ومنها ما يكون من باب اضداد القدرة ، ومنها ما يكون من باب أضداد الاستغناء ، ومنها ما يكون من باب أضداد الوحدة : أما ما يكون من باب اضداد العلم فأقسام : أحدها : نفى النوم ، قال تعالى (لا تاخذه سنة ولا نوم) وثانيها نفى النسيان ، قال تعالى (وما كان ربك نسيا) وثالثها نفى الجهل قال تعالى (لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض) ورابعها ان علمه ببعض المعلومات لا يمنعه عن العلم بغيره فانه تعالى لا يشغله شأن عن شأن ، وأما السلوب العائدة الى صفة القدرة فأقسام : أحدها : أنه منزه فى أفعاله عن التعب والنصب قال تعالى (وما مسنا من لغوب) وثانيها أنه لا يحتاج فى فعله الى الآلات والأدوات وتقدم المادة والمدة ، قال تعالى (إنما قولنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) وثالثها أنه لا تفاوت فى قدرته بين فعل الكثير والقليل ، قال تعالى (وما أمر الساعة الا كلمح البصر أو هو أقرب) ورابعها نفى انتهاء القدرة وحصول الفقر ، قال تعالى (لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن أغنياء) وأما السلوب العائدة الى صفة الاستغناء فكقوله (وهو يطعم ولا يطعم)

(وهو يجير ولا يجار عليه) وأما السلوب العائدة الى صفة الوحدة — وهو مثل نفى الشركاء والأضداد والأنداد — فالقرآن مملوء منه ، وأما السلوب العائدة الى الأفعال — وهو انه لا يفعل كذا وكذا — فالقرآن مملوء منه : أحدها أنه لا يخلق الباطل ، قال تعالى (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا) وقال تعالى حكاية عن المؤمنين (ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا) وثانيها أنه لا يخلق اللعب ، قال تعالى (وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين ، ماخلقناهما الا بالحق) وثالثها لا يخلق العبث ، قال تعالى (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم الينا لاترجعون فتعالى الملك الحق) ورابعها أنه لا يرضى بالكفر ، قال تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) وخامسها أنه لا يريد الظلم ، قال تعالى (وما الله يريد ظلما للعباد) وسادسها أنه لا يحب الفساد ، قال تعالى (والله لا يحب الفساد) وسابعها أنه لا يعاقب من غير سابقة جرم ، قال تعالى (ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم) وثامنها أنه لا ينتفع بطاعات المطيعين ولا يتضرر بمعاصى المذنبين ، قال تعالى (إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) وتاسعها أنه ليس لأحد عليه اعتراض فى أفعاله وأحكامه ، قال تعالى (لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون) وقال تعالى (فعال لما يريد) وعاشرها أنه لا يخلف وعده ووعيده ، قال تعالى (ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد)

إذا عرفت هذا الأصل فنقول : أقسام السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الأفعال غير متناهية ، فيحصل من هذا الجنس أيضا أقسام غير متناهية من الأسماء ، إذا عرفت هذا الأصل فلنذكر بعض الأسماء المناسبة لهذا الباب : فمنها القدوس ، والسلام ، ويشبه أن يكون القدوس عبارة عن كون حقيقة ذاته مخالفة للماهيات التى هى نقائص فى أنفسها ، والسلام عبارة عن كون تلك الذات غير موصوفة بشىء من صفات النقص ، فالقدوس سلب عائد الى الذات ، والسلام سلب عائد الى الصفات ، وثانيها العزيز ، وهو الذى لا يوجد له نظير ، وثالثها الغفار ، وهو الذى يسقط العقاب عن المذنبين ، ورابعها الحليم ، وهو الذى لا يعاجل بالعقوبة ، ومع ذلك فانه لا يمتنع من ايصال الرحمة ، وخامسها الواحد ، ومعناه أنه لا يشاركه أحد فى حقيقته المخصوصة ، ولا يشاركه أحد فى صفة الالهية ، ولا يشاركه أحد فى خلق الأرواح والأجسام ، ولا يشاركه أحد فى نظم العالم وتدبير أحوال العرش مع الذرة وسادسها الغنى ، ومعناه كونه منزها عن الحاجات والضرورات ، وسابعها الصبور ، والفرق

بينه و بين الحليم أن الصبور هو الذى لا يعاقب المسىء مع القدرة عليه ، والحليم هو الذى يكون كذلك مع أنه لا يمنعه من ايصال نعمته اليه ، وقس عليه البواقى والله الهادى

الباب السابع

في الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الاضافية ، وفيه فصول

الفصل الأول

في الأسماء الحاصلة بسبب القـــدرة

الاسماء الدالة على صفة القدرة

والاسماء الدالة على صفة القدرة كثيرة : الاول القادر ، قال تعالى (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عـذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم) وقال فى أول سورة القيامة (أيحسب الانسان ألن نجمع عظامه ، بلى قادرين على أن نسوى بنانه) وقال فى آخر السورة (أليس ذلك بقادر على أن يحيى الموتى) الثانى : القدير ، قال تعالى (تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شىء قدير) وهذا اللفظ يفيد المبالغة فى وصفه بكونه قادرا ، الثالث : المقتدر ، قال تعالى (وكان الله على كل شىء مقتدرا) وقال (فى مقعدصدق عنـد مليك مقتدر) الرابع : عبر عن ذاته بصيغة الجمع فى هذه الصفة قال تعالى (فقدرنا فنعم القادرون) . واعلم أن لفظ « الملك» يفيد القدرة أيضا بشرط خاص ، ثم إن هذا اللفظ جاء فى القرآن على وجوه مختلفة : فالاول المالك ، قال الله تعالى (مالك يوم الدين) الثانى : الملك ، قال تعالى (فتعالى الله الملك الحق) وقال (هو الله الذى لا إله الا هو الملك القدوس) وقال (ملك الناس) واعـلم أن ورود لفظ الملك فى القرآن أكثر من ورود لفظ المالك ، والسبب فيه أن الملك أعلى شأنا من المـالك ، الثالث : مالك الملك ، قال تعالى (قل اللهم مالك الملك) الرابع « المليك » قال تعالى (عند مليك مقتدر) الخامس : لفظ الملك ، قال تعالى (الملك يومئذ الحق للرحمن) وقال تعالى (له ملك السموات والارض) واعلم أن لفظ القوة يقرب من لفظ القدرة ، وقد جاء هـذا اللفظ فى القرآن على وجوه مختلفة : الاول القوى ، قال تعالى (إن الله لقوى عزيز) الثانى : ذو القوة قال تعالى (إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين)

الفصل الثانى

الاسماء الحاصلة بسبب العلم

فى الأسماء الحاصلةبسبب العلم ، وفيه ألفاظ:الأول : العلم ومايشتق منه ، وفيه وجوه الأول إثبات العلم لله تعالى ، قال تعالى (ولا يحيطون بشىء من علمه) وقال تعالى (ولا تضع الا بعلمه) وقال تعالى (قد أحاط بكل شىء علما) وقال تعالى (ان الله عنده علم الساعة) الاسم الثانى : العالم ، قال تعالى (عالم الغيب والشهادة) الثالث : العليم ، وهو كثير فى القرآن ، الرابع العلام ، قال تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام (انك أنت علام الغيوب)، الخامس : الأعلم ، قال تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته) السادس : صيغة الماضى ، قال تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) السابع : صيغة المستقبل ، قال تعالى (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) وقال (والله يعلم ما تسرون وما تعلنون) الثامن : لفظ علم من باب التفعيل ، قال تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) وقال فى حق الملائكة (سبحانك لا علم لنا الا ماعلمتنا) وقال (وعلمك مالم تكن تعلم) وقال (الرحمن علم القرآن)

واعلم أنه لا يجوز أن يقال ان الله معلم مع كثرة هذه الألفاظ لأن لفظ المعلم مشعر بنوع نقيصة ، التاسع : لا يجوز إطلاق لفظ العلامة على الله تعالى ؛ لأنها وان أفادت المبالغة لكنها تفيد أن هذه المبالغة إنما حصلت بالكد والعناء ، وذلك فى حق الله تعالى محال

(اللفظ الثانى) من ألفاظ هذا الباب لفظ الخبر والخبرة ، وهو كالمرادف للعلم ، حتى قال بعضهم فى حد العلم : إنه الخبر ، إذا عرفت هذا فنقول : ورد لفظ « الخبير » فى حق الله تعالى كثيرا فى القرآن ، وذلك أيضا يدل ، على العلم

النوع الثالث من الألفاظ : الشهود والمشاهدة ، ومنه « الشهيد » فى حق الله تعالى ، إذا فسرناه بكونه مشاهدا لها عالما بها ، أما إذا فسرناه بالشهادة كان من صفة الكلام

النوع الرابع : الحكمة ، وهذه اللفظة قد يراد بها العلم ، وقد يراد بها أيضا ترك مالا ينبغى وفعل ما ينبغى

النوع الخامس : اللطيف ، وقد يراد به العلم بالدقائق ، وقد يراد به إيصال المنافع الى العباد بطرق خفية عجيبة

الفصل الثالث

الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام

فى الأسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام ، وما يجرى مجراه

(اللفظ الأول) الكلام ، وفيه وجوه : الأول : لفظ الكلام ، قال تعالى (وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) الثانى : صيغة الماضى من هذا اللفظ ، قال تعالى (وكلم الله موسى تكليما) وقال (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه) الثالث : صيغة المستقبل ، قال تعالى (وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا)

(اللفظ الثانى) القول ، وفيه وجوه : الأول : صيغة الماضى ، قال تعالى (وإذ قال ربك للملائكة) ونظائره كثيرة فى القرآن ، الثانى : صيغة المستقبل ، قال تعالى (انه يقول انها بقرة) الثالث : القيل والقول ، قال تعالى (ومن أصدق من الله قيلا) وقال تعالى (ما يبدل القول لدى)

(اللفظ الثالث) الأمر ، قال تعالى (لله الأمر من قبل ومن بعد) وقال (ألا له الخلق والأمر) وقال حكاية عن موسى عليه السلام (ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة)

اللفظ الرابع : الوعد ، قال تعالى (وعدا عليه حقا فى التوراة والانجيل والقرآن) وقال تعالى (وعد الله حقا إنه يبدأ الخلق ثم يعيده)

(اللفظ الخامس) الوحى ، قال تعالى (وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا) وقال (فأوحى الى عبده ما أوحى)

(اللفظ السادس) كونه تعالى شاكرا لعباده ، قال تعالى (فأولئك كان سعيهم مشكورا) (وكان الله شاكرا عليما)

الفصل الرابع

الارادة وما بمعناها

فى الارادة وما يقرب منها

(فاللفظ الأول) الارادة ، قال تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)

(اللفظ الثانى) الرضا ، قال تعالى (وان تشكروا يرضه لكم) وقال (ولا يرضى لعباده الكفر) وقال (لقد رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة) وقال فى صفة السابقين

الأولين (رضى الله عنهم و رضوا عنه) وقال حكاية عن موسى (وعجلت اليك رب لترضى)

(اللفظ الثالث) المحبة ، قال (يحبهم ويحبونه) وقال (ويحب المتطهرين)

(اللفظ الرابع) الكراهة ، قال تعالى (كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها) وقال (ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم) قالت الاشعرية : الكراهة عبارة عن أن يريد أن لا يفعل وقالت المعتزلة : بل هى صفة أخرى سوى الارادة ، والله أعلم

الفصل الخامس

السمع والبصر ومشتقاتها

فى السمع والبصر : قال تعالى (ليس كمثله شىء وهو السميع البصير) وقال تعالى (لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير) وقال تعالى (اننى معكما أسمع وأرى) وقال (لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ؟) وقال تعالى (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار)

فهذا جملة االكلام فى الصفات الحقيقية مع الاضافية

الفصل السادس

فى الصفات الاضافية مع السلبية

اعلم أن « الاول » هو الذى يكون سابقا على غيره ، ولا يسبقه غيره ، فكونه سابقا على غيره اضافة ، وقولنا انه لا يسبقه غيره فهو سلب ، فلفظ « الأول » يفيد حالة متركبة من اضافة وسلب ، « والآخر » هو الذى يبقى بعد غيره ، ولا يبقى بعده غيره ، والحال فيه كما تقدم ، أما لفظ « الظاهر » فهو اضافة محضة ، لأن معناه كونه ظاهرا بحسب الدلائل ، وأما لفظ « الباطن » فهو سلب محض ، لأن معناه كونه خفيا بحسب الماهية

ومن الاسماء الدالة على مجموع اضافة وسلب « القيوم » لأن هذا اللفظ يدل على المبالغة فى هذا المعنى ، وهذه المبالغة تحصل عند اجتماع أمرين : أحدهما أن لا يكون محتاجا الى شىء سواه البتة ، وذلك لا يحصل الا اذا كان واجب الوجود فى ذاته وفى جملة صفاته ، والثانى : أن يكون كل ماسواه محتاجا اليه فى ذواتها وفى جملة صفاتها ، وذلك بأن يكون مبدأ لكل ما سواه ، فالأول سلب ، والثانى اضافة ومجموعهما هو القيوم

الفصل السابع

فى الاسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والاضافية والسلبية

فمنها قولنا «الاله» وهذا الاسم يفيد الكل ؛ لأنه يدل على كونه موجودا ، وعلى كيفيات ذلك الوجود ، أعنى كونه أزليا أبديا واجب الوجود لذاته ، وعلى الصفات السلبية الدالة على التنزيه ، وعلى الصفات الاضافية الدالة على الايجاد والتكوين ، واختلفوا فى أن هـذا اللفظ هل يطلق على غير الله تعـالى ؟ أما كفار قريش فكانوا يطلقونه فى حق الأصنام ، وهل يجوز ذلك فى دين الاسلام ؟ المشهور أنه لا يجوز ، وقال بعضهم : انه يجوز لأنه ورد فى بعض الأذكار : يا إله الآلهة ، وهو بعيد ، وأما قولنا « الله » فسيأتى بيان أنه اسم علم لله تعـالى ، فهل يدل هـذا الاسم على هـذه الصفات ؟ فنقول : لا شك أن أسماء الأعلام قائمة مقام الاشارات ، والمعنى أنه تعالى لو كان بحيث يصح أن يشار اليه لكان هذا الاسم قائمـا مقام تلك الاشارة ، ثم اختلفوا فى أن الاشارة إلى الذات المخصوصة هل تتناول الصفات القائمة بتلك الذات ؟ فان قلنا إنها تتناول الصفات كان قولنا « الله » دليلا على جملة الصفات ، فان قالوا : الاشارة لا تتناول الصفات السلبية فوجب أن لايدل عليها لفظ الله قلنا : الاشارة فى حق الله إشارة عقلية منزهة عن العلائق الحسية ، والاشارة العقلية قد تتناول السلوب

الفصل الثامن

الاسماء المختلف فى مرجعها

فى الأسماء التى اختلف العقلاء فيها أنها هل هى من أسماء الذات أو من أسماء الصفات

هـذا البحث إنمـا ظهر من المنازعة القائمة بين أهل التشبيه وأهل التنزيه ، وذلك لأن أهل التشبيه يقولون : الموجود إما أن يكون متحيزا ، واما أن يكون حالا فى المتحيز أما الذى لا يكون متحيزا ولا حالا فى المتحيز — فكان خارجا عن القسمين — فذاك محض العدم ، وأما أهل التوحيد والتقديس فيقولون : أما المتحيز فهو منقسم ، وكل منقسم فهو محتاج ، فكل متحيز هو محتاج ، فـالا يكون محتاجا امتنع أن يكون متحيزا ، وأما الحال فى المتحيز فهو أولى بالاحتياج ، فواجب الوجود لذاته يمتنع أن يكون متحيزا أو حالا فى المتحيز

إذا عرفت هـذا الأصل فنقول : ههنا ألفاظ ظواهرها مشعرة بالجسمية والحصول فى

الحيز والمكان : فمنها « العظيم » وذلك لأن أهل التشبيه قالوا : معناه ان ذاته أعظم فى الحجمية والمقدار من العرش ومن كل ما تحت العرش ، ومنها « الكبير » وما يشتق منه ، وهو لفظ « الأكبر » ولفظ « الكبرياء » ولفظ « المتكبر »

واعلم أنى ما رأيت أحدا من المحققين بين الفرق بينهما ، إلا أن الفرق حاصل فى التحقيق من وجوه : الأول : أنه جاء فى الأخبار الالهية أنه تعالى يقول : الكبرياء ردائى ، والعظمة إزارى ، فجعل الكبرياء قائما مقام الرداء ، والعظمة قائمة مقام الازار ، ومعلوم أن الرداء أرفع درجة من الازار ، فوجب أن يكون صفة الكبرياء أرفع حالا من صفة العظمة ، والثانى : أن الشريعة فرقت بين الحالين ، فان المعتاد فى دين الاسلام أن يقال فى تحريمة الصلاة « الله أكبر » ولم يقل أحد « الله أعظم » ولولا التفاوت لما حصلت هذه التفرقة ، الثالث : أن الألفاظ المشتقة من الكبير مذكورة فى حق الله تعالى كالأكبر والمتكبر بخلاف العظيم فان لفظ المتعظم غير مذكور فى حق الله

واعلم أن الله تعالى أقام كل واحدة من هاتين اللفظتين مقام الأخرى ، فقال (ولا يؤده حفظهما وهو العلى العظيم) وقال فى آية أخرى (حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلى الكبير) إذا عرفت هذا فالمباحث السابقة مشعرة بالفرق بين العظيم وبين الكبير ، وهاتان الآيتان مشعرتان بأنه لا فرق بينهما ، فهذه العقدة يجب البحث عنها فنقول ومن الله الارشاد والتعليم : يشبه أن يكون الكبير فى ذاته كبيرا سواء استكبره غيره أم لا ، وسواء عرف هذه الصفة أحد أولا ، وأما العظمة فهى عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره ، وإذا كان كذلك كانت الصفة الأولى ذاتية والثانية عرضية والذاتى أعلى وأشرف من العرضى ، فهذا هو الممكن فى هذا المقام والعلم عند الله

ومن الأسماء المشعرة بالجسمية والجهة الالفاظ المشتقة من « العلو » فمنها قوله تعالى (العلى) ومنها قوله (سبح اسم ربك الأعلى) ومنها المتعالى ومنها اللفظ المذكور عند الكل على سبيل الاطباق وهو أنهم كلما ذكروه أردفوا ذلك الذكر بقولهم « تعالى » لقوله تعالى فى أول سورة النحل (سبحانه وتعالى عما يشركون) إذا عرفت هذا فالقائلون بأنه فى الجهة والمكان قالوا : معنى علوه وتعاليه كونه موجودا فى جهة فوق ، ثم هؤلاء منهم من قال إنه جالس فوق العرش ، ومنهم من قال : إنه مباين للعرش ببعد متناه ، ومنهم من قال : إنه مباين للعرش ببعد غير متناه ، وكيف كان فان المشبهة حملوا لفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار

وحملوا لفظ العلى على العلو فى المكان والجهة ، وأما أهل التنزيه والتقديس فانهم حملوا العظيم والكبير على وجوه لا تفيد الجسمية والمقدار : فأحدها أنه عظيم بحسب مدة الوجود ، وذلك لأنه أزلى أبدى ، وذلك هو نهاية العظمة والكبرياء فى الوجود والبقاء والدوام ، وثانيها أنه عظيم فى العلم والعمل ، وثالثها أنه عظيم فى الرحمة والحكمة ، ورابعها أنه عظيم فى كمال القدرة ، وأما العلو فأهل التنزيه يحملون هذا اللفظ على كونه منزها عن صفات النقائص والحاجات

إذا عرفت هذا فلفظ العظيم والكبير عند المشبهة من أسماء الذات ، وعند أهل التوحيد من أسماء الصفات ، وأما لفظ العلى فعند الكل من أسماء الصفات ، إلا أنه عند المشبهة يفيد الحصول فى الحيز الذى هو العلو الأعلى ، وعند أهل التوحيد يفيد كونه منزها عن كل ما لا يليق بالالهية ، فهذا تمام البحث فى هذا الباب

الفصل التاسع

فى الأسماء الحاصلة لله تعالى من باب الأسماء المضمرة

الاسماء المضمرة

اعلم أن الأسماء المضمرة ثلاثة : أنا ، وأنت ، وهو ، وأعرف الأقسام الثلاثة قولنا « أنا » لأن هذا اللفظ لفظ يشير به كل أحد إلى نفسه ، وأعرف المعارف عند كل أحد نفسه ، وأوسط هذه الأقسام قولنا « أنت » لأن هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضرا ، فلأجل كونه خطابا للغير يكون دون قوله أنا ، ولأجل أن الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضرا يكون أعلى من قوله « هو » فثبت أن أعلى الأقسام هو قوله « أنا » وأوسطها « أنت » وأدناها « هو » وكلمة التوحيد وردت بكل واحدة من هذه الألفاظ ، أما لفظ « أنا » فقال فى أول سورة النحل (أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا) وفى سورة طه (إننى أنا الله لا إله إلا أنا) وأما لفظ أنت فقد جاء فى قوله (فنادى فى الظلمات أن لا إله إلا أنت) وأما لفظ هو فقد جاء كثيرا فى القرآن أولها فى سورة البقرة فى قوله (وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم) وآخرها فى سورة المزمل وهو قوله (رب المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتخذه وكيلا) وأما ورود هذه الكلمة مقرونا باسم آخر سوى هذه الأربعة فهو الذى حكاه الله تعالى عن فرعون أنه قال (آمنت أنه لا إله إلا الذى آمنت به بنو إسرائيل) ثم بين الله تعالى أن تلك الكلمة ما قبلت منه

إذا عرفت هذا فلنذكر أحكام هذه الأقسام فنقول : أما قوله (لا إله إلا أنا) فهذا الكلام لا يجوز أن يتكلم به أحد إلا الله أو من يذكره على سبيل الحكاية عن الله ، لأن تلك الكلمة تقتضى إثبات الالهية لذلك القائل ، وذلك لا يليق الا بالله سبحانه ، واعلم أن معرفة هذه الكلمة مشروطة بمعرفة قوله « أنا » وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تحصل إلا للحق سبحانه وتعالى ؛ لأن علم كل أحد بذاته المخصوصة أكمل من علم غيره به ، لا سيما فى حق الحق تعالى ، فثبت أن قوله « لا إله إلا أنا » لم يحصل العلم به على سبيل الكمال إلا للحق تعالى ، وأما الدرجة الثانية وهى قوله « لا إله الا أنت » فهذا يصح ذكره من العبد لكن بشرط أن يكون حاضرا لا غائبا ، لكن هذه الحالة انما اتفق حصولها ليونس عليه السلام عند غيبته عن جميع حظوظ النفس ، وهذا تنبيه على أن الانسان ما لم يصر غائبا عن كل الحظوظ لا يصل الى مقام المشاهدة ، وأما الدرجة الثالثة وهى قوله « لا إله الا هو » فهذا يصح من الغائبين

واعلم أن درجات الحضور مختلفة بالقرب والبعد ، وكمال التجلى ونقصانه ، وكل درجة ناقصة من درجات الحضور فهى غيبة بالنسبة الى الدرجة الكاملة ، ولما كانت درجات الحضور غير متناهية كانت مراتب الكمالات والنقصانات غير متناهية ، فكانت درجات الحضور والغيبة غير متناهية ، فكل من صدق عليه أنه حاضر فباعتبار آخر يصدق عليه أنه غائب ، وبالعكس وعن هذا قال الشاعر : —

أيا غائبا حاضرا فى الفؤاد سلام على الغائب الحاضر

ويحكى أن الشبلى لما قربت وفاته قال بعض الحاضرين : قل لا إله الا الله ، فقال : —

كل بيت أنت حاضره غير محتاج الى السُّرُج

وجهك المأمول حجتنا يوم تأتى الناس بالحجج

أسرار من التصوف فى لفظ «هو»

واعلم أن لفظ « هو » فيه أسرار عجيبة وأحوال عالية ، فبعضها يمكن شرحه وتقريره وبيانه ، وبعضها لا يمكن . قال مصنف الكتاب : وأنا بتوفيق الله كتبت أسرارا لطيفة ، الا أنى كلما أقابل تلك الكلمات المكتوبة بما أجده فى القلب من البهجة والسعادة عند ذكر كلمة « هو » أجد المكتوب بالنسبة الى تلك الأحوال المشاهدة حقيرا ، فعند هذا عرفت أن لهذه الكلمة تأثيرا عجيبا فى القلب لا يصل البيان اليه ، ولا ينتهى الشرح اليه ، فانكتب ما يمكن ذكره فنقول : فيه أسرار . الاول : أن الرجل اذا قال « ياهو » فكأنه يقول : من

أنا حتى أعرفك ، ومن أنا حتى أكون مخاطبا لك ، وما للتراب ورب الارباب ؛ وأى مناسبة بين المتولد عن النطفة والدم وبين الموصوف بالأزلية والقدم ؛ فأنت أعلى من جميع المناسبات وأنت مقدس عن علائق العقول والخيالات ، فلهذا السبب خاطبه العبد بخطاب الغائبين فقال : يا هو

والفائدة الثانية : أن هذا اللفظ كما دل على اقرار العبد على نفسه بالدناءة والعدم ففيه أيضا دلالة على أنه أقر بأن كل ماسوى الله تعالى فهو محض العدم ، لأن القائل اذا قال «ياهو» فلو حصل فى الوجود شيئان لكان قولنا «هو» صالحا لهما جميعا ، فلا يتعين واحد منهما بسبب قوله «هو» فلما قال (ياهو) فقد حكم على كل ماسوى الله تعالى بأنه عدم محض ونفى صرف ، كما قال تعالى (كل شىء هالك الا وجهه) وهذان المقامان فى الفناء عن كل ماسوى الله مقامان فى غاية الجلال ، ولا يحصلان الا عند مواظبة العبد على أن يذكر الله بقوله : ياهو ،

والفائدة الثالثة : أن العبد متى ذكر الله بشىء من صفاته لم يكن مستغرقا فى معرفة الله تعالى ، لأنه إذا «قال يارحمن» فحينئذ يتذكر رحمته فيميل طبعه إلى طلبها فيكون طالبا للحصة ، وكذلك اذا قال (يا كريم ، يامحسن ، ياغفار ، ياوهاب ، يافتاح) وإذا قال (ياملك) فحينئذ يتذكر ملكه وملكوته ومافيه من أقسام النعم فيميل طبعه اليه فيطلب شيئا منها ، وقس عليه سائر الأسماء ، أما إذا قال (ياهو) فانه يعرف انه هو ، وهذا الذكر لا يدل على شىء غيره البتة ، فحينئذ يحصل فى قلبه نور ذكره ، ولا يتكدر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غير الله ، وهناك يحصل فى قلبه النور التام والكشف الكامل

والفائدة الرابعة : أن جميع الصفات المعلومة عند الخلق : إما صفات الجلال ، وإما صفات الاكرام ، أما صفات الجلال فهى قولنا ليس بجسم ولا بجوهر ولا عرض ولا فى المكان ولا فى المحل ، وهذا فيه دقيقة ؛ لأن من خاطب السلطان فقال أنت لست أعمى ولست أصم ولست كذا ولا كذا و يعد أنواع المعايب والنقصانات فانه يستوجب الزجر والحجر والتأديب ، ويقال : إن مخاطبته بنفى هذه الاشياء عنه إساءة فى الأدب ، وأما صفات الاكرام فهى كونه خالقا للمخلوقات مرتبا لها على النظم الاكمل ، وهذا أيضا فيه دقيقة من وجهين : الأول لاشك أن كمال الخالق أعلى و أجل من كمال المخلوق بمراتب لانهاية لها ، فاذا شرحنا نعوت كمال الله وصفات جلاله بكونه خالقا لهذه المخلوقات فقد جعلنا كمال هذه المخلوقات كالشرح والبيان لكمال جلال الخالق ، وذلك يقتضى تعريف الكامل المتعالى بطريق فى غاية الخسة والدناءة ،

وذلك سوء أدب والثانى : ان الرجل إذا أخذ يمدح السلطان القاهر بانه أعطى الفقير الفلانى كسرة خبز أو قطرة ماء فانه يستوجب الزجر والحجر ، ومعلوم أن نسبة جميع عالم المخلوقات من العرش الى آخر الخلاء الذى لانهاية له إلى مافى خزائن قدرة الله أقل من نسبة كسرة الخبز وقطرة الماء الى جميع خزائن الدنيا ، فاذا كان ذلك سوء أدب فهذا أولى أن يكون سوء أدب ، فثبت أن مدح الله وثناءه بالطريقين المذكورين فيه هذه الاعتراضات، إلا أن ههنا سببا يرخص فى ذكر هذه المدائح ، وهو أن النفس صارت مستغرقة فى عالم الحس والخيال ، فالانسان اذا أراد جذبها الى عتبة عالم القدس احتاج الى أن ينبهها على كمال الحضرة المقدسة ، ولا سبيل له الى معرفة كمال الله وجلاله الا بهذين الطريقين ، أعنى ذكر صفات الجلال وصفات الاكرام فيواظب على هذين النوعين حتى تعرض النفس عن عالم الحس وتألف الوقوف على عتبة القدس فاذا حصلت هذه الحالة فعند ذلك يتنبه لمافى ذينك النوعين من الذكر من الاعتراضات المذكورة وعند ذلك يترك تلك الأذكار و يقول (ياهو) كأن العبد يقول : أجل حضرتك أن أمدحك وأثنى عليك بسلب نقائص المخلوقات عنك أو باسناد كمالات المخلوقات اليك ، فان كمالك أعلى وجلالك أعظم ، بل لا أمدحك ولا أثنى عليك الا بهويتك من حيث هى، ولا أخاطبك أيضا بلفظة (أنت) لأن تلك اللفظة تفيد التيه والكبر حيث تقول الروح انى قد بلغت مبلغا صرت كالحاضر فى حضرة واجب الوجود ، ولكنى لا أزيد على قولى (هو) ليكون اقرارا بأنه هو الممدوح لذاته بذاته ، و يكون اقرارا بأن حضرته أعلى وأجل من أن يناسبه حضور المخلوقات ، فهذه الكلمة الواحدة تنبه على هذه الأسرار فى مقامات التجلى والمكاشفات، فلا جرم كان هذا الذكر أشرف الأذكار لكن بشرط التنبيه لهذه الأسرار

الفائدة الخامسة فى هذا الذكر : أن المواظبة على هذا الذكر تفيد الشوق الى الله، والشوق الى الله ألذ المقامات وأكثرها بهجة وسعادة ، إنما قلنا ان المواظبة على هذا الذكر تورث الشوق الى الله وذلك لأن كلمة (هو) ضمير الغائب فالعبد اذا ذكر هذه الكلمة علم أنه غائب عن الحق ثم يعلم أن هذه الغيبة ليست بسبب المكان والجهة، وإنما كانت بسبب أنه موصوف بنقصانات الحدوث والامكان، ومعيوب بعيب الكون فى احاطة المكان والزمان، فاذا تنبه العقل لهذه الدقيقة وعلم أن هذه الصفة حاصلة فى جميع الممكنات والمحدثات فعند هذا يعلم أن كل المحدثات والابداعيات غائبة عن عتبة علو الحق سبحانه وتعالى ، وعرف أن هذه الغيبة إنما حصلت بسبب المفارقة فى النقصان والكمال والحاجة والاستغناء ، فعند هذا يعتقد أن الحق موصوف بأنواع من الكمال متعالية عن مشابهة هذه

هذه الكمالات ومقدسة عن مناسبة هذه المحدثات ، واعتقد أن تصوره غائب عن العقل والفكر والذكر ، فصارت تلك الكمالات مشعورا بها من وجه دون وجه ، والشعور بها من بعض الوجوه يشوق الى الشعور بدرجاتها ومراتبها ، وإذا كان لا نهاية لتلك المراتب والدرجات فكذلك لانهاية لمراتب هذا الشوق ، وكلما كان وصول العبد الى مرتبة أعلى مما كان أسهل كان شوقه الى الترقى عن تلك الدرجة أقوى وأكمل ، فثبت أن لفظ « هو » يفيد الشوق الى الله تعالى ، وإنما قلنا إن الشوق الى الله أعظم المقامات ، وذلك لأن الشوق يفيد حصول آلام ولذات متوالية متعاقبة ، لان بقدر ما يصل يلتذ وبقدر ما يمتنع وصوله اليه يتألم ، والشعور باللذة حال زوال الألم يوجب مزيد الالتذاذ والابتهاج والسرور ، وذلك يدل على أن مقام الشوق الى الله أعظم المقامات ، فثبت أن المواظبة على ذكر كلمة « هو » تورث الشوق الى الله تعالى وثبت أن الشوق إلى الله أعظم المقامات وأكثرها بهجة وسعادة فيلزم أن يقال : المواظبة على ذكر هذه الكلمة تفيد أعلى المقامات وأسنى الدرجات

الفائدة السادسة فى شرح جلالة هذا الذكر ، واعلم أن المقصود لا يتم الا بذكر مقدمتين: المقدمة الأولى : أن العلم على قسمين : تصور ، وتصديق ، أما التصور فهو أن تحصل فى النفس صورة من غير أن تحكم النفس عليها بحكم البتة لا بحكم وجودى ولا بحكم عدمى ، أما التصديق فهو أن يحصل فى النفس صورة مخصوصة ، ثم ان النفس تحكم عليها إما بوجود شيء أو عدمه إذا عرفت هذا فنقول : التصور مقام التوحيد ، وأما التصديق فانه مقام التكثير : المقدمة الثانية : أن التصور على قسمين : تصور يتمكن العقل من التصرف فيه ، وتصور لا يمكنه التصرف فيه : أما القسم الأول فهو تصور الماهيات المركبة ، فانه لا يمكنه تصور الماهيات المركبة إلا بواسطة استحضار ماهيات أجزاء ذلك المركب ، وهذا التصرف عمل وفكر ، وتصرف من بعض الوجوه : وأما القسم الثانى فهو تصور الماهيات البسيطة المنزهة عن جميع جهات التركيبات فان الانسان لا يمكنه أن يعمل عملا يتوسل به الى استحضار تلك الماهية ، فثبت بما ذكرنا أن التصديق يجرى مجرى التكثير بالنسبة الى التصور ، وأن التصور توحيد بالنسبة الى التصديق وثبت أيضا أن تصور الماهية البسيطة هو النهاية فى التوحيد والبعد عن الكثرة . إذا عرفت هذا فنقول : قولنا فى الحق سبحانه وتعالى « ياهو » هذا تصور محض خال عن التصديق ، ثم إن هذا التصور تصور لحقيقة منزهة عن جميع جهات التركيب والكثرة ، فكان قولنا « ياهو » نهاية فى التوحيد والبعد عن الكثرة ، وهو أعظم المقامات

الفائدة السابعة : أن تعريف الشيء إما أن يكون بنفسه ، أو بالأجزاء الداخلة فيه ، أو بالأمور الخارجة عنه . أما القسم الأول — وهو تعريفه بنفسه — فهو محال ؛ لأن المعرف سابق على المعرف ، فتعريف الشيء بنفسه يقتضى تقدم العلم به على العلم به ، وذلك محال ، وأما القسم الثانى — وهو تعريفه بالأمور الداخلة فيه — فهذا فى حق الحق محال ؛ لأن هذا إنما يجرى فى الماهية المركبة ، وذلك فى حق الحق محال ، وأما القسم الثالث — وهو تعريفه بالأمور الخارجة عنه — فهذا أيضا باطل محال ؛ لأن أحوال الخلق لايناسب شيء منها شيئا من أحوال القديم الواجب لذاته ؛ لأنه تعالى مخالف بذاته المخصوصة وبهويته المعينة لكل ماسواه ولما كان كذلك امتنع أن تكون أحوال الخلق كاشفة عن ماهية الله تعالى وحقيقته المخصوصة. فاذا كان كذلك فقد انسدت أبواب التعريفات بالنسبة الى هويته المخصوصة وماهيته المعينة ، فلم يبق طريق اليه إلا من جهة واحدة ، وهو أن يوجه الانسان حدقة عقله وروحه الى مطلع نور تلك الهوية على رجاء أنه ربما أشرق ذلك النور حال ما كانت حدقة عقله متوجهة اليها فيستسعد بمطالعة ذلك النور ، فقول الذاكر « ياهو » توجيه لحدقة العقل والروح الى الحضرة القدسية على رجاء أنه ربما حصلت له تلك السعادة

الفائدة الثامنة : أن الرجل إذا دخل على الملك المهيب والسلطان القاهر ووقف بعقله على كمال تلك المهابة وعلى جلال تلك السلطنة فقد يصير بحيث تستولى عليه تلك المهابة وتلك السلطنة فيصير غافلا عن كل ما سواه ، حتى أنه ربما كان جائعا فينسى جوعه ، وربما كان به ألم شديد فينسى ذلك الألم فى تلك الحالة ، وربما رأى أباه أو ابنه فى تلك الحالة ولا يعرفهما ، وكل ذلك لأن استيلاء تلك المهابة عليه أذهله عن الشعور بغيره ، فكذلك العبد اذا قال « ياهو » وتجلى لعقله وروحه ذرة من نور جلال تلك الهوية وجب أن يستولى على قلبه الدهشة وعلى روحه الحيرة ، وعلى فكره الغفلة ، فيصير غائبا عن كل ما سوى تلك الهوية ، معزولا عن الالتفات إلى شيء سواها ، وحينئذ لا يبقى معه فى تلك الحالة إلا أن يقول بعقله « هو » وبلسانه « هو » فاذا قال العبد « هو » وواظب على هذا الذكر فهذا منه تشبه بتلك الحالة على رجاء أنه ربما وصل الى تلك الحالة ، فنسأل الله تعالى الكريم أن يسعدنا بها

الفائدة التاسعة : من فوائد هذا الذكر العالى روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : من جعل همومه هما واحدا كفاه الله هموم الدنيا والآخرة » فكأن العبد يقول : همومى فى الدنيا والآخرة غير متناهية ، والحاجات التى هى غير متناهية لايقدر عليها الا الموصوف بقدرة

غير متناهية ، ورحمة غير متناهية ، وحكمة غير متناهية ، فعلى هذا أنا لا أقدر على دفع حاجاتى ولا على تحصيل مهماتى ، بل ليس القادر على دفع تلك الحاجات وعلى تحصيل تلك المهمات الا الله سبحانه وتعالى ، فأنا أجعل همى مشغولا بذكره فقط ، ولسانى مشغولا بذكره فقط فاذا فعلت ذلك فهو برحمته يكفينى مهمات الدنيا والآخرة

الفائدة العاشرة : أن العقل لا يمكنه الاشتغال بشىء حالة الاستغراق فى العلم بشىء آخر ، فاذا وجه فكره الى شىء يبقى معزولا عن غيره ، فكأن العبد يقول : كلما استحضرت فى ذهنى العلم بشىء فاتنى فى ذلك الوقت العلم بغيره ، فاذا كان هذا لازما فالأولى أن أجعل قلبى وفكرى مشغولا بمعرفة أشرف المعلومات ، وأجعل لسانى مشغولا بذكر أشرف المذكورات ، فلهذا السبب أواظب على قولة « ياهو »

الفائدة الحادية عشرة : أن الذكر أشرف المقامات ، قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى إذا ذكرنى عبدى فى نفسه ذكرته فى نفسى ، وإذا ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير من ملئه وإذا ثبت هذا فنقول : أفضل الأذكار ذكر الله بالثناء الخالى عن السؤال ، قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى : من شغله ذكرى عن مسئلتى أعطيته أفضل ما أعطى السائلين ، إذا عرفت هذه المقدمة فنقول : العبد فقير محتاج ، والفقير المحتاج إذا نادى مخدومه بخطاب يناسب الطلب والسؤال كان ذلك محمولا على السؤال ، فاذا قال الفقير للغنى « يا كريم » كان معناه أكرم وإذا قال له « يا نفاع » كان معناه طلب النفع ، وإذا قال « يا رحمن » كان معناه ارحم ، فكانت هذه الأذكار جارية مجرى السؤال ، وقد بينا أن الذكر إنما يعظم شرفه إذا كان خاليا عن السؤال والطلب ، أما اذا قال « ياهو » كان معناه خاليا عن الاشعار بالسؤال والطلب ، فوجب أن يكون قولنا « هو » أعظم الأذكار

ولنختم هذا الفصل بذكر شريف رأيته فى بعض الكتب : ياهو ، يا من لا هو إلا هو ، يامن لا إله إلا هو ، ياأزل ، ياأبد ، يادهر ، يا ديهار ، ياديهور ، يامن هو الحى الذى لا يموت

ومن لطائف هذا الفصل أن الشيخ الغزالى رحمة الله عليه كان يقول : « لا إله إلا الله » توحيد العوام ، « ولا إله إلا هو » توحيد الخواص ، ولقد استحسنت هذا الكلام وقررته بالقرآن والبرهان : أما القرآن فانه تعالى قال (ولا تدع مع الله إلها آخر لا إله الا هو) ثم قال بعده (كل شىء هالك الا وجهه) معناه الا هو فذكر قوله الا هو بعد قوله لا اله فدل ذلك على أن غاية التوحيد هى هذه الكلمة ، وأما البرهان فهو أن من الناس من قال : ان تأثير

الفاعل ليس فى تحقيق الماهية وتكوينها ، بل لا تأثير له الا فى اعطاء صفة الوجود لها ، فقلت : فالوجود أيضا ماهية ، فوجب أن لا يكون الوجود واقعا بتأثيره ، فان التزموا ذلك وقالوا الواقع بتأثير الفاعل موصوفية الماهية بالوجود فنقول : تلك الموصوفية ان لم تكن مفهوما مغايرا للماهية والوجود امتنع اسنادها الى الفاعل ، وان كانت مفهوما مغايرا فذلك المفهوم المغاير لا بد وأن يكون له ماهية ، وحينئذ يعود الكلام ، فثبت أن القول بأن المؤثر لا تأثير له فى الماهيات ينفى التأثير والمؤثر ، وينفى الصنع والصانع بالكلية ، وذلك باطل فثبت أن المؤثر يؤثر فى الماهيات ، فكل ما بالغير فانه يرتفع بارتفاع الغير ، فلولا المؤثر لم تكن تلك الماهية ماهية ولا حقيقة ، فبقدرته صارت الماهيات ماهيات ، وصارت الحقائق حقائق وقبل تأثير قدرته فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت ، وعند هذا يظهر صدق قولنا « لاهو الاهو » أى : لا تقرر لشىء من الماهيات ولا تخصص لشىء من الحقائق الا بتقريره وتخصيصه ، فثبت أنه « لا هو الا هو » والله أعلم

الباب الثامن

فى بقية المباحث عن أسماء الله تعالى ، وفيه مسائل

هل أسماؤه تعالى توقيفية

المسئلة الأولى : اختلف العلماء فى أن أسماء الله تعالى توقيفية أم اصطلاحية ، قال بعضهم لا يجوز اطلاق شىء من الاسماء والصفات على الله تعالى الا اذا كان واردا فى القرآن والأحاديث الصحيحة ، وقال آخرون : كل لفظ دل على معنى يليق بجلال الله وصفاته فهو جائز ، والا فلا ، وقال الشيخ الغزالى رحمة الله عليه : الاسم غير ، والصفة غير ، فاسمى محمد ، واسمك أبو بكر ، فهذا من باب الأسماء ، وأما الصفات فمثل وصف هذا الانسان بكونه طويلا فقيها كذا وكذا ، اذا عرفت هذا الفرق فيقال : أما اطلاق الاسم على الله فلا يجوز الا عند وروده فى القرآن والخبر ، وأما الصفات فانه لا يتوقف على التوقيف

واحتج الأولون بأن قالوا : ان العالم له أسماء كثيرة ، ثم انا نصف الله تعالى بكونه عالما ولا نصفه بكونه طبيبا ولا فقيها ، ولا نصفه بكونه متيقنا ولا بكونه متبينا ، وذلك يدل على أنه لا بد من التوقيف ، وأجيب عنه فقيل : أما الطبيب فقد ورد : نقل أن أبا بكر لما مرض قيل له : نحضر الطبيب ؟ قال : الطبيب أمرضنى ، وأما الفقيه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول الشبهة فيه ، وهذا القيد ممتنع الثبوت فى حق الله تعالى ، وأما المتبين

فهو مشتق من يقن الماء فى الحوض إذا اجتمع فيه ، فاليقين هو العلم الذى حصل بسبب تعاقب الامارات الكثيرة وترادفها حتى بلغ المجموع الى افادة الجزم ، وذلك فى حق الله تعالى محال وأما التبيين فهو عبارة عن الظهور بعد الخفاء ، وذلك لأن التبيين مشتق من البينونة والابانة وهى عبارة عن التفريق بين أمرين متصلين ، فاذا حصل فى القلب اشتباه صورة بصورة ثم انفصلت احداهما عن الأخرى فقد حصلت البينونة ، فلهذا السبب سمى ذلك بيانا وتبيينا ، ومعلوم أن ذلك فى حق الله تعالى محال

واحتج القائلون بأنه لاحاجة الى التوقيف بوجوه : الأول : أن أسماء الله وصفاته مذكورة بالفارسية و بالتركية و بالهندية ، وان شيئا منها لم يرد فى القرآن ولا فى الأخبار ، مع أن المسلمين أجمعوا على جواز إطلاقها . الثانى : أن الله تعالى قال (ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها) والاسم لا يحسن الا لدلالته على صفات المدح ونعوت الجلال ، فكل اسم دل على هذه المعانى كان اسما حسنا ، فوجب جواز إطلاقه فى حق الله تعالى تمسكا بهذه الآية . الثالث : أنه لا فائدة فى الألفاظ إلا رعاية المعانى ، فاذا كانت المعانى صحيحة كان المنع من إطلاق اللفظة المعينة عبثا ، وأما الذى قاله الشيخ الغزالى رحمة الله تعالى عليه فحجته أن وضع الاسم فى حق الواحد منا يعد سوء أدب ، ففى حق الله أولى ، أما ذكر الصفات بالألفاظ المختلفة فهو جائز فى حقنا من غير منع ، فكذلك فى حق البارىء تعالى

المسئلة الثانية : اعلم أنه قد ورد فى القرآن ألفاظ دالة على صفات لا يمكن إثباتها فى حق الله تعالى ، ونحن نعد منها صورا ، فاحدها الاستهزاء ، قال تعالى (الله يستهزىء بهم) ثم ان الاستهزاء جهل ، والدليل عليه أن القوم لما قالوا لموسى عليه السلام (أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) وثانيها المكر ، قال تعالى (ومكروا ومكر الله) وثالثها الغضب قال تعالى (وغضب الله عليهم) ورابعها : التعجب ، قال تعالى (بل عجبت ويسخرون) فمن قرأ عجبت بضم التاء كان التعجب منسوبا الى الله ، والتعجب عبارة عن حالة تعرض فى القلب عند الجهل بسبب الشىء ، وخامسها التكبر ، قال تعالى (العزيز الجبار المتكبر) وهو صفة ذم وسادسها الحياء ، قال تعالى (ان الله لا يستحيي أن يضرب مثلاما) والحياء عبارة عن تغير يحصل فى الوجه والقلب عند فعل شىء قبيح

واعلم أن القانون الصحيح فى هذه الألفاظ أن نقول : لكل واحد من هذه الأحوال أمور توجد معها فى البداية ، وآثار تصدر عنها فى النهاية ، مثاله : أن الغضب حالة تحصل فى

القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج ، والأثر الحاصل منها فى النهاية ايصال الضرر الى المغضوب عليه ، فاذا سمعت الغضب فى حق الله تعالى فاحمله على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض ، وقس الباقى عليه

بيان أن أسماء الله لا تحصى

المسئلة الثالثة : رأيت فى بعض كتب التذكير أن لله تعالى أربعة آلاف اسم : ألف منها فى القرآن والأخبار الصحيحة وألف منها فى التوراة ، وألف فى الانجيل ، وألف فى الزبور ويقال : ألف آخر فى اللوح المحفوظ ، ولم يصل ذلك الألف الى عالم البشر ، واقول : هذا غير مستبعد ، فانا بينا أن أقسام صفات الله بحسب السلوب والاضافات غير متناهية ، ونبهنا على تقرير هذا الموضع وشرحناه شرحا بليغا ، بل نقول : كل من كان اطلاعه على آثار حكمة الله تعالى فى تدبير العالم الأعلى وتدبير العالم الاسفل ، أكثر كان اطلاعه على اسماء الله تعالى أكثر ، ووقوفه على الصفات الموجبة للمدح والتعظيم أكثر ، فمن طالع تشريح بدن الانسان ووقف فيه على ما يقرب من عشرة آلاف نوع من أنواع الرحمة والحكمة فى تخليق بدن الانسان فقد حصل فى عقله عشرة آلاف نوع من أسماء الله تعالى الدالة على المدح والتعظيم ، ثم ان من وقف على العدد الذى ذكرناه من أقسام الرحمة والحكمة فى بدن الانسان صار ذلك منبها للعقل على أن الذى لم يعرفه من أقسام الحكمة والرحمة فى تخليق هذا البدن أكثر مما عرفه ، وذلك لما عرف أن الأرواح الدماغية من العصب سبعة عرف لكل واحد منها فائدة وحكمة ، ثم لما عرف أن كل واحد من هذا الأرواح ينقسم الى ثلاثة أقسام أو أربعة عرف بالجبلة الشديدة وجه الحكمة فى كل واحد من تلك الأقسام ، ثم إن العقل يعلم أن كل واحد من تلك الأقسام ينقسم إلى شظايا دقيقة ، وكل واحدة من تلك الشظايا تنقسم الى أقسام أخر وكل واحد من تلك الأقسام يتصل بعضو معين اتصالا معينا ، ويكون وصول ذلك القسم الى ذلك العضو فى ممر معين ، إلا أنها لما كثرت ودقت خرجت عن ضبط العقل ، فثبت أن تلك العشرة آلاف تنبه العقل على أن أقسام حكمة الله تعالى فى تخليق هذا البدن خارج عن التعديد والتحديد والاحصاء والاستقصاء كما قال تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) فكل من وقف على نوع آخر من أنواع تلك الحكمة فقد وصل الى معرفة اسم آخر من أسماء الله تعالى ، ولما كان لا نهاية لمراتب حكمة الله تعالى ورحمته فكذلك لانهاية لأسمائه الحسنى ولصفاته العليا ، وذكر جالينوس فى كتاب منافع الأعضاء أنه لما صنف ذلك الكتاب لم يكتب فيه منافع مجمع النور ، قال : وإنما تركت كتبتها ضنة بها لشرفها ، فرأيت فى بعض

الليالى كأن ملكا نزل من السماء وقال: جالينوس ، إن إلهك يقول : لم أخفيت حكمتى عن عبادى قال : فلما انتبهت صنفت فى هذا المعنى كتابا مفردا ، و بالغت فى شرحه ، فثبت بما ذكرنا أنه لا نهاية لأسماء الله الحسنى

حكم الاذكار التى فى الرق

المسئلة الرابعة : إنا نرى فى كتب الطلسمات والعزائم أذكارا غير معلومة ورقى غير مفهومة وكما أن تلك الألفاظ غير معلومة فقد تكون الكتابة غير معلومة ، وأقول : لا شك أن الكتابة دالة على الألفاظ ، ولا شك أن الألفاظ دالة على الصور الذهنية فتلك الرقى إن لم يكن فيها دلالة على شىء أصلا لم يكن فيها فائدة ، وان كانت دالة على شىء فدلالتها إما أن تكون على صفات الله ونعوت كبريائه ، وإما أن تكون دالة على شىء آخر : أما الثانى فانه لا يفيد ، لأن ذكر غير الله لا يفيد لا الترغيب ولا الترهيب ، فبقى أن يقال : إنها دالة على ذكر الله وصفات المدح والثناء ، فنقول : ولما كانت أقسام ذكر الله مضبوطة ولا يمكن الزيادة عليها كان أحسن أحوال تلك الكلمات أن تكون من جنس هذه الأدعية ، وأما الاختلاف الحاصل بسبب اختلاف اللغات فقليل الأثر ، فوجب أن تكون هذه الأذكار المعلومة أدخل فى التأثير من قراءة تلك المجهولات ، لكن لقائل أن يقول : إن نفوس أكثر الخلق ناقصة قاصرة ، فاذا قرؤا هذه الأذكار المعلومة وفهموا ظواهرها وليست لهم نفوس قوية مشرقة إلهية لم يقو تأثرهم عن الالهيات ولم تتجرد نفوسهم عن هذه الجسمانيات ، فلا تحصل لنفوسهم قوة وقدرة على التأثير ، أما إذا قرؤا تلك الألفاظ المجهولة ولم يفهموا منها شيئا وحصلت عندهم أوهام أنها كلمات عالية استولى الخوف والفزع والرعب على نفوسهم فحصل لهم بهذا السبب نوع من التجرد عن عالم الجسم ، وتوجه الى عالم القدس ، وحصل بهذا السبب لنفوسهم مزيد قوة وقدرة على التأثير ، فهذا ماعندى فى قراءة هذه الرقى المجهولة

المسئلة الخامسة : إن بين الخلق و بين أسماء الله تعالى مناسبات عجيبة ، والعاقل لابد وأن يعتبر تلك المناسبات حتى ينتفع بالذكر ، والكلام فى شرح هذا الباب مبنى على مقدمة عقلية وهى أنه ثبت عندنا أن النفوس الناطقة البشرية مختلفة بالجوهر والماهية ، فبعضها إلهية مشرقة حرة كريمة ، و بعضها سفلية ظلمانية نذلة خسيسة ، وبعضها رحيمة عظيمة الرحمة ، وبعضها قاسية قاهرة ، وبعضها قليلة الحب لهذه الجسمانيات قليلة الميل اليها ، وبعضها محبة للرياسة والاستعلاء ، ومن اعتبر أحوال الخلق علم أن الأمر كما ذكرناه ، ثم إنا نرى هذه الأحوال لازمة لجواهر النفوس ، وإن كل من راعى أحوال نفسه علم أن له منهجا معينا وطريقا مبينا فى الارادة والكراهة

والرغبة والرهبة ، وأن الرياضة والمجاهدة لا تقلب النفوس عن أحوالها الأصلية ومناهجها الطبيعية ، و إنما تأثير الرياضة فى أن تضعف تلك الأخلاق ولا تستولى على الانسان ، فاما أن ينقلب من صفة أخرى فذلك محال ، واليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام « الناس معادن كمعادن الذهب والفضة » وبقوله عليه الصلاة والسلام : « الأرواح جنود مجندة » اذا عرفت هذا فنقول : الجنسية علة الضم ، فكل اسم من أسماء الله تعالى دال على معنى معين ، فكل نفس غلب عليها ذلك المعنى كانت تلك النفس شديدة المناسبة لذلك الاسم ، فاذا واظب على ذكر ذلك الاسم انتفع به سريعا ، وسمعت أن الشيخ أبا النجيب البغدادى السهروردى كان يأمر المريد بالأربعين مرة أو مرتين بقدر ما يراه من المصلحة ، ثم كان يقرأ عليه الأسماء التسعة والتسعين وكان ينظر الى وجهه فان رآه عديم التأثر عند قراءتها عليه قال له اخرج الى السوق واشتغل بمهمات الدنيا فانك ما خلقت لهذا الطريق ، وإن رآه متأثرا عند سماع اسم خاص مزيد التأثر أمره بالمواظبة على ذلك الذكر ، وأقول : هذا هو المعقول ، فانه لما كانت النفوس مختلفة كان كل واحد منها مناسبا لحالة مخصوصة ، فاذا اشتغلت تلك النفس بتلك الحالة التى تناسبها كان خروجها من القوة الى الفعل سهلا هينا يسيرا ، وليكن هذا آخر كلامنا فى البحث عن مطلق الأسماء ، والله الهادى

الباب التاسع

فى المباحث المتعلقة بقولنا « الله » وفيه مسائل

لفظ الجلالة علم لا مشتق

المسئلة الأولى : المختار عندنا أن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى ، وأنه ليس بمشتق البتة ، وهو قول الخليل وسيبويه ، وقول أكثر الأصوليين والفقهاء ، ويدل عليه وجوه وحجج :

الحجة الاولى : أنه لوكان لفظا مشتقا لكان معناه معنى كليا لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه لأن اللفظ المشتق لا يفيد الا أنه شىء ما مبهم حصل له ذلك المشتق منه وهذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة فيه بين كثيرين ، فثبت أن هذا اللفظ لو كان مشتقا لم يمنع وقوع الشركة فيه بين كثيرين ، ولو كان كذلك لما كان قولنا « لا إله إلا الله » توحيدا حقا مانعا من وقوع الشركة فيه بين كثيرين ، لان بتقدير أن يكون الله لفظا مشتقا كان قولنا «الله» غير مانع من أن يدخل تحته أشخاص كثيرة ، وحينئذ لا يكون قولنا «لا إله الا الله» موجبا للتوحيد المحض ، وحيث أجمع العقلاء على أن قولنا « لا إله الا الله » يوجب التوحيد المحض علمنا أن قولنا «الله» اسم علم موضوع لتلك الذات المعينة ، وأنها ليست من الالفاظ المشتقة

الحجة الثانية : أن من أراد أن يذكر ذاتا معينة ثم يذكره بالصفات فانه يذكر اسمه أولا ثم يذكر عقيب الاسم الصفات ، مثل أن يقول : زيد الفقيه النحوى الأصولى ، إذا عرفت هذا فنقول : إن كل من أراد أن يذكر الله تعالى بالصفات المقدسة فانه يذكر أولا لفظة الله ثم يذكر عقيبه صفات المدائح مثل أن يقول : الله العالم القادر الحكيم ، ولا يعكسون هذا فلا يقولون : العالم القادر الله ، وذلك يدل على أن قولنا « الله » اسم علم

(فان قيل) : أليس أنه تعالى قال فى أول سورة إبراهيم (العزيز الحميد الله الذى له ما فى السموات ومافى الأرض) ؟ (قلنا) : ههنا قراءتان منهم من قرأ الله بالرفع ، وحينئذ يزول السؤال ، لأنه لما جعله مبتدأ فقد أخرجه عن جعله صفة لما قبله ، وأما من قرأ بالجرفهو نظير لقولنا : هذه الدار ملك للفاضل العالم زيد وليس المراد أنه جعل قوله زيد صفة للعالم الفاضل ، بل المعنى أنه لما قال هذه الدار ملك للعالم الفاضل بقى الاشتباه فى أنه من ذلك العالم الفاضل ؟ فقيل عقيبه زيد ، ليصير هذا مزيلا لذلك الاشتباه ، ولما لم يلزم ههنا أن يقال اسم العلم صار صفة فكذلك فى هذه الآية

الحجة الثالثة : قال تعالى : (هل تعلم له سميا) وليس المراد من الاسم فى هذه الآية الصفة وإلا لكذب قوله (هل تعلم له سميا) فوجب أن يكون المراد اسم العلم ، فكل من أثبت لله اسم علم قال ليس ذاك الا قولنا الله

واحتج القائلون بأنه ليس اسم علم بوجوه وحجج :

(الحجة الأولى) قوله تعالى (وهو الله فى السموات) وقوله (هو الله الذى لا إله إلا هو) فان قوله « الله » لابد وأن يكون صفة ، ولا يجوز أن يكون اسم علم ، بدليل أنه لا يجوز أن يقال : هو زيد فى البلد ، وهو بكر ، ويجوز أن يقال : هو العالم الزاهد فى البلد ، وبهذا الطريق يعترض على قول النحويين : إن الضمير لا يقع موصوفا ولا صفة ، وإذا ثبت كونه صفة امتنع أن يكون اسم علم

(الحجة الثانية) : ان اسم العلم قائم مقام الاشارة ، فلما كانت الاشارة ممتنعة فى حق الله تعالى كان اسم العلم ممتنعا فى حقه

(الحجة الثالثة) : أن اسم العلم إنما يصار اليه ليتميز شخص عن شخص آخر يشبهه فى الحقيقة والماهية ، وإذا كان هذا فى حق الله ممتنعا كان القول باثبات الاسم العلم محالا فى حقه

والجواب عن الأول لم لا يجوز أن يكون ذلك جاريا مجرى أن يقال : هذا زيد الذى

لا نظير له فى العلم والزهد ؟ والجواب عن الثانى أن الاسم العلم هو الذى وضع لتعيين الذات المعينة ، ولا حاجة فيه إلى كون ذلك المسمى مشارا اليه بالحس أم لا ، وهـذا هو الجواب عن الحجة الثالثة

المسئلة الثانية : الذين قالوا : إنه اسم مشتق ذكروا فيه فروعا

(الأول) : أن الاله هو المعبود ، سواء عبد بحق أو بباطل ، ثم غلب فى عرف الشرع على المعبود بالحق ، وعلى هذا التفسير لا يكون إلها فى الأزل

واعلم أنه تعالى هو المستحق للعبادة ، وذلك لأنه تعالى هو المنعم بجميع النعم أصولها وفروعها ، وذلك لأن الموجود إما واجب واما ممكن ، والواجب واحد وهو الله تعالى ، وما سواه ممكن ، والممكن لا يوجب إلا بالمرجح ، فكل الممكنات إنما وجدت بايجاده وتكوينه إما ابتداء واما بواسطة ، فجميع ما حصل للعبد من أقسام النعم لم يحصل إلا من الله ، فثبت أن غاية الانعام صادرة من الله والعبادة غاية التعظيم فاذا ثبت هذا فنقول : ان غاية التعظيم لا يليق إلا لمن صدرت عنه غاية الانعام فثبت أن المستحق للعبودية ليس إلا الله تعالى

(الفرع الثانى) : أن من الناس من يعبد الله لطلب الثواب وهو جهل وسخف ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن من عبد الله ليتوصل بعبادته الى شيء آخر كان المعبود فى الحقيقة هو ذلك الشيء ، فمن عبد الله لطلب الثواب كان معبوده فى الحقيقة هو الثواب ، وكان الله تعالى وسيلة الى الوصول الى ذلك المعبود ، وهذا جهل عظيم . الثانى : أنه لو قال : أصلى لطلب الثواب أو للخوف من العقاب ، لم تصح صلاته . الثالث : أن من عمل عملا لغرض آخر كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق آخر لترك الواسطة ، فمن عبد الله للأجر والثواب كان بحيث لو وجد الأجر والثواب بطريق آخر لم يعبد الله ، ومن كان كذلك لم يكن محبا لله ولم يكن راغبا فى عبادة الله ، وكل ذلك جهل ، ومن الناس من يعبد الله لغرض أعلى من الأول ، وهو أن يتشرف بخدمة الله . لأنه إذا شرع فى الصلاة حصلت النية فى القلب ، وتلك النية عبارة عن العلم بعزة الربوبية وذلة العبودية ، وحصل الذكر فى اللسان ، وحصلت الخدمة فى الجوارح والأعضاء فيتشرف كل جزء من أجزاء العبد بخدمة الله ، فمقصود العبد حصول هذا الشرف

(الفرع الثالث) : من الناس من طعن فى قول من يقول : الاله هو المعبود من وجوه : الأول : أن الاوثان عبدت مع أنها ليست آلهة . الثانى : أنه تعالى إله الجمادات والبهائم ، مع أن صدور العبادة منها محال . الثالث : أنه تعالى إله المجانين والاطفال ، مع أنه لا تصدر

العبادة عنها . الرابع : أن المعبود ليس له بكونه معبودا صفة ؛ لأنه لا معنى لكونه معبودا الا أنه مذكور بذكر ذلك الانسان ، ومعلوم بعلمه ، ومرادخدمته بارادته ، وعلى هذا التقدير فلا تكون الالهية صفة لله تعالى . الخامس : يلزم أن يقال : إنه تعالى ماكان إلها فى الأزل

(الفرع الرابع) من الناس من قال : الاله ليس عبارة عن المعبود ، بل الاله هو الذى يستحق أن يكون معبودا ، وهذا القول أيضا يرد عليه أن لا يكون إلها للجمادات والبهائم والأطفال والمجانين ، وأن لا يكون إلها فى الأزل ، ومنهم من قال : إنه القادر على أفعال لو فعلها لاستحق العبادة ممن يصح صدور العبادة عنه ، واعلم أنا إن فسرنا الاله بالتفسيرين الأولين لم يكن إلها فى الأزل ، ولو فسرناه بالتفسير الثالث كان إلها فى الأزل

(التفسير الثانى) : الاله مشتق من ألهت الى فلان ، أى : سكنت اليه ، فالعقول لا تسكن إلا الى ذكره والأرواح لا تعرج الا بمعرفته ، وبيانه من وجوه : الأول : أن الكمال محبوب لذاته ، وما سوى الحق فهو ناقص لذاته ؛ لأن الممكن من حيث هو هو معدوم ، والعدم أصل النقصان والناقص بذاته لا يكمل الا بتكميل الكامل بذاته ، فاذا كان الكامل محبوبا لذاته وثبت أن الحق كامل لذاته وجب كونه محبوبا لذاته . الثانى : أن كل ماسواه فهو ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا يقف عند نفسه ، بل يبقى متعلقا بغيره ، لأنه لا يوجد الا بوجود غيره ، فعلى هذا كل ممكن فانه لا يقف عند نفسه بل مالم يتعلق بالواجب لذاته لم يوجد ، وإذا كان الأمر كذلك فى الوجود الخارجى وجب أن يكون كذلك فى الوجود العقلى ، فالعقول مترقبة إلى عتبة رحمته والخواطر متمسكة بذيل فضله وكرمه ، وهذان الوجهان عليهما التعويل فى تفسير قوله تعالى (ألا بذكر الله تطمئن القلوب)

(التفسير الثالث) : أنه مشتق من الوله ، وهو ذهاب العقل . واعلم أن الخلق قسمان : واصلون الى ساحل بحر معرفته ، ومحرومون ، فالمحرومون قد بقوا فى ظلمات الحيرة وتيه الجهالة فكأنهم فقدوا عقولهم وأرواحهم ، وأما الواجدون فقد وصلوا الى عرصة النور وفسحة الكبرياء والجلال ، فتاهوا فى ميادين الصمدية ، وبادوا فى عرصة الفردانية ، فثبت أن الخلق كلهم والهون فى معرفته ، فلا جرم كان الاله الحق للخلق هو هو ، وبعبارة أخرى وهى أن الأرواح البشرية تسابقت فى ميادين التوحيد والتمجيد فبعضها تخلفت وبعضها سبقت فالتى تخلفت بقيت فى ظلمات الغبار والتى سبقت وصلت الى عالم الأنوار ، فالأولون بادوا فى أودية الظلمات ، والآخرون طاشوا فى أنوار عالم الكرامات

التفسير الرابع : انه مشتق من لاه إذا ارتفع ، والحق سبحانه وتعالى هو المرتفع عن مشابهة الممكنات ومناسبة المحدثات ؛ لأن الواجب لذاته ليس إلا هو ، والكامل لذاته ليس الا هو ، والأحد الحق فى هويته ليس إلا هو ، والموجد لكل ما سواه ليس إلا هو ، وأيضا فهو تعالى مرتفع عن أن يقال : إن ارتفاعه بحسب المكان ، لأن كل ارتفاع حصل بسبب المكان فهو للمكان بالذات وللمتمكن بالعرض ؛ لأجل حصوله فى ذلك المكان ، وما بالذات أشرف مما بالغير ، فلوكان هذا الارتفاع بسبب المكان لكان ذلك المكان أعلى وأشرف من ذات الرحمن ، ولما كان ذلك باطلا علمنا أنه سبحانه وتعالى أعلى من أن يكون علوه بسبب المكان ، وأشرف من أن ينسب الى شيء مما حصل فى عالم الامكان

التفسير الخامس : من أله فى الشيء إذا تحير فيه ولم يهتد اليه ، فالعبد إذا تفكر فيه تحير ؛ لأن كل ما يتخيله الانسان ويتصوره فهو بخلافه ، فان أنكر العقل وجوده كذبته نفسه ؛ لان كل ما سواه فهو محتاج ، وحصول المحتاج بدون المحتاج اليه محال ، وان أشار الى شيء يضبطه الحس والخيال وقال إنه هو كذبته نفسه أيضا ؛ لان كل ما يضبطه الحس والخيال فأمارات الحدوث ظاهرة فيه ، فلم يبق فى يد العقل إلا أن يقر بالوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن الادراك ، فهنا العجز عن درك الادراك إدراك ، ولا شك أن هذا موقف عجيب تتحير العقول فيه وتضطرب الالباب فى حواشيه

التفسير السادس : من لاه يلوه إذا احتجب ، ومعنى كونه محتجبا من وجوه : الاول : أنه بكنه صمديته محتجب عن العقول ، الثانى : أن لو قدرنا أن الشمس كانت واقفة فى وسط الفلك غير متحركة كانت الانوار باقية على الجدران غير زائلة عنها ، فحينئذ كان يخطر بالبال أن هذه الانوار الواقعة على هذه الجدران ذاتية لها ، إلا أنا لما شاهدنا ان الشمس تغيب وعند غيبتها تزول هذه الانوار عن هذه الجدران فبهذا الطريق علمنا أن هذه الانوار فائضة عن قرص الشمس ، فكذا ههنا الوجود الواصل الى جميع عالم المخلوقات من جناب قدرة الله تعالى كالنور الواصل من قرص الشمس ، فلو قدرنا أنه كان يصح على الله تعالى الطلوع والغروب والغيبة والحضور لكان عند غروبه يزول ضوء الوجود عن الممكنات ، فحينئذ كان يظهر أن نور الوجود منه ، لكنه لما كان الغروب والطلوع عليه محالا لاجرم خطر ببال بعض الناقصين أن هذه الاشياء موجودة بذواتها ولذواتها : فثبت أنه لاسبب لاحتجاب نوره إلا كمال نوره ، فلهذا قال بعض المحققين : سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره ، واختفى عنها بكمال نوره

و إذا كان كذلك ظهر أن حقيقة الصمدية محتجبة عن العقول ، ولا يجوز أن يقال : محجوبة لأن المحجوب مقهور ، والمقهور يليق بالعبد ، أما الحق فقاهر ، وصفة الاحتجاب صفة القهر فالحق محتجب ، والخلق محجوبون

التفسير السابع : اشتقاقه من أله الفصيل إذا ولع بأمه ، والمعنى أن العباد مولهون مولعون بالتضرع اليه فى كل الأحوال ، ويدل عليه أمور : (الأول) : أن الانسان إذا وقع فى بلاء عظيم وآفة قوية فهنالك ينسى كل شيء إلا الله تعالى ، فيقول بقلبه ولسانه : يارب ، يارب ، فاذا تخلص عن ذلك البلاء وعاد الى منازل الآلاء والنعماء أخذ يضيف ذلك الخلاص الى الأسباب الضعيفة والأحوال الخسيسة ، وهذا فعل متناقض ، لأنه إن كان المخلص عن الآفات والموصل الى الخيرات غير الله وجب الرجوع فى وقت نزول البلاء الى غير الله ، وإن كان مصلح المهمات هو الله تعالى فى وقت البلاء وجب أن يكون الحال كذلك فى سائر الأوقات ، وأما الفزع اليه عند الضرورات والاعراض عنه عند الراحات فلا يليق بأرباب الهدايات ، والثانى : أن الخير والراحة مطلوب من الله ، والثالث : أن المحسن فى الظاهر اما الله أو غيره ، فان كان غيره فذلك الغير لا يحسن إلا اذا خلق الله فى قلبه داعية الاحسان ، فالحق سبحانه وتعالى هو المحسن فى الحقيقة ، والمحسن مرجوع اليه فى كل الأوقات ، والخلق مشغوفون بالرجوع اليه

شكا بعض المريدين من كثرة الوسواس ، فقال الاستاذ : كنت حدادا عشر سنين ، وقصارا عشرة أخرى ، و بوابا عشرة ثالثة ، فقالوا : ما رأيناك فعلت ذلك ، قال : فعلت ولكنكم ما رأيتم ، أما عرفتم أن القلب كالحديد ؟ فكنت كالحداد ألينه بنار الخوف عشر سنين ، ثم بعد ذلك شرعت فى غسله عن الأوضار والأقذار عشر سنين ، ثم بعد هذه الأحوال جلست على باب حجرة القلب عشرة أخرى سالا سيف « لا إله إلا الله » فلم أزل حتى يخرج منه حب غير الله ، ولم أزل حتى يدخل فيه حب الله تعالى ، فلما خلت عرصة القلب عن غير الله تعالى وقويت فيه محبة الله سقطت من بحار عالم الجلال قطرة من النور فغرق القلب فى تلك القطرة ، وفنى عن الكل ، ولم يبق فيه الا محض سر « لا إله إلا الله »

التفسير الثامن : أن اشتقاق لفظ « الاله » من أله الرجل يأله إذا فزع من أمر نزل به فألهه أى أجاره ، والمجير لكل الخلائق من كل المضار هو الله سبحانه وتعالى ، لقوله تعالى (وهو يجير ولا يجار عليه) ولأنه هو المنعم لقوله تعالى (وما بكم من نعمة فمن الله) ولأنه هو المطعم

لقوله تعالى (وهو يطعم ولا يطعم) ولأنه هو الموجد لقوله تعالى (قل كل من عند الله) فهو سبحانه وتعالى قهار للعدم بالوجود والتحصيل ، جبار لها بالقوة والفعل والتكميل ، فكان فى الحقيقة هو الله ولا شىء سواه

وهنا لطائف وفوائد : الفائدة الأولى : عادة المديون أنه إذا رأى صاحب الدين من البعد فانه يفر منه ، والله الكريم يقول : عبادى : أنتم غرمائى بكثرة ذنوبكم ، ولكن لا تفروا منى ، بل أقول (ففروا الى الله) فانى أنا الذى أقضى ديونكم وأغفر ذنوبكم ، وأيضا الملوك يغلقون أبوابهم عن الفقراء دون الأغنياء ، وأنا أفعل ضد ذلك

الفائدة الثانية : قال صلى الله عليه وسلم : إن لله تعالى مائة رحمة أنزل منها رحمة واحدة بين الجن والانس والطير والبهائم والهوام فبها يتعاطفون ويتراحمون ، وأخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيامة ، وأقول : إنه صلى الله عليه وسلم إنما ذكر هذا الكلام على سبيل التفهيم ، وإلا فبحار الرحمة غير متناهية فكيف يعقل تحديدها بحد معين

الفائدة الثالثة : قال صلى الله عليه وسلم : إن الله عز وجل يقول يوم القيامة للمذنبين : هل أحببتم لقائى ؟ فيقولون : نعم يارب ، فيقول الله تعالى : ولم ؟ فيقولون : رجونا عفوك وفضلك ، فيقول الله تعالى : إنى قد أوجبت لكم مغفرتى

الفائدة الرابعة : قال عبد الله بن عمر : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الله عز وجل ينشر على بعض عباده يوم القيامة تسعة وتسعين سجلا كل واحد منها مثل مد البصر فيقول له : هل تنكر من هذا شيئا ؟ هل ظلمك الكرام الكاتبون ؟ فيقون : لا يارب ، فيقول الله تعالى : فهل كان لك عذر فى عمل هذه الذنوب ؟ فيقول : لا يارب ، فيضع ذلك العبد قلبه على النار فيقول الله تعالى : ان لك عندى حسنة وإنه لا ظلم اليوم ، ثم يخرج بطاقة فيها « أشهد أن لا إله الا الله وأشهد أن محمدا رسول الله » فيقول العبد : يارب ، كيف تقع هذه البطاقة فى مقابلة هذه السجلات ؟ فتوضع البطاقة فى كفة والسجلات فى كفة أخرى ، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع ذكر الله شىء

الفائدة الخامسة : وقف صبى فى بعض الغزوات ينادى عليه فى من يزيد ؟ فى يوم صائف شديد الحر ، فبصرت به امرأة فعدت الى الصبى وأخذته وألصقته إلى بطنها ، ثم ألقت ظهرها على البطحاء وأجلسته على بطنها تقيه الحر ، وقالت : ابنى ، ابنى ، فبكى الناس وتركوا ماهم فيه فأقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم فأخبروه الخبر ، فقال : أعجبتم من رحمة

هذه بابنها فان الله تعالى أرحم بكم جميعا من هذه المرأة بابنها ، فتفرق المسلمون على أعظم أنواع الفرح والبشارة

أصل لفظ الجلالة

المسألة الثالثة : فى كيفية اشتقاق هذه اللفظة بحسب اللغة ، قال بعضهم هذه اللفظة ليست عربية ، بل عبرانية أو سريانية ، فانهم يقولون إلها رحمانا ومرحيانا ، فلما عرب جعل « الله الرحمن الرحيم » وهذا بعيد ، ولا يلزم من المشابهة الحاصلة بين اللغتين الطعن فى كون هذه اللفظة عربية أصلية ، والدليل عليه قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) وقال تعالى (هل تعلم له سميا) وأطبقوا على أن المراد منه لفظة « الله » وأما الأكثرون فقد سلموا كونها لفظة عربية ، أما القائلون بأن هذا اللفظ اسم علم لله تعالى فقد تخاصوا عن هذه المباحث ، وأما المنكرون لذلك فلهم قولان : قال الكوفيون : أصل هذه اللفظة إلاه ، فأدخلت الألف واللام عليها للتعظيم ، فصار الالاه ، فحذفت الهمزة استثقالا ، لكثرة جريانها على الألسنة ، فاجتمع لامان ، فادغمت الأولى فقالوا « الله » وقال البصريون أصله لاه ، فألحقوا بها الألف واللام فقيل « الله » وأنشدوا : —

كحلفة من أبى رباح يسمعها لاهه الكبار

فأخرجه على الأصل

المسألة الرابعة : قال الخليل : أطبق جميع الخلق على أن قولنا « الله » مخصوص بالله سبحانه وتعالى ، وكذلك قولنا الاله مخصوص به سبحانه وتعالى ، وأما الذين كانوا يطلقون اسم الاله على غير الله فانما كانوا يذكرونه بالاضافة كما يقال إله كذا ، أو ينكرونه فيقولون إله كما قال الله تعالى خبرا عن قوم موسى (اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون)

خواص لفظ الجلالة

المسألة الخامسة : اعلم أن هذا الاسم مختص بخواص لم توجد فى سائر أسماء الله تعالى ، ونحن نشير اليها (فالخاصة الأولى) أنك إذا حذفت الألف من قولك « الله » بقى الباقى على صورة « لله » وهو مختص به سبحانه ، كما فى قوله (ولله جنود السموات والأرض) ولله خزائن السموات والأرض) وإن حذفت عن هذه البقية اللام الأولى بقيت البقية على صورة « له » كما فى قوله تعالى (له مقاليد السموات والأرض) وقوله (له الملك وله الحمد) فان حذفت اللام الباقية كانت البقية هى قولنا « هو » وهو أيضا يدل عليه سبحانه كما فى قوله (قل هو الله أحد) وقوله (هو الحى لا إله إلا هو) والواو زائدة بدليل سقوطها فى التثنية والجمع ؛ فانك تقول : هما ، هم ، فلا تبقى الواو فيهما ، فهذه الخاصية موجودة فى لفظ « الله » غير

موجودة فى سائر الأسماء ، وكما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت أيضا بحسب المعنى ، فانك إذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة ، وما وصفته بالقهر ، وإذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم ، وما وصفته بالقدرة ، وأما إذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع الصفات ؛ لأن الاله لايكون إلها الا إذا كان موصوفاً بجميع هذه الصفات ، فثبت أن قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصية التى لم تحصل لسائر الأسماء

الخاصية الثانية : أن كلمة الشهادة وهى الكلمة التى بسببها ينتقل الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها إلا هذا الاسم ، فلو أن الكافر قال : أشهد أن لا إله إلا الرحمن أو إلا الرحيم ، أو إلا الملك ، أو إلا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل فى الاسلام ، أما اذا قال أشهد أن لا إله إلا الله فانه يخرج من الكفر ويدخل فى الاسلام ، وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصية الشريفة ، والله الهادى الى الصواب

الباب العاشر

فى البحث المتعلق بقولنا الرحمن الرحيم

الرحمن الرحيم

اعلم أن الأشياء على أربعة أقسام : الذى يكون نافعا وضروريا معا ، والذى يكون نافعا ولا يكون ضروريا ، والذى يكون ضروريا ولا يكون نافعا ، والذى لا يكون نافعا ولا يكون ضروريا

أما القسم الأول — وهو الذى يكون نافعا وضروريا معا — فاما أن يكون كذلك فى الدنيا فقط ، وهو مثل النفس — فانه لو انقطع منك لحظة واحدة حصل الموت ، وإما أن يكون كذلك فى الآخرة ، وهو معرفة الله تعالى ، فانها إن زالت عن القلب لحظة واحدة مات القلب ، واستوجب عذاب الأبد

وأما القسم الثانى — وهو الذى يكون نافعا ولا يكون ضروريا — فهو كالمال فى الدنيا وكسائر العلوم والمعارف فى الآخرة

وأما القسم الثالث — وهو الذى يكون ضروريا ولا يكون نافعا — فكالمضار التى لا بد منها فى الدنيا : كالأمراض ، والموت ، والفقر ، والهرم ، ولا نظير لهذا القسم فى الآخرة ، فان منافع الآخرة لا يلزمها شىء من المضار

وأما القسم الرابع — وهو الذى لا يكون نافعا ولا ضروريا — فهو كالفقر فى الدنيا والعذاب فى الآخرة

إذا عرفت هذا فنقول : قد ذكرنا أن النفس فى الدنيا نافع وضرورى فلو انقطع عن الانسان لحظة لمات فى الحال ، وكذلك معرفة الله تعالى أمر لابد منه فى الآخرة فلو زالت عن القلب لحظة لمات القلب لا محالة ، لكن الموت الأول أسهل من الثانى ، لأنه لا يتألم فى الموت الأول الا ساعة واحدة ، وأما الموت الثانى فانه يبقى ألمه أبد الآباد ، وكما أن التنفس له أثران : أحدهما : ادخال النسيم الطيب على القلب وابقاء اعتداله وسلامته ، والثانى : إخراج الهواء الفاسد الحار المحترق عن القلب ، كذلك الفكر له أثران : أحدهما : إيصال نسيم الحجة والبرهان الى القلب وابقاء اعتدال الايمان والمعرفة عليه ، والثانى : إخراج الهواء الفاسد المتولد من الشبهات عن القلب ، وما ذاك إلا بأن يعرف أن هذه المحسوسات متناهية فى مقاديرها منتهية بالآخرة الى الفناء بعد وجودها ، فمن وقف على هذه الأحوال بقى آمنا من الآفات واصلا الى الخيرات والمسرات ، وكمال هذين الأمرين ينكشف لعقلك بأن تعرف أن كل ما وجدته ووصلت اليه فهو قطرة من بحار رحمة الله ، وذرة من أنوار احسانه ، فعند هذا ينفتح على قلبك معرفة كون الله تعالى رحمانا رحيما ،

فاذا أردت أن تعرف هذا المعنى على التفصيل فاعلم أنك جوهر مركب من نفس ، وبدن وروح ، وجسد

(أما نفسك) فلا شك أنها كانت جاهلة فى مبدأ الفطرة كما قال تعالى (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) ثم تامل فى مراتب القوى الحساسة والمحركة والمدركة والعاقلة ، وتأمل فى مراتب المعقولات وفى جهاتها ، واعلم أنه لا نهاية لها البتة ، ولو أن العاقل أخذ فى اكتساب العلم بالمعقولات وسرى فيها سريان البرق الخاطف والريح العاصف وبقى فى ذلك السير أبد الآبدين ودهر الداهرين لكان الحاصل له من المعارف والعلوم قدرا متناهيا ، ولكانت المعلومات التى ما عرفها ولم يصل اليها أيضا غير متناهية ، والمتناهى فى جنب غير المتناهى قليل فى كثير ، فعند هذا يظهر له أن الذى قاله الله تعالى فى قوله (وما أوتيتم من العلم الاقليلا) حق وصدق

(وأما بدنك) فاعلم أنه جوهر مركب من الاخلاط الأربعة ، فتأمل كيفية تركيبها وتشريحها ، وتعرف ما فى كل واحد من الأعضاء والأجزاء من المنافع العالية والآثار الشريفة

وحينئذ يظهر لك صدق قوله تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وحينئذ ينجلى لك أثر من آثار كمال رحمته فى خلقك وهدايتك ، فتفهم شيئا قليلا من معنى قوله الرحمن الرحيم

لا رحمن الا الله

فان قيل : فهل لغير الله رحمة أم لا ؟ قلنا : الحق أن الرحمة ليست إلا لله ، ثم بتقدير أن تكون لغير الله رحمة إلا أن رحمة الله أكمل من رحمة غيره ، وههنا مقامان : المقام الأول : فى بيان أنه لا رحمة الالله ، فنقول : الذى يدل عليه وجوه : (الأول) : أن الجود هو إفادة ما ينبغى لا لعوض ، فكل أحد غير الله فهو إنما يعطى ليأخذ عوضا ، الا أن الاعواض أقسام : منها جسمانية مثل أن يعطى دينارا ليأخذ كرباسا ، ومنها روحانية وهى أقسام : فأحدها أنه يعطى المال لطلب الخدمة ، وثانيها يعطى المال لطلب الاعانة ، وثالثها يعطى المال لطلب الثناء الجميل ، ورابعها يعطى المال لطلب الثواب الجزيل ، وخامسها يعطى المال ليزيل حب المال عن القلب ، وسادسها يعطى المال لدفع الرقة الجنسية عن قلبه ، وكل هذه الأقسام أعواض روحانية ، وبالجملة فكل من أعطى فانما يعطى ليفوز بواسطة ذلك العطاء بنوع من أنواع الكمال ، فيكون ذلك فى الحقيقة معاوضة ، ولا يكون جودا ، ولا هبة ، ولا عطية ، أما الحق سبحانه وتعالى فانه كامل لذاته ، فيستحيل أن يعطى ليستفيد به كمالا ، فكان الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله تعالى

الحجة الثانية : أن كل من سوى الله فهو ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد واجب الوجود لذاته ، فكل رحمة تصدر من غير الله فهى إنما دخلت فى الوجود بايجاد الله. فيكون الرحيم فى الحقيقة هو الله تعالى

(الحجة الثالثة) : أن الانسان يمكنه الفعل والترك ، فيمتنع رجحان الفعل على الترك الا عند حصول داعية جازمة فى القلب ، فعند عدم حصول تلك الداعية يمتنع صدور تلك الرحمة منه ، وعند حصولها يجب صدور الرحمة منه ، فيكون الراحم فى الحقيقة هو الذى خلق تلك الداعية فى ذلك القلب ، وما ذاك الا الله تعالى ، فيكون الراحم فى الحقيقة هو الله تعالى

(الحجة الرابعة) : هب أن فلانا يعطى الحنطة ، ولكن ما لم تحصل المعدة الهاضمة للطعام لم يحصل الانتفاع بتلك الحنطة ، وهب أنه وهب البستان ، فما لم تحصل القوة الباصرة فى العين لم يحصل الانتفاع بذلك البستان ، بل الحق أن خالق تلك الحنطة وذلك البستان هو الله تعالى والممكن من الانتفاع بهما هو الله ، والحافظ له عن أنواع الآفات والمخافات حتى يحصل الانتفاع بتلك الأشياء هو الله تعالى ، فوجب أن يقال : المنعم والراحم فى الحقيقة هو الله تعالى

المقام الثانى : فى بيان أن بتقدير أن تحصل الرحمة من غير الله الا أن رحمة الله أكمل وأعظم ، وبيانه من وجوه : الأول : أن الانعام يوجب علو حال المنعم ودناءة حال المنعم عليه بالنسبة الى المنعم ، فاذا حصل التواضع بالنسبة الى حضرة الله فذاك خير من حصول هذه الحالة بالنسبة الى بعض الخلق

الثانى : أن الله تعالى إذا أنعم عليك بنعمة طلب عندها منك عملا تتوصل به الى استحقاق نعم الآخرة ، فكأنه تعالى يأمرك بأن تكتسب لنفسك سعادة الأبد ، وأما غير الله فانه اذا أنعم عليك بنعمة أمرك بالاشتغال بخدمته والانصراف الى تحصيل مقصوده ، ولا شك أن الحالة الأولى أفضل

الثالث أن المنعم عليه يصير كالعبد للمنعم ، وعبودية الله أولى من عبودية غير الله

الرابع : أن السلطان إذا أنعم عليك فهو غير عالم بتفاصيل أحوالك ، فقد ينعم عليك حال ما تكون غنيا عن انعامه ، وقد يقطع عنك إنعامه حال ما تكون محتاجا الى انعامه ، وأيضا فهو غير قادر على الانعام عليك فى كل الأوقات وبجميع المرادات ، أما الحق تعالى فانه عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات ، فاذا ظهرت بك حاجة عرفها ، وان طلبت منه شيئا قدر على تحصيله ، فكان ذلك أفضل

الخامس : الانعام يوجب المنة ، وقبول المنة من الحق أفضل من قبولها من الخلق

فثبت بما ذكرنا أن الرحمن الرحيم هو الله تعالى ، وبتقدير أن يحصل رحمن آخر فرحمة الله تعالى أكمل وأفضل وأعلى وأجل والله أعلم

الباب الحادى عشر

فى بعض النكت المستخرجة من قولنا (بسم الله الرحمن الرحيم)

اشارات البسملة

النكتة الأولى : مرض موسى عليه السلام واشتد وجع بطنه ، فشكا الى الله تعالى ، فدله على عشب فى المفازة ، فأكل منه فعوفى باذن الله تعالى ، ثم عاوده ذلك المرض فى وقت آخر فأكل ذلك العشب فازداد مرضه ، فقال يارب ، أكلته أولا فانتفعت به ، وأكلته ثانيا فازداد مرضى ، فقال ، لأنك فى المرة الأولى ذهبت منى الى الكلأ فحصل فيه الشفاء ، وفى المرة الثانية ذهبت منك الى الكلأ فازداد المرض ، أما علمت أن الدنيا كلها سم قاتل وترياقها اسمى ؟

الثانية : باتت رابعة ليلة فى التهجد والصلاة ، فلما انفجر الصبح نامت ، فدخل السارق دارها وأخذ ثيابها ، وقصد الباب فلم يهتد الى الباب ، فوضعها فوجد البـاب ، ففعل ذلك ثلاث مرات ، فنودى من زاوية البيت : ضع القماش واخرج فان نام الحبيب فالسلطان يقظان

الثالثة : كان بعض العارفين يرعى غنما وحضر فى قطيع غنمه الذئاب ، وهى لا تضر أغنامه ، فمر عليه رجل وناداه : متى اصطلح الذئب والغنم ؟ فقال الراعى : من حين اصطلح الراعى مع الله تعالى

الرابعة : قوله (بسم الله) معناه أبدأ باسم الله ، فأسقط منه قوله « أبدأ » تخفيفا ، فاذا قلت بسم الله فكأنك قلت أبدأ باسم الله ، والمقصود منه التنبيه على أن العبد من أول ما شرع فى العمل كان مدار أمره على التسهيل والتخفيف والمسامحة ، فكأنه تعالى فى أول كلمة ذكرها لك جعلها دليلا على الصفح والاحسان

الخامسة : روى أن فرعون قبل أن يدعى الالهية بنى قصرا وأمر أن يكتب (بسم الله) على بابه الخارج ، فلما ادعى الالهية وأرسل اليه موسى عليه السلام ودعاه فلم ير به أثر الرشد قال : إلهى كم أدعوه ولا أرى به خيرا ، فقال تعالى : ياموسى ، لعلك تريد إهلاكه ، أنت تنظر الى كفره وأنا أنظر الى ما كتبه على بابه ، والنكتة أن من كتب هذه الكلمة على بابه الخارج صار آمنا من الهلاك وان كان كافرا ، فالذى كتبه على سويداء قلبه من أول عمره الى آخره كيف يكون حاله ؟

السادسة : سمى نفسه رحمانا رحيما فكيف لا يرحم ؟ روى أن سائلا وقف على باب رفيع فسأل شيأ فأعطى قليلا ، فجاء فى اليوم الثانى بفأس وأخذ يخرب الباب فقيل له : ولم تفعل ؟ قال : إما أن يجعل الباب لائقا بالعطية أو العطية لائقة بالباب . إلهنا إن بحار الرحمة بالنسبة الى رحمتك أقل من الذرة بالنسبة الى العرش ، فكما ألقيت فى أول كتابك على عبادك صفة رحمتك فلا تجعلنا محرومين عن رحمتك وفضلك

السابعة « الله » إشارة الى القهر والقدرة والعلو ، ثم ذكر عقيبه الرحمن الرحيم وذلك يدل على أن رحمته أكثر وأكمل من قهره

الثامنة : كثيرا مايتفق لبعض عبيد الملك أنهم إذا اشتروا شيئا من الخيل والبغال والحمير وضعوا عليها سمة الملك لئلا يطمع فيها الأعداء ، فكأنه تعالى يقول : إن لطاعتك عدوا وهو الشيطان فاذا شرعت فى عمل فاجعل عليه سمتى ، وقل : بسم الله الرحمن الرحيم ، حتى لا يطمع العـــدو فيها

التاسعة : اجعل نفسك قرين ذكر الله تعالى حتى لاتبعد عنه فى الدارين ، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه دفع خاتمه إلى أبى بكر الصديق رضى الله عنه فقال : اكتب فيه لا إله إلا الله ، فدفعه إلى النقاش وقال : اكتب فيه لا إله الا الله محمد رسول الله ، فكتب النقاش فيه ذلك ، فأتى أبو بكر بالخاتم الى النبي صلى الله عليه وسلم فرآى النبي فيه لاإله الا الله محمد رسول الله أبو بكر الصديق ، فقال : يا أبا بكر ، ماهذه الزوائد ؟ فقال أبو بكر : يارسول الله مارضيت أن أفرق اسمك عن اسم الله ، وأما الباقى فما قلته ، وخجل أبو بكر ، فجاء جبريل عليه السلام وقال : يارسول الله أما اسم أبى بكر فكتبته أنا لأنه مارضى أن يفرق اسمك عن اسم الله فما رضى الله أن يفرق اسمه عن اسمك ، والنكتة أن أبابكر لما لم يرض بتفريق اسم محمد صلى الله عليه وسلم عن اسم الله عز وجل وجد هذه الكرامة فكيف اذا لم يفارق المرء ذكر الله تعالى ؟

العاشرة : أن نوحا عليه السلام لما ركب السفينة قال (بسم الله مجراها ومرساها) فوجد النجاة بنصف هذه الكلمة ، فمن واظب على هذه الكلمة طول عمره كيف يبقى محروما عن النجاة ؟ وأيضا أن سليمان عليه السلام نال مملكة الدنيا والآخرة بقوله (انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم) فالمرجو أن العبد اذا قاله فاز بملك الدنيا والآخرة

الحادية عشرة : ان قال قائل لم قدم سليمان عليه السلام اسم نفسه على اسم الله تعالى فى قوله (انه من سليمان) فالجواب من وجوه : (الأول) : أن بلقيس لما وجدت ذلك الكتاب موضوعا على وسادتها ولم يكن لأحد اليها طريق ورأت الهدهد واقفا على طرف الجدار علمت أن ذلك الكتاب من سليمان ، فأخذت الكتاب وقالت : انه من سليمان ، فلما فتحت الكتاب ورأت بسم الله الرحمن الرحيم قالت : وانه بسم الله الرحمن الرحيم ، فقوله (انه من سليمان) من كلام بلقيس لاكلام سليمان (الثانى) لعل سليمان كتب على عنوان الكتاب (انه من سليمان) وفى داخل الكتاب ابتدأ بقوله (بسم الله الرحمن الرحيم) كما هو العادة فى جميع الكتب ، فلما أخذت بلقيس ذلك الكتاب قرأت مافى عنوانه ، فقالت : انه من سليمان ، فلما فتحت الكتاب قرأت : بسم الله الرحمن الرحيم ، فقالت : وانه بسم الله الرحمن الرحيم (الثالث) أن بلقيس كانت كافرة فخاف سليمان أن تشتم الله اذا نظرت فى الكتاب فقدم اسم نفسه على اسم الله تعالى ، ليكون الشتم له لا لله تعالى

الثانية عشرة : الباء من «بسم» مشتق من البر فهو البار على المؤمنين بانواع الكرامات فى الدنيا والآخرة ، وأجل بره وكرامته أن يكرمهم يوم القيامة برؤيته

مرض لبعضهم جار يهودى قال : فدخلت عليه للعيادة وقلت له : أسلم ، فقال : على ماذا؟ قلت : من خوف النار قال : لاابالى بها ، فقلت للفوز بالجنة، فقال لا اريدها، قلت فماذا تريد؟ قال : على أن يرينى وجهه الكريم ، قلت : أسلم على أن تجد هذا المطلوب ، فقال لى : اكتب بهذا خطا ، فكتبت له بذلك خطا فأسلم ومات من ساعته ، فصلينا عليه ودفناه ، فرأيته فى النوم كانه يتبختر فقلت له ياشمعون ، مافعل بك ربك ؟ قال : غفرلى ، وقال لى : اسلمت شوقا الى

وأما السين فهو مشتق من اسمه السميع ، يسمع دعاء الخلق من العرش الى ماتحت الثرى

روى أن زيد بن حارثة خرج مع منافق من مكة الى الطائف فبلغا خربة فقال المنافق ندخل ههنا ونستريح ، فدخلا ونام زيد فأوثق المنافق زيدا وأرد قتله ، فقال زيد : لم تقتلنى ؟ قال : لأن محمدا يحبك وأنا أبغضه ، فقال زيد : يا رحمن أغثنى ، فسمع المنافق صوتا يقول : ويحك لا تقتله ، فخرج من الخربة ونظر فلم يرأحدا ، فرجع وأراد قتله فسمع صائحا أقرب من الأول يقول : لا تقتله ، فنظر فلم يجد أحدا ، فرجع الثالثة وأراد قتله فسمع صوتا قريبا يقول : لا تقتله ، فخرج فرأى فارسا معه رمح فضربه الفارس ضربة فقتله ، ودخل الخربة وحل وثاق زيد ، وقال له : أما تعرفنى ؟ أنا جبريل حين دعوت كنت فى السماء السابعة فقال الله عز وجل : أدرك عبدى ، وفى الثانية كنت فى السماء الدنيا ، وفى الثالثة بلغت الى المنافق

وأما الميم فمعناه أن من العرش الى ماتحت الثرى ملكه وملكه

قال السدى : أصاب الناس قحط على عهد سليمان بن داود عليهما السلام ، فأتوه فقالوا له : يانبى الله ، لو خرجت بالناس الى الاستسقاء ، فخرجوا وإذا بنملة قائمة على رجليها باسطة يديها وهى تقول : اللهم إنا خلق من خلقك ، ولا غنى لى عن فضلك ، قال : فصب الله تعالى عليهم المطر ، فقال لهم سليمان عليه السلام : ارجعوا فقد استجيب لكم بدعاء غيركم

أما قوله « الله » فاعلموا أيها الناس أنى أقول طول حياتى الله ، فاذامت أقول الله ، واذا سئلت فى القبر أقول الله ، واذا جئت يوم القيامة أقول الله ، واذا أخذت الكتاب أقول الله واذا وزنت أعمالى أقول الله ، واذا جزت الصراط أقول الله ، واذا دخلت الجنة أقول الله ، واذا رأيت الله قلت الله

النكتة الثالثة عشرة : الحكمة فى ذكر هذه الأسماء الثلاثة أن المخاطبين فى القرآن ثلاثة أصناف كما قال تعالى (فمنهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات) فقال : أنا الله للسابقين ، الرحمن للمقتصدين ، الرحيم للظالمين ، وأيضا الله هو معطى العطاء ، والرحمن هو المتجاوز عن زلات الأولياء ، والرحيم هو المتجاوز عن الجفاء ، ومن كمال رحمته كأنه تعالى يقول أعلم منك مالو علمه أبواك لفارقاك ، ولو علمته المرأة لجفتك ، ولو علمته الأمة لاقدمت على الفرار منك ، ولو علمه الجار لسعى فى تخريب الدار ، وأنا أعلم كل ذلك وأستره بكرمى لتعلم أنى إله كريم

الرابعة عشرة : الله يوجب ولايته ، قال الله تعالى (الله ولى الذين آمنوا) والرحمن يوجب محبته ، قال الله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا) والرحيم يوجب رحمته (وكان بالمؤمنين رحيما)

الخامسة عشرة : قال عليه الصلاة والسلام : من رفع قرطاسا من الأرض فيه « بسم الله الرحمن الرحيم » إجلالا له تعالى كتب عند الله من الصديقين ، وخفف عن والديه وان كانا مشركين : وقصة بشر الحافى فى هذا الباب معروفة ، وعن أبى هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال : يا أبا هريرة ، إذا توضأت فقل : بسم الله ، فان حفظتك لاتبرح أن تكتب لك الحسنات حتى تفرغ ، وإذا غشيت أهلك فقل : بسم الله ، فان حفظتك يكتبون لك الحسنات حتى تغتسل من الجنابة ، فان حصل من تلك الواقعة ولد كتب لك من الحسنات بعدد نفس ذلك الولد ، وبعدد أنفاس أعقابه إن كان له عقب ، حتى لا يبقى منهم أحد . يا أباهريرة إذا ركبت دابة فقل : بسم الله والحمد لله ، يكتب لك الحسنات بعدد كل خطوة ، وإذا ركبت السفينة فقل : بسم الله والحمد لله ، يكتب لك الحسنات حتى تخرج منها . وعن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ستر ما بين أعين الجن وعورات بنى آدم اذا نزعوا ثيابهم أن يقولوا : بسم الله الرحمن الرحيم ، والاشارة فيه أنه إذا صار هذا الاسم حجابا بينك وبين أعدائك من الجن فى الدنيا أفلا يصير حجابا بينك وبين الزبانية فى العقبى ؟

السادسة عشرة : كتب قيصر الى عمر رضى الله عنه أن بى صداعا لا يسكن فابعث لى دواء ، فبعث اليه عمر قلنسوة فكان إذا وضعها على رأسه يسكن صداعه ، وإذا رفعها عن رأسه عاوده الصداع ، فعجب منه ففتش القلنسوة فاذا فيها كاغد مكتوب فيه : بسم الله الرحمن الرحيم

السابعة عشرة : قال صلى الله عليه وسلم : من توضأ ولم يذكر اسم الله تعالى كان طهورا لتلك الاعضاء ، ومن توضأ وذكر اسم الله تعالى كان طهورا لجميع بدنه ، فاذا كان الذكر على الوضوء طهورا لكل البدن فذكره عن صميم القلب أولى أن يكون طهورا للقلب عن الكفر والبدعة

الثامنة عشرة : طلب بعضهم آية من خالد بن الوليد فقال : انك تدعى الاسلام فارنا آية لنسلم ، فقال: ائتونى بالسم القاتل ، فأتى بطاس من السم ، فأخذها بيده وقال : بسم الله الرحمن الرحيم ، وأكل الكل وقام سالما باذن الله تعالى ، فقال المجوس هذا دين حق

التاسعة عشرة : مر عيسى بن مريم عليه السلام على قبر فرأى ملائكة العذاب يعذبون ميتا ، فلما انصرف من حاجته مر على القبر فرأى ملائكة الرحمة معهم أطباق من نور ، فتعجب من ذلك ، فصلى ودعا الله تعالى فأوحى الله تعالى إليه : ياعيسى ، كان هذا العبد عاصيا ومذ مات كان محبوسا فى عذابى ، وكان قد ترك امرأة حبلى فولدت ولدا وربته حتى كبر ، فسلمته الى الكتاب فلقنه المعلم بسم الله الرحمن الرحيم ، فاستحييت من عبدى أن أعذبه بنارى فى بطن الأرض وولده يذكر اسمى على وجه الأرض

العشرون :سئلت عمرة الفرغانية — وكانت من كبار العارفات — ما الحكمة فى أن الجنب والحائض منهيان عن قراءة القرآن دون التسمية فقالت : لأن التسمية ذكر اسم الحبيب والحبيب لا يمنع من ذكر الحبيب

الحادية والعشرون : قيل فى قوله «الرحيم» هو تعالى رحيم بهم فى ستة مواضع فى القبر وحسراته ، والقيامة وظلماته ، والميزان ودرجاته ، وقراءة الكتاب وفزعاته ، والصراط ومخافاته والنار ودركاته

الثانية والعشرون : كتب عارف « بسم الله الرحمن الرحيم» وأوصى أن تجعل فى كفنه فقيل له : أى فائدة لك فيه فقال : أقول يوم القيامة : إلهى بعثت كتابا وجعلت عنوانه بسم الله الرحمن الرحيم ، فعاملنى بعنوان كتابك

الثالثة والعشرون : قيل «بسم الله الرحمن الرحيم» تسعة عشر حرفا ، وفيه فائدتان : إحداهما : أن الزبانية تسعة عشر ، فالله تعالى يدفع باسهم بهذه الحروف التسعة عشر ، الثانية : خلق الله تعالى الليل والنهار أربعة وعشرين ساعة ، ثم فرض خمس صلوات فى خمس ساعات فهذه الحروف التسعة عشر تقع كفارات للذنوب التى تقع فى تلك الساعات التسعة عشر

الرابعة والعشرون : لما كانت سورة التوبة مشتملة على الأمر بالقتال لم يكتب فى أولها

« بسم الله الرحمن الرحيم » وأيضا السنة أن يقال عند الذبح « باسم الله ، والله أكبر » ولا يقال « بسم الله الرحمن الرحيم » لأن وقت القتال والقتل لا يليق به ذكر الرحمن الرحيم ، فلما وفقك لذكر هذه الكلمة فى كل يوم سبع عشرة مرة فى الصلوات المفروضة دل ذلك على أنه ما خلقك للقتل والعذاب ، وإنما خلقك للرحمة والفضل والاحسان ، والله تعالى الهادى الى الصواب

الكلام فى سورة الفاتحة وفى ذكر أسماء هذه السورة ، وفيه أبواب

الباب الأول

أسماء الفاتحة وسببها

اعلم أن هذه السورة لها أسماء كثيرة ، وكثرة الأسماء تدل على شرف المسمى

فالأول : « فاتحة الكتاب » سميت بذلك الاسم لأنه يفتتح بها فى المصاحف والتعليم ، والقراءة فى الصلاة ، وقيل سميت بذلك لأن الحمد فاتحة كل كلام على ما سيأتى تقريره ، وقيل لأنها أول سورة نزلت من السماء

والثانى « سورة الحمد » والسبب فيه أن أولها لفظ الحمد

والثالث « أم القرآن » والسبب فيه وجوه :

الأول : أن أم الشىء أصله ، والمقصود من كل القرآن تقرير أمور أربعة : الالهيات ، والمعاد ، والنبوات ، واثبات القضاء والقدر لله تعالى ، فقوله (الحمد لله رب العالمين . الرحمن الرحيم) يدل على الالهيات ، وقوله (مالك يوم الدين) يدل على المعاد ، وقوله (إياك نعبد وإياك نستعين) يدل على نفى الجبر والقدر وعلى إثبات أن الكل بقضاء الله وقدره ، وقوله (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين) يدل أيضا على اثبات قضاء الله وقدره وعلى النبوات ، وسيأتى شرح هذه المعانى بالاستقصاء ، فلما كان المقصد الأعظم من القرآن هذه المطالب الأربعة وكانت هذه السورة مشتملة عليها لقبت بأم القرآن

السبب الثانى لهذا الاسم : أن حاصل جميع الكتب الالهية يرجع إلى أمور ثلاثه : اما الثناء على الله باللسان ، وإما الاشتغال بالخدمة والطاعة ، واما طلب المكاشفات والمشاهدات . فقوله (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) كله ثناء على الله ، وقوله : (اياك

نعبد وإياك نستعين) اشتغال بالخدمة والعبودية ، إلا أن الابتداء وقع بقوله (اياك نعبد) وهو اشارة الى الجد والاجتهاد فى العبودية ، ثم قال (واياك نستعين) وهو اشارة الى اعتراف العبد بالعجز والذلة والمسكنة والرجوع الى الله ، وأما قوله (اهدنا الصراط المستقيم) فهو طلب للمكاشفات والمشاهدات وأنواع الهدايات

السبب الثالث لتسمية هذه السورة بأم الكتاب : ان المقصود من جميع العلوم : إما معرفة عزة الربوبية ، أو معرفة ذلة العبودية فقوله (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) يدل على أنه هو الاله المستولى على كل أحوال الدنيا والآخرة ، ثم من قوله (إياك نعبد وإياك نستعين — الى آخر السورة) يدل على ذل العبودية ، فانه يدل على أن العبد لا يتم له شيء من الأعمال الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة الا باعانة الله تعالى وهدايته

السبب الرابع : أن العلوم البشرية : إما علم ذات الله وصفاته وأفعاله ، وهو علم الأصول واما علم أحكام الله تعالى وتكاليفه ، وهو علم الفروع ، وإما علم تصفية الباطن وظهور الأنوار الروحانية والمكاشفات الالهية . والمقصود من القرآن بيان هذه الأنواع الثلاثة ، وهذه السورة الكريمة مشتملة على تقرير هذه المطالب الثلاثة على أكمل الوجوه : فقوله (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) إشارة الى علم الأصول ؛ لأن الدال على وجوده وجود مخلوقاته ، فقوله (رب العالمين) يجرى مجرى الاشارة الى أنه لاسبيل الى معرفة وجوده الا بكونه ربا للعالمين ، وقوله (الحمد لله) إشارة الى كونه مستحقا للحمد ، ولا يكون مستحقا للحمد إلا إذا كان قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات ، ثم وصفه بنهاية الرحمة — وهو كونه رحمانا رحيما — ثم وصفه بكمال القدرة — وهو قوله مالك يوم الدين — حيث لا يهمل أمر المظلومين ، بل يستوفى حقوقهم من الظالمين ، وعند هذا تم الكلام فى معرفة الذات والصفات وهو علم الأصول ، ثم شرع بعده فى تقرير علم الفروع ، وهو الاشتغال بالخدمة والعبودية ، وهو قول (إياك نعبد) ثم مزجه أيضا بعلم الأصول مرة أخرى ، وهو أن أداء وظائف العبودية لا يكمل الا باعانة الربوبية ، ثم شرع بعده فى بيان درجات المكاشفات وهى على كثرتها محصورة فى أمور ثلاثة : أولها : حصول هداية النور فى القلب ، وهو المراد من قوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم) ، وثانيها : أن يتجلى له درجات الأبرار المطهرين من الذين أنعم الله عليهم بالجلايا القدسية والجواذب الالهية ، حتى تصير تلك الأرواح القدسية كالمرايا المجلوة فينعكس الشعاع من كل واحدة منها الى الأخرى ، وهو قوله (صراط الذين

أنعمت عليهم) ، وثالثها : أن تبقى مصونة معصومة عن أوضار الشهوات ، وهو قوله (غير المغضوب عليهم) وعن أوزار الشبهات ، وهو قوله (ولا الضالين) فثبت أن هـذه السورة مشتملة على هذه الأسرار العالية التى هى أشرف المطالب ، فلهذا السبب سميت بأم الكتاب كما أن الدماغ يسمى أم الرأس لاشتماله على جميع الحواس والمنافع

السبب الخامس : قال الثعلبي : سمعت أبا القاسم بن حبيب ، قال : سمعت أبا بكر القفال قال : سمعت أبا بكر بن دريد يقول : الأم فى كلام العرب الراية التى ينصبها العسكر ، قال قيس بن الحطيم : —

نصبنا أمنا حتى ابذعروا وصاروا بعد ألفتهم سلالا

فسميت هذه السورة بأم القرآن لأن مفزع أهل الايمان الى هذه السورة كما أن مفزع العسكر الى الراية ، والعرب تسمى الأرض أما ، لأن معاد الخلق اليها فى حياتهم ومماتهم ، ولأنه يقال : أم فلان فلانا إذا قصده

الاسم الرابع : من أسماء هذه السورة « السبع المثانى » قال الله تعالى (ولقد آتيناك سبعا من المثانى) وفى سبب تسميتها بالمثانى وجوه

الأول : أنها مثنى : نصفها ثناء العبد للرب ، ونصفها عطاء الرب للعبد

الثانى : سميت مثانى لانها تثنى فى كل ركعة من الصلاة

الثالث : سميت مثانى لانها مستثناة من سائر الكتب ، قال عليه الصلاة والسلام : والذى نفسى بيده ما أنزل فى التوراة ، ولا فى الانجيل ولا فى الزبور ولا فى الفرقان مثل هذه السورة وإنها السبع المثانى والقرآن العظيم

الرابع : سميت مثانى لأنها سبع آيات ، كل آية تعدل قراءتها قراءة سبع من القرآن ، فمن قرأ الفاتحة أعطاه الله ثواب من قرأ كل القرآن

الخامس : آياتها سبع ، وأبواب النيران سبعة ، فمن فتح لسانه بقراءتها غلقت عنه الأبواب السبعة ، والدليل عليه ما روى أن جبريل عليه السلام قال للنبى صلى الله عليه وسلم : يا محمد ، كنت أخشى العذاب على أمتك ، فلما نزلت الفاتحة أمنت ، قال : لم ياجبريل؟ قال : لأن الله تعالى قال (وان جهنم لموعدهم أجمعين ، لها سبعة أبواب ، لكل باب منهم جزء مقسوم) وآياتها سبع فمن قرأها صارت كل آية طبقا على باب من أبواب جهنم ، فتمر أمتك عليها منها سالمين

السادس : سميت مثانى لأنها تقرأ فى الصلاة ثم انها تثنى بسورة أخرى

السابع : سميت مثانى لأنها أثنية على الله تعالى ومدائح له

الثامن : سميت مثانى لأن الله أنزلها مرتين ، واعلم أنا قد بالغنافى تفسير قوله تعالى (سبعا من المثانى) فى سورة الحجر

الاسم الخامس : الوافية ، كان سفيان بن عيينة يسميها بهذا الاسم ، قال الثعلبى: وتفسيرها أنها لاتقبل التنصيف ، ألا ترى أن كل سورة من القرآن لو قرىء نصفها فى ركعة والنصف الثانى فى ركعة أخرى لجاز ، وهذا التنصيف غير جائز فى هذه السورة

الاسم السادس : الكافية ، سميت بذلك لأنها تكفى عن غيرها ، وأما غيرها فلا يكفى عنها ، روى محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أم القرآن عوض عن غيرها ، وليس غيرها عوضا عنها

الاسم السابع : الاساس ، وفيه وجوه

الأول : أنها أول سورة من القرآن ، فهى كالاساس

الثانى : أنها مشتملة على أشرف المطالب كما بيناه ، وذلك هو الاساس

الثالث : أن أشرف العبادات بعد الايمان هو الصلاة ، وهذه السورة مشتملة على كل مالابد منه فى الايمان والصلاة لاتتم إلا بها

الاسم الثامن : الشفاء ، عن أبى سعيد الخدرى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب شفاء من كل سم ، ومر بعض الصحابة برجل مصروع فقرأ هذه السورة فى أذنه فبرىء فذكروه لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : هى أم القرآن ، وهى شفاء من كل داء

وأقول : الأمراض منها روحانية ، ومنها جسمانية ، والدليل عليه أنه تعالى سمى الكفر مرضا فقال تعالى (فى قلوبهم مرض) وهذه السورة مشتملة على معرفة الاصول والفروع والمكاشفات ، فهى فى الحقيقة سبب لحصول الشفاء فى هذه المقامات الثلاثة

الاسم التاسع : الصلاة : قال عليه الصلاة والسلام : يقول الله تعالى : قسمت الصلاة بينى و بين عبدى نصفين والمراد هذه السورة

الاسم العاشر : السؤال روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكى عن رب العزة سبحانه وتعالى انه قال : من شغله ذكرى عن سؤالى أعطيته أفضل ماأعطى السائلين ، وقد فعل الخليل عليه السلام ذلك حيث قال (الذى خلقنى فهو يهدين) الى ان قال (رب هب لى حكما

والحقنى بالصالحين) فنى هذه السورة أيضا وقعت البداءة بالثناء عليه سبحانه وتعالى وهو قوله (الحمد لله الى قوله مالك يوم الدين) ثم ذكر العبودية وهو قوله (اياك نعبد واياك نستعين) ثم وقع الختم على طلب الهداية وهو قوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم) وهذا يدل على أن أكمل المطالب هو الهداية فى الدين ، وهو أيضا يدل على أن جنة المعرفة خير من جنة النعيم لأنه تعالى ختم الكلام هنا على قوله اهدنا ولم يقل ارزقنا الجنة

الاسم الحادى عشر : سورة الشكر ، وذلك لأنها ثناء على الله بالفضل والكرم والاحسان

الاسم الثانى عشر : سورة الدعاء ، لاشتمالها على قوله (اهدنا الصراط المستقيم) فهذا تمام الكلام فى شرح هذه الأسماء والله أعلم

الباب الثانى

فى فضائل هذه السورة ، وفيه مسائل

كيفية نزولها

المسئلة الأولى : ذكروا فى كيفية نزول هذه السورة ثلاثة أقوال : الأول : أنها مكية ، روى الثعلبى باسناده عن على بن أبى طالب رضى الله عنه أنه قال : نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش ، ثم قال الثعلبى : وعليه أكثر العلماء ، وروى أيضا باسناده عن عمرو بن شرحبيل أنه قال : أول ما نزل من القرآن (الحمد لله رب العالمين) وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أسر الى خديجة فقال : لقد خشيت أن يكون خالطنى شىء ، فقالت : وما ذاك ؟ قال : إنى إذا خلوت سمعت النداء باقرأ ، ثم ذهب الى ورقة بن نوفل وسأله عن تلك الواقعة فقال له ورقة : إذا أتاك النداء فاثبت له ، فأتاه جبريل عليه السلام وقال له : قل: بسم الله الرحمن الرحيم ، الحمد لله رب العالمين ، وباسناده عن أبى صالح عن ابن عباس قال : قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : بسم الله الرحمن الرحيم ، فقالت قريش : دق الله فاك

والقول الثانى : أنها نزلت بالمدينة ، روى الثعلبى باسناده عن مجاهد أنه قال : فاتحة الكتاب أنزلت بالمدينة قال الحسين بن الفضل : لكل عالم هفوة ، وهذه هفوة مجاهد ، لأن العلماء على خلافه ، و يدل عليه وجهان : الأول : أن سورة الحجر مكية بالاتفاق ، ومنها قوله تعالى (ولقد آتيناك سبعا من المثانى ، وهى فاتحة الكتاب ، وهذا يدل على أنه تعالى آتاه هذه السورة فيما تقدم ، الثانى : أنه يبعد أن يقال إنه أقام بمكة بضع عشرة سنة بلا فاتحة الكتاب

القول الثالث : قال بعض العلماء : هذه السورة نزلت بمكة مرة ، وبالمدينة مرة أخرى ، فهى مكية مدنية ، ولهذا السبب سماها الله بالمثانى ، لأنه ثنى إنزالها ، وإنما كان كذلك مبالغة فى تشريفها

المسئلة الثانية : فى بيان فضلها ، عن أبى سعيد الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال فاتحة الكتاب شفاء من السم ، وعن حذيفة بن اليمان قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقرأ صبي من صبيانهم فى المكتب (الحمد لله رب العالمين) فيسمعه الله تعالى فيرفع عنهم بسببه العذاب أربعين سنة ، وعن الحسين قال : أنزل الله تعالى مائة وأربعة كتب من السماء فأودع علوم المائة فى الأربعة ، وهى التوراة والانجيل والزبور والفرقان ، ثم أودع علوم هذه الأربعة فى الفرقان ، ثم أودع علوم الفرقان فى المفصل ، ثم أودع علوم المفصل فى الفاتحة فمن علم تفسير الفاتحة كان كمن علم تفسير جميع كتب الله المنزلة ، ومن قرأها فكأنما قرأ التوراة والانجيل والزبور والفرقان

قلت : والسبب فيه أن المقصود من جميع الكتب الالهية علم الأصول والفروع والمكاشفات وقد بينا أن هذه السورة مشتملة على تمام الكلام فى هذه العلوم الثلاثة ، فلما كانت هذه المطالب العالية الشريفة حاصلة فيها لاجرم كانت كالمشتملة على جميع المطالب الالهية

المسئلة الثالثة : قالوا : هذه السورة لم يحصل فيها سبعة من الحروف ، وهى الثاء ، والجيم والخاء ، والزاى ، والشين ، والظاء ، والفاء ، والسبب فيه أن هذه الحروف السبعة مشعرة بالعذاب فالثاء تدل على الويل والثبور ، قال تعالى (لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا) والجيم أول حروف اسم جهنم ، قال تعالى (وان جهنم لموعدهم أجمعين) وقال تعالى (ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس) وأسقط الخاء لأنه يشعر بالخزى قال تعالى (يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه) وقال تعالى (ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين) وأسقط الزاى والشين لأنهما أول حروف الزفير والشهيق ، قال تعالى (لهم فيها زفير وشهيق) وأيضا الزاى تدل على الزقوم ، قال تعالى (ان شجرة الزقوم طعام الأثيم) والشين تدل على الشقاوة ، قال تعالى (فأما الذين شقوا ففى النار) وأسقط الظاء لقوله (انطلقوا الى ظل ذى ثلاث شعب لاظليل ولا يغنى من اللهب) وأيضا يدل على لظى ، قال تعالى (كلا انها لظى نزاعة للشوى) وأسقط الفاء ، لانه يدل على الفراق ، قال تعالى **(يومئذ يتفرقون)** وأيضا قال (لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب وقد خاب من افترى)

فان قالوا : لا حرف من الحروف إلا وهو مذكور فى شىء يوجب نوعا من العـذاب ، فلا يبقى لمـا ذكرتم فائدة ، فنقول : الفائدة فيه أنه تعالى قال فى صفة جهنم (لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم) والله تعالى أسقط سبعة من الحروف من هـذه السورة ، وهى أوائل ألفاظ دالة على العذاب ، تنبيها على أن من قرأ هذه السورة وآمن بها وعرف حقائقها صار آمنا من الدركات السبع فى جهنم ، والله أعلم

الباب الثـالث

فى الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة ، فيه مسائل

أسرار الفاتحة

المسئلة الأولى : اعلم أنه تعالى لمـا قال (الحمد لله) فكأن سائلا يقول : الحمـد لله منبىء عن أمرين : أحدهما : وجود الاله ، والثانى : كونه مستحقا للحمد ، فمـا الدليل على وجود الاله وما الدليل على أنه مستحق الحمد ؟ ولمـا توجه هذان السؤالان لاجرم ذكر الله تعـالى ما يجرى مجرى الجواب عن هذين السؤالين ، فأجاب عن السؤال الأول بقوله (رب العالمين) وأجاب عن السؤال الثانى بقوله (الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) أما تقرير الجواب الأول ففيه مسائل

المسئلة الأولى : أن علمنا بوجود الشىء إما أن يكون ضروريا أو نظريا ، لا جائز أن يقال العلم بوجود الاله ضرورى ، لأنا نعلم بالضرورة أنا لا نعرف وجود الاله بالضرورة فبقى أن يكون العلم نظريا ، والعلم النظرى لا يمكن تحصيله الا بالدليل ، ولا دليل على وجود الاله إلا أن هذا العالم المحسوس بمـا فيه من السموات والأرضين والجبال والبحار والمعادن والنبات والحيوان محتاج الى مدبر يدبره وموجود يوجده ومرب يربيه ومبق يبقيه ، فكان قوله (رب العالمين) إشارة الى الدليل الدال على وجود الاله القادر الحكيم

ثم فيه لطائف : اللطيفة الأولى : أن العالمين اشارة الى كل ما سوى الله فقوله (رب العالمين) إشارة الى أن كل ماسواه فهو مفتقر اليه محتاج فى وجوده الى إيجاده ، وفى بقائه الى ابقائه ، فكان هذا إشارة الى أن كل جزء لا يتجزأ وكل جوهر فرد وكل واحـد من آحاد الأعراض فهو برهان باهر ودليل قاطع على وجود الاله الحكيم القادر القديم ، كما قال تعالى (وان من شىء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم)

اللطيفة الثانية : أنه تعالى لم يقل الحمد لله خالق العالمين ، بل قال (الحمد لله رب العالمين) والسبب فيه أن الناس أطبقوا على أن الحوادث مفتقرة الى الموجد والمحدث حال حدوثها ، لكنهم اختلفوا فى أنها حال بقائها هل تبقى محتاجة الى المبقى أم لا ؟ فقال قوم : الشيء حال بقائه يستغنى عن السبب ، والمربى هو القائم بابقاء الشيء وإصلاح حاله حال بقائه ، فقوله (رب العالمين) تنبيه على أن جميع العالمين مفتقرة اليه فى حال بقائها ، والمقصود أن افتقارها الى الموجد فى حال حدوثها أمر متفق عليه ، أما افتقارها الى المبقى والمربى حال بقائها هو الذى وقع فيه الخلاف فخصه سبحانه بالذكر تنبيها على أن كل ما سوى الله فانه لا يستغنى عنه لا فى حال حدوثه ولا فى حال بقائه

اللطيفة الثالثة : أن هذه السورة مسماة بأم القرآن فوجب كونها كالأصل والمعدن ، وأن يكون غيرها كالجداول المتشعبة منه ، فقوله (رب العالمين) تنبيه على أن كل موجود سواه فانه دليل على الهيته

ثم إنه تعالى افتتح سورا أربعة بعد هذه السورة بقوله (الحمد لله) فأولها : سورة الانعام وهو قوله (الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور) واعلم أن المذكور ههنا قسم من أقسام قوله (رب العالمين) لأن لفظ العالم يتناول كل ما سوى الله ، والسموات والأرض والنور والظلمة قسم من أقسام ما سوى الله ، فالمذكور فى أول سورة الأنعام كأنه قسم من أقسام ما هو مذكور فى أول سوره الفاتحة ، وأيضا فالمذكور فى أول سورة الانعام أنه خلق السموات والارض ، والمذكور فى أول سورة الفاتحة كونه ربا للعالمين ، وقد بينا أنه متى ثبت أن العالم محتاج حال بقائه الى إبقاء الله كان القول باحتياجه حال حدوثه الى المحدث أولى ، أما لا يلزم من احتياجه الى المحدث حال حدوثه احتياجه الى المبقى حال بقائه ، فثبت بهذين الوجهين أن المذكور فى أول سورة الأنعام يجرى مجرى قسم من أقسام ما هو مذكور فى أول سورة الفاتحة

وثانيها سورة الكهف ، وهو قوله (الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب) والمقصود منه تربية الأرواح بالمعارف ، فان الكتاب الذى أنزله على عبده سبب لحصول المكاشفات والمشاهدات ، فكان هذا إشارة إلى التربية الروحانية فقط ، وقوله فى أول سورة الفاتحة (رب العالمين) إشارة الى التربية العامة فى حق كل العالمين ، ويدخل فيه التربية الروحانية للملائكة والانس والجن والشياطين ، والتربية الجسمانية الحاصلة فى السموات والأرضين ، فكان

المذكور فى أول سورة الكهف نوعا من أنواع ماذكره فى أول الفاتحة

وثالثها سورة سبأ ، وهو قوله (الحمد لله الذى له مافى السموات وما فى الأرض) فبين فى أول سورة الأنعام أن السموات والأرض له ، وبين فى أول سورة سبأ أن الأشياء الحاصلة فى السموات والارض له ، وهذا أيضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله (الحمد لله رب العالمين)

ورابعها قوله (الحمد لله فاطر السموات والارض) والمذكور فى أول سورة الانعام كونه خالقا لهـا ، والخلق هو التقدير ، والمذكور فى هـذه السورة كونه فاطرا لها ومحدثا لذواتها ، وهذا غير الأول الا أنه أيضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله (الحمد لله رب العـالمين

ثم إنه تعـالى لمـا ذكر فى سورة الانعام كونه خالقا للسموات والأرض ذكر كونه جاعلا للظلمات والنور ، أما فى سورة الملائكة فلما ذكر كونه فاطر السموات والأرض ذكر كونه جاعلا الملائكة رسلا ، ففى سورة الانعام ذكر بعد تخليق السموات والارض جعل الأنوار والظلمات وذكر فى سورة الملائكة بعد كونه فاطر السموات والارض جعل الروحانيات ، وهـــذه أسرار عجيبة ولطائف عالية إلا أنها باسرها تجرى مجرى الأنواع الداخلة تحت البحر الأعظم المذكور فى قوله (الحمد لله رب العـالمين) فهذا هو التنبيه على أن قوله (رب العـالمين) يجرى مجرى ذكر الدليل على وجود الاله القديم

المسئلة الثانية : أن هذه الـكلمة كما دلت على وجود الاله فهى أيضا مشتملة على الدلالة على كونه متعاليا فى ذاته عن المـكان والحيز والجهة ، لأنا بينا أن لفظ العـالمين يتناول كل موجود سوى الله ومن جملة ما سوى الله المـكان والزمان ، فالمـكان عبارة عن الفضاء والحيز والفراغ الممتد ، والزمان عبارة عن المدة التى يحصل بسببها القبلية والبعـدية ، فقوله (رب العـالمين) يدل على كونه ربا للمكان والزمان وخالقاهما وموجدا لهما ، ثم من المعلوم أن الخالق لابد وأن يكون سابقا وجوده على وجود المخلوق ، ومتى كان الأمر كذلك كانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والفراغ والحيز ، متعالية عن الجهة والحيز ، فلو حصلت ذاته بعد حصول الفضاء فى جزء من أجزاء الفضاء لانقلبت حقيقة ذاته ، وذلك محال ، فقوله (رب العـالمين) يدل على تنزيه ذاته عن المـكان والجهة بهذا الاعتبار

المسئلة الثالثة : هذه اللفظة تدل على أن ذاته منزهة عن الحلول فى المحل كما تقول النصارى والحلولية ؛ لأنه لمـا كان ربا للعـالمين كان خالقا لـكل ماسواه ، والخالق سابق على المخلوق ، فكانت ذاته موجودة قبل كل محل ، فـكانت ذاته غنية عن كل محل ، فبعد وجود المحل امتنع احتياجه الى المحل

المسئلة الرابعة : هذه الآية تدل على أن إله العالم ليس موجبا بالذات ، بل هو فاعل مختار والدليل على أن الموجب بالذات لايستحق على شيء من أفعاله الحمد والثناء والتعظيم ، ألا ترى أن الانسان إذا انتفع بسخونة النار أو ببرودة الجمد فانه لايحمد النار ولا الجمد لما أن تأثير النار فى التسخين وتاثير الجمد فى التبريد ليس بالقدرة والاختيار بل بالطبع ، فلما حكم بكونه مستحقا للحمد والثناء ثبت أنه فاعل بالاختيار ، وإنما عرفنا كونه فاعلا مختارا ؛ لأنه لو كان موجبا لدامت الآثار والمعلولات بدوام المؤثر الموجب ، ولامتنع وقوع التغير فيها ، وحيث شاهدنا حصول التغيرات علمنا أن المؤثر فيها قادر بالاختيار لا موجب بالذات ، ولما كان الأمر كذلك لاجرم ثبت كونه مستحقا للحمد

المسئلة الخامسة : لما خلق الله العالم مطابقا لمصالح العباد موافقا لمنافعهم كان الاحكام والاتقان ظاهرين فى العالم الأعلى والعالم الأسفل ، وفاعل الفعل المحكم المتقن يجب أن يكون عالما فثبت بما ذكرنا أن قوله (الحمد لله) يدل على وجود الاله و يدل على كونه منزها عن الحيز والمكان ، و يدل على كونه منزها عن الحلول فى المحل ، و يدل على كونه فى نهاية القدرة و يدل على كونه فى نهاية العلم ويدل على كونه فى نهاية الحكمة

وأما السؤال الثانى — وهو قوله : هب أنه ثبت القول بوجود الاله القادر فلم قلتم انه يستحق الحمد والثناء ؟ والجواب هو قوله (الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) وتقرير هذا الجواب أن العبد لا يخلو حاله فى الدنيا عن أمرين : إما أن يكون فى السلامة والسعادة ، واما أن يكون فى الالم والفقر والمكاره ، فان كان فى السلامة والكرامة فأسباب تلك السلامة وتلك الكرامة لم تحصل الا بخلق الله وتكوينه وايجاده ، فكان رحمانا رحيما ، وان كان فى المكاره والآفات : فتلك المكاره والآفات إما أن تكون من العباد ، أو من الله ، فان كانت من العباد فالله سبحانه و تعالى وعد بانه ينتصف للمظلومين من الظالمين فى يوم الدين ، وان كانت من الله فالله تعالى وعد بالثواب الجزيل والفضل الكثير على كل ما أنزله بعباده فى الدنيا من المكروهات والمخافات ، واذا كان الأمر كذلك ثبت أنه لا بد وأن يكون مستحقا للحمد الذى لا نهاية له ، والثناء الذى لا غاية له فظهر بالبيان الذى ذكرناه أن قوله . (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) مرتب ترتيبا لا يمكن فى العقل وجود كلام أكمل وأفضل منه

واعلم أنه تعالى لما تمم الكلام فى الصفات المعتبرة فى الربوبية أردفه بالكلام المعتبر فى العبودية ، واعلم أن الانسان مركب من جسد ، ومن روح ، والمقصود من الجسد أن يكون

آلة للروح فى اكتساب الأشياء النافعة للروح فلا جرم كان أفضل أحوال الجسد أن يكون آتيا بأعمال تعين الروح على اكتساب السعادات الروحانية الباقية ، وتلك الأعمال هى أن يكون الجسد آتيا بأعمال تدل على تعظيم المعبود وخدمته ، وتلك الأعمال هى العبادة ، فاحسن أحوال العبد فى هذه الدنيا أن يكون مواظبا على العبادات ، وهذه أول درجات سعادة الانسان ، وهو المراد بقوله (اياك نعبد) فاذا واظب على هذه الدرجة مدة فعندهذا يظهر له شىء من أنوار عالم الغيب ، وهو أنه وحده لا يستقل بالاتيان بهذه العبادات والطاعات بل ما لم يحصل له توفيق الله تعالى واعانته وعصمته فانه لا يمكنه الاتيان بشىء من العبادات والطاعات ، وهذا المقام هو الدرجة الوسطى فى الكمالات ، وهو المراد من قوله (واياك نستعين) ثم اذا تجاوز عن هذا المقام لاح له أن الهداية لاتحصل الا من الله ، وأنوار المكاشفات والتجلى لاتحصل الا بهداية الله وهو المراد من قوله (اهدنا الصراط المستقيم) وفيه لطائف :

اللطيفة الأولى : أن المنهج الحق فى الاعتقادات وفى الأعمال هو الصراط المستقيم ، أما فى الاعتقادات فبيانه من وجوه : الأول : أن من توغل فى التنزيه وقع فى التعطيل ونفى الصفات ، ومن توغل فى الاثبات وقع فى التشبيه واثبات الجسمية والمكان ، فهما طرفان معوجان ، والصراط المستقيم الاقرار الخالى عن التشبيه والتعطيل ، (الثانى) : أن من قال فعل العبد كله منه فقد وقع فى القدر ، ومن قال لافعل للعبد فقد وقع فى الجبر وهما طرفان معوجان ، والصراط المستقيم إثبات الفعل للعبد مع الاقرار بان الكل بقضاء الله : وأما فى الأعمال فنقول : من بالغ فى الأعمال الشهوانية وقع فى الفجور ، ومن بالغ فى تركها وقع فى الجمود ، والصراط المستقيم هو الوسط ، وهو العفة ، وأيضا من بالغ فى الأعمال الغضبية وقع فى التهور ، ومن بالغ فى تركها وقع فى الجبن ، والصراط المستقيم هو الوسط ، وهو الشجاعة

اللطيفة الثانية : أن ذلك الصراط المستقيم وصفه بصفتين أولا هما إيجابية ، والأخرى سلبية أما الايجابية فكون ذلك الصراط صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وأما السلبية فهى أن تكون بخلاف صراط الذين فسدت قواهم العملية بارتكاب الشهوات حتى استوجبوا غضب الله عليهم ، وبخلاف صراط الذين فسدت قواهم النظرية حتى ضلوا عن العقائد الحقية والمعارف اليقينية

اللطيفة الثالثة : قال بعضهم : إنه لما قال (اهدنا الصراط المستقيم) لم يقتصر عليه ، بل قال (صراط الذين أنعمت عليهم) وهذا يدل على أن المريد لا سبيل له إلى الوصول الى مقامات

الهداية والمكاشفة إلا إذا اقتدى بشيخ يهديه إلى سواء السبيل ويجنبه عن مواقع الأغاليط والاضاليل ، وذلك لأن النقص غالب على أكثر الخلق ، وعقولهم غير وافية بادراك الحق وتمييز الصواب عن الغلط ، فلا بد من كامل يقتدى به الناقص حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل ، فحينئذ يصل إلى مدارج السعادات ومعارج الكمالات ،

وقد ظهر بماذكرنا أن هذه السورة وافية ببيان ما يجب معرفته من عهد الربوبية وعهد العبودية المذكورين فى قوله تعالى (وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم)

المسئلة الثانية : فى تقرير مشرع آخر من لطائف هذه السورة ،

اعلم أن أحوال هذا العالم ممزوجة بالخير والشر ، والمحبوب والمكروه ، وهذه المعانى ظاهرة لاشك فيها ، إلا أنا نقول : الشر وان كان كثيرا إلا أن الخير أكثر ، والمرض وان كان كثيرا إلا أن الصحة أكثر منه ، والجوع وان كان كثيرا الا أن الشبع أكثر منه ، وإذا كان الأمر كذلك فكل عاقل اعتبر أحوال نفسه فانه يجدها دائما فى التغيرات والانتقال من حال الى حال ، ثم انه يجد الغالب فى تلك التغيرات هو السلامة والكرامة والراحة والبهجة ، أما الاحوال المكروهة فهى وإن كانت كثيرة إلا أنها أقل من أحوال اللذة والبهجة والراحة ، إذا عرفت هذا فنقول إن تلك التغيرات لأجل أنها تقتضى حدوث أمر بعد عدمه تدل على وجود الاله القادر ، ولأجل أن الغالب فيها الراحة والخير تدل على أن ذلك الاله رحيم محسن كريم ، أما دلالة التغيرات على وجود الاله فلأن الفطرة السليمة تشهد بأن كل شيء وجد بعد العدم فانه لابد له من سبب ، ولذلك فانا إذا سمعنا أن بيتا حدث بعد أن لم يكن فان صريح العقل شاهد بأنه لا بد له من فاعل تولى بناء ذلك البيت ، ولو أن إنسانا شككنا فيه لم نتشكك ، فانه لا بد وأن يكون فاعل تلك الأحوال المتغيرة قادرا ، إذ لو كان موجبا بالذات لدام الأثر بدوامه ، فحدوث الأثر بعد عدمه يدل على وجود مؤثر قادر ، وأما دلالة تلك التغيرات على كون المؤثر رحيما محسنا ، فلأنا بينا أن الغالب فى تلك التغيرات هو الراحة والخير والبهجة والسلامة ، ومن كان غالب أفعاله راحة وخيرا وكرامة وسلامة كان رحيما محسنا ، ومن كان كذلك كان مستحقا للحمد ، ولما كانت هذه الأحوال معلومة لكل أحد وحاضرة فى عقل كل أحد عاقل كان موجب حمد الله وثنائه حاضرا فى عقل كل أحد ، فلهذا السبب علمهم كيفية الحمد فقال (الحمد لله) ولما نبه على هذا المقام نبه على مقام آخر أعلى وأعظم من الأول ، وكأنه قيل : لا ينبغى أن تعتقد أن الاله الذى اشتغلت بحمده هو إلهك فقط ، بل هو إله كل العالمين ، وذلك لأنك إنما حكمت بافتقار نفسك الى الاله لما حصل فيك من الفقر والحاجة والحدوث والامكان

وهذه المعانى قائمة فى كل العالمين ، فانها محل الحركات والسكنات وأنواع التغيرات ، فتكون علة احتياجك الى الاله المدبر قائمة فيها ، وإذا حصل الاشتراك فى العلة وجب أن يحصل الاشتراك فى المعلول ، فهذا يقتضى كونه ربا للعالمين ، وإلها للسموات والأرضين، ومدبرا لكل الخلائق أجمعين ، ولما تقرر هذا المعنى ظهر أن الموجود الذى يقدر على خلق هذه العوالم على عظمتها ويقدر على خلق العرش والكرسى والسموات والكواكب لا بد وأن يكون قادرا على اهلاكها ، ولا بد وأن يكون غنيا عنها ، فهذا القادر القاهر الغنى يكون فى غاية العظمة والجلال ، وحينئذ يقع فى قلب العبد أنى مع نهاية ذلتى وحقارتى كيف يمكننى أن أتقرب اليه ، وبأى طريق أتوسل اليه ، فعند هذا ذكر الله مايجرى مجرى العلاج الموافق لهذا المرض ، فكأنه قال : أيها العبد الضعيف ، أنا وإن كنت عظيم القدرة والهيبة والالهية إلا أنى مع ذلك عظيم الرحمة ، فأنا الرحمن الرحيم وأنا مالك يوم الدين ، فما دمت فى هذه الحياة الدنيا لاأخليك عن أقسام رحمتى وأنواع نعمتى وإذا مت فأنا مالك يوم الدين ، لاأضيع عملا من أعمالك ، فان أتيتنى بالخير قابلت الخير الواحد بما لانهاية له من الخيرات ، وان أتيتنى بالمعصية قابلتها بالصفح والاحسان والمغفرة

ثم لما قرر أمر الربوبية بهذا الطريق أمره بثلاثة أشياء : أولها : مقام الشريعة ، وهو أن يواظب على الأعمال الظاهرة ، وهو قوله (اياك نعبد) وثانيها : مقام الطريقة ، وهو أن يحاول السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب ، فيرى عالم الشهادة كالمسخر لعالم الغيب ، فيعلم أنه لايتيسر له شىء من الأعمال الظاهرة الا بمدد يصل اليه من عالم الغيب ، وهو قوله (واياك نستعين) وثالثها : أنه يشاهد عالم الشهادة معزولا بالكلية ، ويكون الأمر كله لله ، وحينئذ يقول : اهدنا الصراط المستقيم

ثم إن ههنا دقيقة ، وهى أن الروح الواحد يكون أضعف قوة من الأرواح الكثيرة المجتمعة على تحصيل مطلوب واحد ، فحينئذ علم العبد أن روحه وحده لا يكفى فى طلب هذا المقصود ، فعند هذا أدخل روحه فى زمرة الأرواح المقدسة المطهرة المتوجهة الى طلب المكاشفات الروحانية والأنوار الربانية ، حتى اذا اتصل بها وانخرط فى سلكها صار الطلب أقوى والاستعداد أتم ، فحينئذ يفوز فى تلك الجمعية بما لايقدر على الفوز به حال الوحدة ، فلهذا قال (صراط الذين أنعمت عليهم)

ثم لما بين أن الاتصال بالأرواح المطهرة يوجب مزيد القوة والاستعداد ، بين أيضا أن

الاتصال بالأرواح الخبيثة يوجب الخيبة والخسران والخذلان والحرمان ، فلهذا قال (غير المغضوب عليهم) وهم الفساق (ولا الضالين) وهم الكفار

ولما تمت هذه الدرجات الثلاث وكملت هذه المقامات الثلاثة — أعنى الشريعة المدلول عليهابقوله اياك نعبد ، والطريقة المدلول عليها بقوله واياك نستعين ، والحقيقة المدلول عليها بقوله اهدنا الصراط المستقيم — ثم لما حصل الاستعداد بالاتصال بأرباب الصفاء والاستكمال بسبب المباعدة عن أرباب الجفاء والشقاء ، فعند هذا كملت المعارج البشرية والكمالات الانسانية

المسئلة الثالثة : فى تقرير مشرع آخر من لطائف هذه السورة ، اعلم أن الانسان خلق محتاجا الى جر الخيرات واللذات ، ودفع المكروهات والمخافات ، ثم إن هذا العالم عالم الأسباب فلا يمكنه تحصيل الخيرات واللذات إلا بواسطة أسباب معينة ، ولا يمكنه دفع الآفات والمخافات إلا بواسطة أسباب معينة ، ولما كان جلب النفع ودفع الضرر محبوبا بالذات ، وكان استقراء أحوال هذا العالم يدل على أنه لايمكن تحصيل الخير ولا دفع الشر إلا بتلك الأسباب المعينة ، ثم تقرر فى العقول أن مالا يمكن الوصول الى المحبوب الا بواسطته فهو محبوب — صار هذا المعنى سببا لوقوع الحب الشديد لهذه الأسباب الظاهرة ، وإذا علم أنه لا يمكنه الوصول الى الخيرات واللذات الا بواسطة خدمة الأمير والوزير والأعوان والأنصار بقى الانسان متعلق القلب بهذه الأشياء ، شديدالحب لها ، عظيم الميل والرغبة اليها ، ثم قد ثبت فى العلوم الحكمية أن كثرة الأفعال سبب لحدوث الملكات الراسخة وثبت أيضا أن حب التشبه غالب على طباع الخلق : أما الأول فكل من واظب على صناعة من الصنائع وحرفة من الحرف مدة مديدة صارت تلك الحرفة والصناعة ملكة راسخة قوية وكلما كانت المواظبة عليها أكثر كانت الملكة أقوى وأرسخ ، وأما الثانى فهو أن الانسان إذا جالس الفساق مال طبعه الى الفسق ، وما ذاك إلا لأن الأرواح جبلت على حب المحاكاة وإذا عرفت هذا فنقول : إنا بينا أن استقراء حال الدنيا يوجب تعلق القلب بهذه الأسباب الظاهرة التى بها يمكن التوسل الى جر المنافع ودفع المضار ، وبينا أنه كلما كانت مواظبة الانسان عليها أكثر كان استحكام هذا الميل والطلب فى قلبه أقوى وأثبت ، وأيضا فأكثر أهل الدنيا موصوفون بهذه الصفة مواظبون على هذه الحالة ، وبينا أن النفوس مجبولة على حب المحاكاة وذلك أيضا يوجب استحكام هذه الحالة ، فقد ظهر بالبيانات التى ذكرناها أن الأسباب

الموجبة لحب الدنيا والمرغبة فى التعلق باسبابها كثيرة قوية شديدة جدا ثم نقول : إنه إذا اتفق للانسان هداية إلهية تهديه الى سواء السبيل وقع فى قلبه أن يتأمل فى هذه الأسباب تاملا شافيا وافيا فيقول : هذا الأمير المستولى على هذا العالم استولى على الدنيا بفرط قوته وكمال حكمته أم لا؟ الأول باطل ، لأن ذلك الأمير ربما كان أكثر الناس عجزا ، وأقلهم عقلا ، فعند هذا يظهر له أن تلك الامارة والرياسة ما حصلت له بقوته ، وما هيئت له بسبب حكمته ، وانما حصلت تلك الامارة والرياسة لأجل قسمة قسام وقضاء حكيم علام لا دافع لحكمه ولا مرد لقضائه ، ثم ينضم الى هذا النوع من الاعتبار أنواع أخرى من الاعتبارات تعاضدها وتقويها ، فعند حصول هذه المكاشفة ينقطع قلبه عن الأسباب الظاهرة ، وينتقل منها الى الرجوع فى كل المهمات والمطلوبات إلى مسبب الأسباب ومفتح الأبواب ، ثم اذا توالت هذه الاعتبارات وتواترت هذه المكاشفات صار الانسان بحيث كلما وصل اليه نفع وخير قال هو النافع وكلما وصل إليه شر ومكروه قال هو الضار ، وعند هذا لا يحمد أحدا على فعل الا الله ، ولا يتوجه قلبه فى طلب أمر من الأمور الا إلى الله ، فيصير الحمد كله لله والثناء كله لله ، فعند هذا يقول العبد الحمد لله

واعلم أن الاستقراء المذكور يدل العبد على أن أحوال هذا العالم لا تنتظم الا بتقدير الله ، ثم يترقى من العالم الصغير الى العالم الكبير فيعلم أنه لا تنتظم حالة من أحوال العالم الأكبر الا بتقدير الله ، وذلك هو قوله (رب العالمين) ثم إن العبد يتأمل فى أحوال العالم الأعلى فيشاهد أن أحوال العالمين منظومة على الوصف الأتقن والترتيب الاقوم والكمال الأعلى والمنهج الأسنى فيرى الذرات ناطقة بالاقرار بكمال رحمته وفضله وإحسانه فعند ذلك يقول (الرحمن الرحيم) فعندهذا يظهر للعبد أن جميع مصالحه فى الدنيا إنما تهيأت برحمة الله وفضله و إحسانه ، ثم يبقى العبد متعلق القلب بسبب أنه كيف يكون حاله بعد الموت فكأنه يقال : مالك يوم الدين ليس إلا الذى عرفته بأنه هو الرحمن الرحيم ، فحينئذ ينشرح صدر العبد و ينفسح قلبه و يعلم أن المتكفل باصلاح مهماته فى الدنيا والآخرة ليس الا الله ، وحينئذ ينقطع التفاته عما سوى الله ولا يبقى متعلق القلب بغير الله، ثم إن العبد حين كان متعلق القلب بالامير والوزير كان مشغولا بخدمتهما ، وبعد الفراغ من تلك الخدمة كان يستعين فى تحصيل المهمات بهما وكان يطلب الخير منهما ، فعند زوال ذلك التعلق يعلم أنه لما كان مشتغلا بخدمة الأمير والوزير فلان يشتغل بخدمة المعبود كان أولى ، فعند هذا يقول : اياك نعبد ، والمعنى إنى كنت قبل هذا

أعبد غيرك ، وأما الآن فلا أعبد أحدا سواك ، ولما كان يستعين فى تحصيل المهمات بالامير والوزير فلأن يستعين بالمعبود الحق فى تحصيل المرادات كان أولى ، فيقول : وإياك نستعين والمعنى : إنى كنت قبل هذا أستعين بغيرك وأما الآن فلا أستعين باحد سواك ، ولما كان يطلب المال والجاه اللذين هما على شفا حفرة الانقراض والانقضاء من الأمير والوزير فلأن يطلب الهداية والمعرفة من رب السماء والأرض أولى ، فيقول : اهدنا الصراط المستقيم ، ثم إن أهل الدنيا فريقان : أحدهما : الذين لا يعبدون أحدا الا الله ولا يستعينون الا بالله ولا يطلبون الاغراض والمقاصد الا من الله ، والفرقة الثانية : الذين يخدمون الخلق ويستعينون بهم ويطلبون الخير منهم ، فلا جرم العبد يقول : إلهى اجعلنى فى زمرة الفرقة الأولى ، وهم الذين أنعمت عليهم بهذه الأنوار الربانية والجلايا النورانية ، ولا تجعلنى فى زمرة الفرقة الثانية وهم المغضوب عليهم والضالون ، فان متابعة هذه الفرقة لا تفيد الا الخسار والهلاك كما قال ابراهيم عليه السلام : لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيأ ؟ والله أعلم

الباب الرابع

فى المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة

فقه الفاتحة

المسئلة الأولى : أجمع الأكثرون على أن القراءة واجبة فى الصلاة ، وعن الأصم والحسن ابن صالح أنها لا تجب

لنا أن كل دليل نذكره فى بيان أن قراءة الفاتحة واجبة فهو يدل على أن أصل القراءة واجب وتزيد ههنا وجوها

الأول : قوله تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر) والمراد بالقرآن القراءة ، والتقدير : أقم قراءة الفجر ، وظاهر الأمر للوجوب

الثانى : عن أبى الدرداء أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال : أفى الصلاة قراءة فقال : نعم ، فقال السائل : وجبت ، فأقر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك الرجل على قوله وجبت

الثالث : عن ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل : أيقرأ فى الصلاة ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : أتكون صلاة بغير قراءة ، وهذان الخبران نقلتهما من تعليق الشيخ أبى حامد الاسفرايني

حجة الأصم قوله عليه الصلاة والسلام : صلوا كما رأيتموني أصلي ، جعل الصلاة من الأشياء المرئية ، والقراءة ليست بمرئية ، فوجب كونها خارجة عن الصلاة ، والجواب أن الرؤية إذا كانت متعدية الى مفعولين كانت بمعنى العلم

المسئلة الثانية : قال الشافعي رحمه الله : قراءة الفاتحة واجبة في الصلاة ، فان ترك منها حرفا واحدا وهو يحسنها لم تصح صلاته ، وبه قال الأكثرون ، وقال أبو حنيفة لا تجب قراءة الفاتحة

لنا وجوه . الأول : أنه عليه الصلاة والسلام واظب طول عمره على قراءة الفاتحة في الصلاة فوجب أن يجب علينا ذلك ، لقوله تعالى (واتبعوه) ولقوله (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) ولقوله تعالى (فاتبعوني يحببكم الله) ويا العجب من أبي حنيفة أنه تمسك في وجوب مسح الناصية بخبر واحد ، وذلك مارواه المغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه أتى سباطة قوم فبال وتوضأ ومسح على ناصيته وخفيه ، في أنه عليه الصلاة والسلام مسح على الناصية ، فجعل ذلك القدر من المسح شرطا لصحة الصلاة ، وههنا نقل أهل العلم نقلا متواترا أنه عليه الصلاة والسلام واظب طول عمره على قراءة الفاتحة ثم قال : إن صحة الصلاة غير موقوفة عليها ، وهذا من العجائب

الحجة الثانية : قوله تعالى (أقيموا الصلاة) والصلاة لفظة مفردة محلاة بالألف واللام فيكون المراد منها المعهود السابق ، وليس عند المسلمين معهود سابق من لفظ الصلاة إلا الأعمال التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأتي بها : وإذا كان كذلك كان قوله (أقيموا الصلاة) جاريا مجرى قوله : (أقيموا الصلاة التي كان يأتي بها الرسول ، والتي أتى بها الرسول عليه الصلاة والسلام هي الصلاة المشتملة على الفاتحة ، فيكون قوله (أقيموا الصلاة) أمرا بقراءة الفاتحة وظاهر الأمر الوجوب ، ثم إن هذه اللفظة تكررت في القرآن أكثر من مائة مرة فكان ذلك دليلا قاطعا على وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة

الحجة الثالثة : أن الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها طول عمرهم ، ويدل عليه أيضا ماروى في الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين ، وإذا ثبت هذا وجب أن يجب علينا ذلك لقوله عليه الصلاة والسلام : عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ، ولقوله عليه الصلاة والسلام : اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر ، والعجب من أبي حنيفة رضي الله عنه أنه تمسك في مسئلة

طلاق الفار باثر عثمان مع أن عبد الرحمن وعبد الله بن الزبير كانا يخالفانه ونص القرآن أيضا يوجب عدم الارث ، فلم لم يتمسك بعمل كل الصحابة على سبيل الاطباق والاتفاق على وجوب قراءة الفاتحة مع أن هذا القول على وفق القرآن والاخبار والمعقول ؟

الحجة الرابعة : أن الأمة وإن اختلفت فى أنه هل تجب قراءة الفاتحة أم لا لكنهم اتفقوا عليه فى العمل ، فانك لاترى أحدا من المسلمين فى المشرق والمغرب إلا و يقرأ الفاتحة فى الصلاة ، إذا ثبت هذا فنقول : إن من صلى ولم يقرأ الفاتحة كان تاركا سبيل المؤمنين فيدخل تحت قوله (ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا) فان قالوا إن الذين اعتقدوا أنه لا يجب قراءتها قرءوها لا على اعتقاد الوجوب ، بل على اعتقاد الندبية فلم يحصل الاجماع على وجوب قراءتها ، فنقول : أعمال الجوارح غير أعمال القلوب ، ونحن قد بينا إطباق الكل على الاتيان بالقراءة ، فمن لم يأت بالقراءة كان تاركا طريقة المؤمنين فى هذا العمل ، فدخل تحت الوعيد ، وهذا القدر يكفينا فى الدليل ، ولا حاجة بنا فى تقرير هذا الدليل إلى ادعاء الاجماع فى اعتقاد الوجوب

الحجة الخامسة : الحديث المشهور ، وهو أنه سبحانه وتعالى قال : قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين ، فاذا قال العبد :الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى : حمدنى عبدى ، الى آخر الحديث ، وجه الاستدلال أنه تعالى حكم على كل صلاة بكونها بينه وبين العبد نصفين ثم بين أن هذا التنصيف لم يحصل إلا بسبب آيات هذه السورة فنقول : الصلاة لا تنفك عن هذا التنصيف وهذا التنصيف لا يحصل الا بسبب هذه السورة ، ولازم اللازم لازم ، فوجب كون هذه السورة من لوازم الصلاة ، وهذا اللزوم لا يحصل إلا إذا قلنا قراءة الفاتحة شرط لصحة الصلاة

الحجة السادسة : قوله عليه الصلاة والسلام : لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب ، قالوا: حرف النفى دخل على الصلاة ، وذلك غير ممكن ، فلا بد من صرفه إلى حكم من أحكام الصلاة ، وليس صرفه إلى الصحة أولى من صرفه الى الكمال . والجواب من وجوه : الأول : أنه جاء فى بعض الروايات : لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ، وعلى هذه الرواية فالنفى ما دخل على الصلاة وإنما دخل على حصولها للرجل ، وحصولها للرجل عبارة عن انتفاعه بها ، وخروجه عن عهدة التكليف بسببها ، وعلى هذا التقدير فانه يمكن إجراء النفى على ظاهره . الثانى : من اعتقد أن قراءة الفاتحة جزء من أجزاء ماهية الصلاة فعند عدم قراءة الفاتحة لا توجد ماهية الصلاة لأن الماهية يمتنع حصولها حال عدم بعض أجزائها ، وإذا ثبت هذا

فقولهم إنه لا يمكن إدخال حرف النفى على مسمى الصلاة إنما يصح لو ثبت أن الفاتحة ليست جزأ من الصلاة ، وهذا هو أول المسئلة ، فثبت أن على قولنا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره الثالث : هب أنه لا يمكن إجراء هذا اللفظ على ظاهره ، إلا أنهم أجمعوا على أنه متى تعذر العمل بالحقيقة وحصل للحقيقة مجازان أحدهما أقرب الى الحقيقة والثانى أبعد فانه يجب حمل اللفظ على المجاز الأقرب ، إذا ثبت هذا فنقول : المشابهة بين المعدوم و بين الموجود الذى لا يكون صحيحا أتم من المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذى يكون صحيحا لكنه لا يكون كاملا ، فكان حمل اللفظ على نفى الصحة أولى . الوجه الرابع : أن الحمل على نفى الصحة أولى لوجوه : أحدها: أن الأصل إبقاء ما كان على ما كان ، والثانى : أن جانب الحرمة راجح ، والثالث : أن هذا أحوط

الحجة السابعة : عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : كل صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهى خداج ، غير تمام ، قالوا : الخداج هو النقصان ، وذلك لا يدل على عدم الجواز ، قلنا : بل هذا يدل على عدم الجواز ؛ لأن التكليف بالصلاة قائم ، والأصل فى الثابت البقاء ، خالفنا هذا الأصل عند الاتيان بالصلاة على صفة الكمال ، فعند الاتيان بها على سبيل النقصان وجب أن لا نخرج عن العهدة ، والذى يقوى هذا أن عند أبى حنيفة يصح الصوم فى يوم العيد إلا أنه لو صام يوم العيد قضاء عن رمضان لم يصح ، قال : لأن الواجب عليه هو الصوم الكامل ، والصوم فى هذا اليوم ناقص ، فوجب أن لا يفيد هذا القضاء الخروج عن العهدة ، وإذا ثبت هذا فنقول : فلم لم يقل بمثل هذا الكلام فى هذا المقام

الحجة الثامنة : نقل الشيخ أبو حامد فى تعليقه عن ابن المنذر أنه روى باسناده عن أبى هريرة رضى الله عنه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : لا تجزىء صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب .

والحجة التاسعة : روى رفاعة بن مالك أن رجلا دخل المسجد وصلى ، فلما فرغ من صلاته — وذكر الخبر إلى أن قال الرجل : علمنى الصلاة يارسول الله ، فقال عليه الصلاة والسلام : إذا توجهت الى القبلة فكبر ، واقرأ بفاتحة الكتاب ، وجه الدليل أن هذا أمر ، والأمر للوجوب ، وأيضا الرجل قال : علمنى الصلاة ، فكل ماذكره الرسول صلى الله عليه وسلم وجب أن يكون من الصلاة ، فلما ذكر قراءة الفاتحة وجب أن تكون قراءة الفاتحة جزأ من أجزاء الصلاة

الحجة العاشرة : روى أن النبى عليه الصلاة والسلام قال : ألا أخبركم بسورة ليس فى

التوراة ولا فى الانجيل ولا فى الزبور مثلها ، قالوا : نعم ، قال : فما تقرؤن فى صلاتكم ؟ قالوا الحمد لله رب العالمين ، فقال : هى هى ، وجه الدليل أنه عليه الصلاة والسلام لما قال : ماتقرؤن فى صلاتكم فقالوا الحمد لله ، وهذا يدل على أنه كان مشهورا عند الصحابة أنه لا يصلى أحد إلا بهذه السورة ، فكان هذا إجماعا معلوما عندهم

الحجة الحادية عشرة : التمسك بقوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) وجه الدليل أن قوله فاقرؤا أمر ، والأمر للوجوب ، فهذا يقتضى أن قراءة ما تيسر من القرآن واجبة ، فنقول : المراد بما تيسر من القرآن إما أن يكون هو الفاتحة أو غير الفاتحة ، أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها والأول يقتضى أن تكون الفاتحة بعينها واجبة ، وهو المطلوب ، والثانى يقتضى أن تكون قراءة غير الفاتحة واجبة علينا ، وهو باطل بالاجماع ، والثالث يقتضى أن يكون المكلف مخيراً بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها ، وذلك باطل بالاجماع ، لأن الأمة مجمعة على أن قراءة الفاتحة أولى من قراءة غيرها ، وسلم أبو حنيفة أن الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص ، والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز

واعلم أنه تعالى إنما سمى قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لأن هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين فهى متيسرة للكل ، وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون ، وحينئذ لا تكون متيسرة للكل

الحجة الثانية عشرة : الأمر بالصلاة كان ثابتا ، والأصل فى الثابت البقاء ، خالفنا هذا الأصل عند الاتيان بها للصلاة المشتملة على قراءة الفاتحة ، لأن الأخبار دالة على أن سورة الفاتحة أفضل من سائر السور ، ولأن المسلمين أطبقوا على أن الصلاة مع قراءة هذه السورة أكمل من الصلاة الخالية عن قراءة هذه السورة ، فعند عدم قراءة هذه السورة وجب البقاء على الأصل .

الحجة الثالثة عشرة : قراءة الفاتحة توجب الخروج عن العهدة باليقين ، فكانت أحوط فوجب القول بوجوبها ، للنص والمعقول : أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام : دع ما يريبك إلى ما لا يريبك ، وأما المعقول فهو أنه يفيد دفع ضرر الخوف عن النفس ، ودفع الضرر عن النفس واجب ، فان قالوا فلو اعتقدنا الوجوب لاحتمل كوننا مخطئين فيه ، فيبقى الخوف ، قلت : اعتقاد الوجوب يورث الخوف المحتمل ، واعتقاد عدم الوجوب يورثه أيضا فيتقابل هذان الضرران ، وأما فى العمل فان القراءة لا توجب الخوف ، أما تركه فيفيد

الخوف ، فثبت أن الأحوط هو العمل

الحجة الرابعة عشرة : لو كانت الصلاة بغير الفاتحة جائزة وكانت الصلاة بالفاتحة جائزة لما كانت الصلاة بالفاتحة أولى ؛ لأن المواظبة على قراءة الفاتحة توجب هجران سائر السور وذلك غير جائز ، لكنهم أجمعوا على أن الصلاة بهذه السورة أولى ، فثبت أن الصلاة بغير هذه السورة غير جائزة

الحجة الخامسة عشرة : أجمعنا على أنه لا يجوز إبدال الركوع والسجود بغيرهما ، فوجب أن لا يجوز إبدال قراءة الفاتحة بغيرها ، والجامع رعاية الاحتياط

الحجة السادسة عشرة : الاصل بقاء التكليف ، فالقول بأن الصلاة بدون قراءة الفاتحة تقتضى الخروج عن العهدة ، أما أن يعرف بالنص أو القياس ، أما الأول فباطل ؛ لأن النص الذى يتمسكون به هو قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) وقد بينا انه دليلنا ، وأما القياس فباطل ؛ لأن التعبدات غالبة على الصلاة ، وفى مثل هذه الصورة يجب ترك القياس

الحجة السابعة عشرة : لما ثبت أن النبي عليه الصلاة والسلام واظب على القراءة طول عمره فحينئذ تكون قراءة غير الفاتحة ابتداعا وتركا للاتباع وذلك حرام لقوله عليه الصلاة والسلام اتبعوا ولا تبتدعوا ، ولقوله عليه الصلاة والسلام : وأحسن الهدى هدى محمد وشر الأمور محدثاتها

الحجة الثامنة عشرة : الصلاة مع الفاتحة وبدون الفاتحة إما أن يتساويا فى الفضيلة أو الصلاة مع الفاتحة أفضل ، والأول باطل بالاجماع ؛ لأنه عليه الصلاة والسلام واظب على الصلاة بالفاتحة ، فتعين الثانى ، فنقول : الصلاة بدون الفاتحة توجب فوات الفضيلة الزائدة من غير جابر فوجب أن لا يجوز المصير اليه ، لأنه قبيح فى العرف فيكون قبيحا فى الشرع

واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى (فاقرؤا ماتيسر من القرآن) وأما الخبر فما روى أبو عثمان النهدى عن أبى هريرة أنه قال : أمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أخرج ، وأنادى : لاصلاة الا بقراءة ، ولو بفاتحة الكتاب

والجواب عن الأول : أنا بينا أن هذه الآية من أقوى الدلائل على قولنا ، وذلك لأن قوله (فاقرؤا ماتيسر من القرآن) أمر ، والأمر للوجوب ، فهذا يقتضى أن قراءة ماتيسر من القرآن واجبة فنقول : المراد بما تيسر من القرآن إما أن يكون هو الفاتحة ، أو غير الفاتحة أو المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها ، والأول يقتضى أن يكون الفاتحة بعينها واجبة ، وهو المطلوب ، والثانى يقتضى أن يكون قراءة غير الفاتحة واجبة بعينها ، وهو باطل بالاجماع

والثالث يقتضى أن يكون المكلف مخيرا بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها ، وذلك باطل بالاجماع ، لأن الأمة مجمعة على أن قراءة الفاتحة أولى من قراءة غيرها ، وسلم أبو حنيفة أن الصلاة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص والتخيير بين الناقص والكامل لايجوز

واعلم أنه تعالى إنما سمى قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لأن هذه السورة محفوظة لجميع المكلفين من المسلمين ، فهى متيسرة للكل ، وأما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون ، وحينئذ لا تكون متيسرة للكل

وعن الثانى أنه معارض بما نقل عن أبى هريرة أنه قال:أمرنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أخرج وأنادى : لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ، وأيضالم لا يجوز أن يقال : المراد من قوله لا صلاة إلا بقراءة واو بفاتحة الكتاب هو أنه لو اقتصر على الفاتحة لكفى ؟ وإذا ثبت التعارض فالترجيح معنا ، لأنه أحوط ، ولأنه أفضل ، والله أعلم

المسئلة الثالثة : لما كان قول أبى حنيفة وأصحابه أن قراءة الفاتحة غير واجبة لا جرم اختلفوا فى مقدار القراءة . فقال أبو حنيفة : إذا قرأ آية واحدة كفت ، مثل قوله الم ، وحم والطور ، ومدهامتان ، وقال أبو يوسف ومحمد : لا بد من قراءة ثلاث آيات قصار أو آية واحدة طويلة مثل آية الدين

المسئلة الرابعة : قال الشافعى رضى الله عنه : بسم الله الرحمن الرحيم آية من أول سورة الفاتحة ، وتجب قراءتها مع الفاتحة ، وقال مالك والأوزاعى رضى الله تعالى عنهما : إنه ليس من القرآن إلافى سورة النمل ، ولا يقرأ لاسرأ ولا جهرا إلا فىقيام شهر رمضان فانهيقرؤها وأما أبو حنيفة فلم ينص عليه ، وإنما قال : يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ويسربها ، ولم يقل إنها آية من أول السورة أم لا ، قال يعلى : سألت محمد بن الحسن عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال : ما بين الدفتين قرآن ، قال : قلت : فلم تسره ؟ قال : فلم يجبنى ، وقال الكرخى لا أعرف هذه المسئلة بعينها لمتقدمى أصحابنا ، إلا ان أمرهم باخفائها يدل على انها ليست من السورة ، وقال بعض فقهاء الحنفية . تورع أبو حنيفة وأصحابه عن الوقوع فى هذه المسئلة لأن الخوض فى إثبات أن التسمية من القرآن أو ليست منه أمر عظيم ، فالأولى السكوت عنه

واعلم أن هذه المسئلة تشتمل على ثلاث مسائل : إحداها : أن هذه المسئلة هل هى مسئلة اجتهادية حتى يجوز الاستدلال فيها بالظواهر وأخبار الآحاد ، أو ليست من المسائل الاجتهادية بل هى من المسائل القطعية

وثانيتها : أن بتقدير أنها من المسائل الاجتهادية فما الحق فيها ؟

وثالثها : الكلام فى أنها تقرأ بالاعلان أو بالاسرار ، فلنتكلم فى هذه المسائل الثلاث

المسئلة الخامسة : فى تقرير أن هذه المسئلة ليست من المسائل القطعية ، وزعم القاضى أبو بكر أنها من المسائل القطعية ، قال : والخطأ فيها إن لم يبلغ الى حد التكفير فلا أقل من التفسيق ، واحتج عليه بأن التسمية لو كانت من القرآن لكان طريق اثباته إما التواتر أو الآحاد والأول باطل ، لأنه لو ثبت بالتواتر كون التسمية من القرآن لحصل العلم الضرورى بأنها من القرآن ، ولو كانت كذلك لامتنع وقوع الخلاف فيه بين الامة . والثانى أيضا باطل ؛ لأن خبر الوحد لا يفيد الا الظن ، فلو جعلناه طريقا إلى اثبات القرآن لخرج القرآن عن كونه حجة يقينية ولصار ذلك ظنيا ، ولو جاز ذلك لجاز ادعاء الروافض فى أن القرآن دخله الزيادة والنقصان والتغيير والتحريف ، وذلك يبطل الاسلام

واعلم أن الشيخ الغزالى عارض القاضى فقال : نفى كون التسمية من القرآن إن ثبت بالتواتر لزم أن لا يبقى الخلاف ، وإن ثبت بالآحاد فحينئذ يصير القرآن ظنيا ، ثم أورد على نفسه سؤالا وهو أنه لو قال قائل «ليس من القرآن عدم» فلا حاجة فى اثبات هذا العدم إلى النقل ؛ لأن الأصل هو العدم ، وأما قولنا (انه قرآن) فهو ثبوت فلا بد فيه من النقل ، ثم أجاب عنه بأن قال : هذا وان كان عدما الا أن كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يوهم كونها من القرآن ، فههنا لا يمكننا الحكم بأنها ليست من القرآن الا بدليل منفصل ، وحينئذ يعود التقسيم المذكور من أن الطريق اما أن يكون تواترا أو آحادا ، فثبت أن الكلام الذى أورده القاضى لازم عليه ، فهذا آخر ماقيل فى هذا الباب

والذى عندى فيه أن النقل المتواتر ثابت بان بسم الله الرحمن الرحيم كلام أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم ، وبأنه مثبت فى المصحف بخط القرآن وعند هذا ظهر أنه لم يبق لقولنا انه من القرآن أو ليس من القرآن فائدة إلا أنه حصل فيها أحكام شرعية هى من خواص القرآن مثل أنه هل يجب قراءتها فى الصلاة أم لا ، وهل يجوز للجنب قراءتها ام لا وهل يجوز للمحدث مسها أم لا ، ومعلوم أن هذه الاحكام اجتهادية ، فلما رجع حاصل قولنا إن التسمية هل هى من القرآن الى ثبوت هذه الاحكام وعدمها ، وثبت أن ثبوت هذه الاحكام وعدمها أمور اجتهادية ظهر أن البحث اجتهادى لاقطعى ، وسقط تهويل القاضى

المسألة السادسة : فى بيان أن التسمية هل هى من القرآن وأنها آية من الفاتحة ، قال قراء

المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة إنها ليست من الفاتحة ، وقال قراء مكة والكوفة وأكثر فقهاء الحجاز إنها آية من الفاتحة ، وهو قول ابن المبارك والثورى ، ويدل عليه وجوه

الحجة الأولى : روى الشافعى رضى الله عنه عن مسلم عن ابن جريج عن ابن أبى مايكة عن أم سلمة أنها قالت : قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم آية ، الحمد لله رب العالمين آية ، الرحمن الرحيم آية ، مالك يوم الدين آية ، إياك نعبد وإياك نستعين آية ، اهدنا الصراط المستقيم آية ، صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية ، وهذا نص صريح

الحجة الثانية : روى سعيد المقبرى عن أبيه عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : فاتحة الكتاب سبع آيات أولاهن بسم الله الرحمن الرحيم

الحجة الثالثة : روى الثعلبى فى تفسيره باسناده عن أبى بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ألا اخبرك بآية لم تنزل على أحد بعد سليمان بن داود غيرى ، فقلت بلى ، فقال : بأى شىء تفتتح القرآن إذا افتتحت الصلاة ؟ قلت : ببسم الله الرحمن الرحيم ، قال : هى هى ، فهذا الحديث يدل على أن التسمية من القرآن

الحجة الرابعة : روى الثعلبى باسناده عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله أن النبى صلى الله عليه وسلم قال له : كيف تقول إذا قمت الى الصلاة ، قال : أقول الحمد لله رب العالمين ، قال : قل بسم الله الرحمن الرحيم

وروى أيضا باسناده عن أم سلمة أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين

وروى أيضا باسناده عن على بن أبى طالب عليه السلام أنه كان إذا افتتح السورة فى الصلاة يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، وكان يقول . من ترك قراءتها فقد نقص

وروى أيضا باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس فى قوله (ولقد آتيناك سبعا من المثانى) قال : فاتحة الكتاب ، فقيل لابن عباس . فأين السابعة ، فقال: بسم الله الرحمن الرحيم

وباسناده عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال : إذا : قرأتم أم القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها إحدى آياتها

وباسناده أيضا عن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : يقول الله تعالى : قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله سبحانه مجدنى

عبدى ، وإذا قال الحمد لله رب العالمين قال الله تبارك وتعالى حمدنى عبدى ، وإذا قال الرحمن الرحيم قال الله عز وجل أثنى على عبدى ، واذا قال مالك يوم الدين قال الله فوض إلى عبدى ، واذا قال اياك نعبد واياك نستعين قال الله تعالى هذا بينى وبين عبدى ، واذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال الله تعالى هذا لعبدى ولعبدى ماسأل

و باسناده عن أبى هريرة قال : كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسجد والنبى صلى الله عليه وسلم يحدث أصحابه إذ دخل رجل يصلى ، فافتتح الصلاة وتعوذ ، ثم قال : الحمد لله رب العالمين ، فسمع النبى صلى الله عليه وسلم ذلك ، فقال له : يارجل ، قطعت على نفسك الصلاة أما علمت أن بسم الله الرحمن الرحيم من الحمد ، من تركها فقد ترك آية منها ، ومن ترك آية منها فقد قطع صلاته ، فانه لاصلاة الا بفاتحة الكتاب ، فمن ترك آية منها فقد بطلت صلاته

وباسناده عن طلحة بن عبيد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله

واعلم أنى نقلت جملة هذه الأحاديث من تفسير الشيخ أبى اسحاق الثعلبى رحمه الله

الحجة الخامسة : قراءة بسم الله الرحمن الرحيم واجبة فى أول الفاتحة وإذا كان كذلك وجب أن تكون آية منها ، بيان الأول قوله تعالى (اقرأ باسم ربك) ولا يجوز أن يقال : الباء صلة زائدة ، لأن الأصل أن يكون لكل حرف من كلام الله تعالى فائدة ، واذا كان هذا الحرف مفيدا كان التقدير اقرأ مفتتحا باسم ربك ، وظاهر الأمر للوجوب ولم يثبت هذا الوجوب فى غير القراءة فى الصلاة ، فوجب اثباته فى القراءة فى الصلاة صونا للنص عن التعطيل

الحجة السادسة : التسمية مكتوبة بخط القرآن ، وكل ماليس من القرآن فانه غير مكتوب بخط القرآن ، ألاترى انهم منعوا من كتبة أسامى السور فى المصحف ، ومنعوا من العلامات على الأعشار والأخماس ، والغرض من ذلك كله أن يمنعوا من أن يختلط بالقرآن ماليس منه فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن ، ولما اجمعوا على كتبها بخط القرآن علمنا أنها من القرآن

الحجة السابعة : أجمع المسلمون على أن ما بين الدفتين كلام الله ، والتسمية موجودة بين الدفتين ، فوجب جعلها من كلام الله تعالى ، ولهذا السبب حكينا أن يعلى لما أورد هذا الكلام على محمد بن الحسن بقى ساكتا

واعلم أن مذهب أبى بكر الرازى أن التسمية من القرآن ولكنها ليست آية من سورة

الفاتحة ، بل المقصود من تنزيلها إظهار الفصل بين السور ، وهذان الدليلان لا يبطلان قول أبى بكر الرازى

الحجة الثامنة : أطبق الأكثرون على أن سورة الفاتحة سبع آيات إلا أن الشافعى رضى الله تعالى عنه ، قال : قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية واحدة ، وقوله صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية واحدة ، وأما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فانه قال : بسم الله ليس بآية منها ، لكن قوله صراط الذين أنعمت عليهم آية ، وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية اخرى وسنبين فى مسئلة مفردة أن قول أبى حنيفة مرجوح ضعيف ، فحينئذ يبقى أن الآيات لا تكون سبعا إلا إذا اعتقدنا أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية منها تامة

الحجة التاسعة : أن نقول : قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة ، فوجب أن تكون آية منها بيان الأول أن أبا حنيفة يسلم أن قراءتها أفضل ، وإذا كان كذلك فالظاهر أن النبى صلى الله عليه وسلم قرأها فوجب أن يجب علينا قراءتها لقوله تعالى (واتبعوه) وإذا ثبت وجوب قراءتها ثبت أنها من السورة لأنه لاقائل بالفرق

الحجة العاشرة : قوله عليه السلام : كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه باسم الله فهو ابتر أو أجذم وأعظم الأعمال بعد الايمان بالله الصلاة ، فقراءة الفاتحة فيها بدون قراءة بسم الله يوجب كون هذه الصلاة بتراء ، ولفظ الأبتر يدل على غاية النقصان والخلل ، بدليل أنه تعالى ذكره فى معرض الذم للكافر الذى كان عدوا للرسول عليه السلام فقال (ان شانئك هو الابتر) : فلزم أن يقال : الصلاة الخالية عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم تكون فى غاية النقصان والخلل وكل من أقر بهذا الخلل والنقصان قال بفساد هذه الصلاة ، وذلك يدل على أنها من الفاتحة وأنه يجب قراءتها

الحجة الحادية عشرة : ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأبى بن كعب : ما أعظم آية فى كتاب الله تعالى ؟ فقال : بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه النبي عليه السلام فى قوله . وجه الاستدلال أن هذا الكلام يدل على أن هذا القدر آية ، ومعلوم أنها ليست آية تامة فى قوله إنه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم بل هذا بعض آية ، فلا بد وان يكون آية تامة فى غير هذا الموضع ، وكل من قال بذلك قال إنه آية تامة فى أول سورة الفاتحة

الحجة الثانية عشرة : ان معاوية قدم المدينة فصلى بالناس صلاة يجهر فيها فقرأ أم القرآن

ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، فلما قضى صلاته ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية أنسيت ؟ أين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن ؟ فاعاد معاوية الصلاة وقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، وهذا الخبر يدل على إجماع الصحابة رضى الله عنهم على أنه من القرآن ومن الفاتحة ، وعلى أن الأولى الجهر بقراءتها

الحجة الثالثة عشرة : أن سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا عند الشروع فى أعمال الخير يبتدئون بذكر بسم الله ، فوجب أن يجب على رسولنا صلى الله عليه وسلم ذلك ، واذا ثبت هذا الوجوب فى حق الرسول ثبت أيضا فى حقنا ، واذا ثبت الوجوب فى حقنا ثبت أنه آية من سورة الفاتحة ، أما المقدمة الاولى: فالدليل عليها أن نوحا عليه السلام لما أراد ركوب السفينة قال (اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرساها) وأن سليمان لما كتب الى بلقيس كتب بسم الله الرحمن الرحيم ، فان قالوا : أليس أن قوله تعالى (إنه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم ، يدل على أن سليمان قدم اسم نفسه على اسم الله تعالى ؟ قلنا : معاذ الله أن يكون الأمر كذلك ، وذلك لأن الطير أتى بكتاب سليمان ووضعه على صدر بلقيس ، وكانت المرأة فى بيت لا يقدر أحد على الدخول فيه لكثرة من أحاط بذلك البيت من العساكر والحفظة ، فعلمت بلقيس أن ذلك الطير هو الذى أتى بذلك الكتاب ، وكانت قد سمعت باسم سليمان ، فلما أخذت الكتاب قالت هى من عند نفسها : إنه من من سليمان ، فلما فتحت الكتاب رأت التسمية مكتوبة فقالت : وانه بسم الله الرحمن الرحيم ، فثبت أن الأنبياء عليهم السلام كلما شرعوا فى عمل من أعمال الخير ابتدؤا بذكر بسم الله الرحمن الرحيم .
والمقدمة الثانية : أنه لما ثبت هذا فى حق سائر الانبياء وجب أن يجب على رسولنا ذلك ، لقوله تعالى (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وإذا ثبت ذلك فى حق الرسول وجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى (واتبعوه) وإذا ثبت وجوب قراءته علينا ثبت أنه آية من الفاتحة ، لانه لا قائل بالفرق

الحجة الرابعة عشرة : أنه تعالى متقدم بالوجود على وجود سائر الموجودات ، لأنه تعالى قديم وخالق وغيره محدث ومخلوق ، والقديم الخالق يجب أن يكون سابقا على المحدث المخلوق ، وإذا ثبت أنه تعالى سابق على غيره وجب بحكم المناسبة العقلية أن يكون ذكره سابقا على ذكر غيره ، وهذا السبق فى الذكر لا يحصل إلا إذا كان قراءة بسم الله الرحمن الرحيم سابقة على سائر الاذكار والقراءات ، وإذا ثبت أن القول بوجوب هذا التقدم حسن فى

العقول وجب أن يكون معتبرا فى الشرع لقوله عليه الصلاة والسلام : ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ، وإذا ثبت وجوب القراءة ثبت أيضا أنها آية من الفاتحة ، لأنه لا قائل بالفرق

الحجة الخامسة عشرة : أن بسم الله الرحمن الرحيم لا شك أنه من القرآن فى سورة النمل ثم إنا نراه مكررا بخط القرآن ، فوجب أن يكون من القرآن كما أنا لما رأينا قوله تعالى (فبأى آلاء ربكما تكذبان) وقوله تعالى (ويل يومئذ للمكذبين) مكررا فى القرآن بخط واحد وصورة واحدة ، قلنا : إن الكل من القرآن

الحجة السادسة عشرة : روى أنه صلى الله عليه وسلم كان يكتب فى أول الأمر على رسم قريش « باسمك اللهم » حتى نزل قوله تعالى (اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها) فكتب « بسم الله » فنزل قوله (قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن) فكتب « بسم الله الرحمن » فلما نزل قوله تعالى (إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم) كتب مثلها ، وجه الاستدلال أن أجزاء هذه الكلمة كلها من القرآن ، ومجموعها من القرآن ، ثم إنه ثبت فى القرآن فوجب الجزم بأنه من القرآن ، إذ لو جاز إخراجه من القرآن مع هذه الموجبات الكثيرة ومع الشهرة لجاز إخراج سائر الآيات كذلك ، وذلك يوجب الطعن فى القرآن

الحجة السابعة عشرة : قد بينا أنه ثبت بالتواتر أن الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد عليه الصلاة والسلام وكان يأمر بكتبه بخط المصحف ، وبينا أن حاصل الخلاف فى أنه هل هو من القرآن فرجع إلى أحكام مخصوصة مثل أنه هل يجب قراءته ، وهل يجوز للجنب قراءته ، وللمحدث مسه ؟ فنقول : ثبوت هذه الأحكام أحوط فوجب المصير اليه ، لقوله عليه الصلاة والسلام : دع ما يريبك إلى ما لا يريبك

واحتج المخالف بأشياء : الأول : تعلقوا بخبر أبى هريرة ، وهو أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : يقول الله تعالى : قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين ، فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدنى عبدى ، وإذا قال الرحمن الرحيم يقول الله تعالى أثنى على عبدى وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدنى عبدى ، وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين يقول الله تعالى هذا بينى وبين عبدى والاستدلال بهذا الخبر من وجهين : الأول : أنه عليه الصلاة والسلام لم يذكر التسمية ، ولو كانت آية من الفاتحة لذكرها ، والثانى : أنه تعالى قال : جعلت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين ، والمراد من الصلاة الفاتحة : وهذا التنصيف إنما يحصل إذا قلنا إن التسمية

ليست آية من الفاتحة ، لأن الفاتحة سبع آيات فيجب أن يكون فيها لله ثلاث آيات ونصف وهى من قوله الحمد لله الى قوله إياك نعبد — وللعبد ثلاث آيات ونصف — وهى من قوله و إياك نستعين الى آخر السورة — أما إذا جعلنا بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة حصل لله أربع آيات ونصف ، وللعبد آيتان ونصف ، وذلك يبطل التنصيف المذكور

الحجة الثانية : روت عائشة رضى الله تعالى عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يفتتح الصلاة بالتكبير ، والقراءة بالحمد لله رب العالمين ، وهذا يدل على أن التسمية ليست آية من الفاتحة

الحجة الثالثة : لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية من هذه السورة : لزم التكرار فى قوله الرحمن الرحيم ، وذلك بخلاف الدليل

والجواب عن الحجة الأولى من وجوه : الأول : أنا نقلنا أن الشيخ أبا اسحق الثعلبى روى باسناده أن النبى صلى الله عليه وسلم لما ذكر هذا الحديث عد بسم الله الرحمن الرحيم آية تامة من سورة الفاتحة ، ولما تعارضت الروايتان فالترجيح معنا ، لأن رواية الاثبات مقدمة على رواية النفى .الثانى: روى أبو داود السختيانى عن النخعى عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى هريرة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال : واذا قال العبد مالك يوم الدين يقول الله تعالى مجدنى عبدى وهو بينى وبين عبدى ، إذا عرفت هذا فنقول : قوله فى مالك يوم الدين هذا بينى وبين عبدى ، يعنى فى القسمة ، وإنما يكون كذلك إذا حصلت ثلاثة قبلها وثلاثة بعدها ، وإنما يحصل ثلاثة قبلها لو كانت التسمية آية من الفاتحة فصار هذا الخبر حجة لنا من هذا الوجه : الثالث : أن لفظ النصف كما يحتمل النصف فى عدد الآيات فهو أيضا يحتمل النصف فى المعنى ، قال عليه الصلاة والسلام : الفرائض نصف العلم ، سماه بالنصف من حيث أنه بحث عن أحوال الأموات ، والموت والحياة قسمان ، وقال شريح ، أصبحت ونصف الناس على غضبان ، سماه نصفا من حيث إن بعضهم راضون و بعضهم ساخطون الرابع : ان دلائلنا فى أن بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة صريحة ، وهذا الخبر الذى تمسكوا به ليس المقصود منه بيان أن بسم الله الرحمن الرحيم هل هى من الفاتحة أم لا ، لكن المقصود منه بيان شىء آخر ، فكانت دلائلنا أقوى وأظهر : الخامس : أنا بينا أن قولنا أقرب الى الاحتياط

والجواب عن حجتهم الثانية ما قال الشافعى فقال : لعل عائشة جعلت الحمد لله رب العالمين اسما لهذه السورة ، كما يقال : قرأ فلان « الحمد لله الذى خلق السموات » والمراد أنه قرأ هذه

السورة ، فكذا ههنا ، وتمام الجواب عن خبر أنس سيأتى بعد ذلك

والجواب عن الحجة الثالثة أن التكرار لأجل التأكيد كثير فى القرآن ، وتأكيد كون الله تعالى رحمانا رحيما من أعظم المهمات ، والله أعلم

المسئلة السابعة : فى بيان عدد آيات هذه السورة ، رأيت فى بعض الروايات الشاذة أن الحسن البصرى كان يقول : هذه السورة ثمان آيات ، فأما الرواية المشهورة التى أطبق الأكثرون عليها أن هذه السورة سبع آيات ، وبه فسروا قوله تعالى (ولقد آتيناك سبعا من المثانى) إذا ثبت هذا فنقول : الذين قالوا إن بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة قالوا ان قوله صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية تامة : وأما أبو حنيفة فانه لما أسقط التسمية من السورة لاجرم قال قوله صراط الذين أنعت عليهم آية ، وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية أخرى ، إذا عرفت هذا فنقول : الذى قاله الشافعى أولى ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن مقطع قوله صراط الذين أنعمت عليهم لا يشابه مقطع الآيات المتقدمة ورعاية التشابه فى المقاطع لازم ، لأنا وجدنا مقاطع القرآن على ضربين متقاربة ومتشاكلة فالمتقاربة كما فى سورة «ق» ، والمتشاكله كما فى سورة القمر ، وقوله (أنعمت عليهم) ليس من القسمين ، فامتنع جعله من المقاطع . الثانى : أنا إذا جعلنا قوله غير المغضوب عليهم ابتداء آية فقد جعلنا أول الآية لفظ غير ، وهذا اللفظ إما أن يكون صفة لما قبله أو استثناء عما قبله ، والصفة مع الموصوف كالشىء الواحد ، وكذلك الاستثناء مع المستثنى منه كالشىء الواحد وإيقاع الفصل بينهما على خلاف الدليل ، أما إذا جعلنا قوله صراط الذين أنعمت عليهم الى آخر السورة آية واحدة كنا قد جعلنا الموصوف مع الصفة والمستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا وآية واحدة ، وذلك أقرب الى الدليل . الثالث : أن المبدل منه فى حكم المحذوف ، فيكون تقدير الآية اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم لكن طلب الاهتداء بصراط من أنعم الله عليهم لا يجوز إلا بشرطين : أن يكون ذلك المنعم عليه غير مغضوب عليه ، ولا ضالا ، فانا لو أسقطنا هذا الشرط لم يجز الاهتداء به ، والدليل عليه قوله تعالى (ألم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا) وهذا يدل على أنه قد أنعم عليهم الا أنهم لما صاروا من زمرة المغضوب عليهم ومن زمرة الضالين لاجرم لم يجز الاهتداء بهم ، فثبت أنه لا يجوز فصل قوله (صراط الذين أنعمت عليهم) عن قوله (غير المغضوب عليهم) بل هذا المجموع كلام واحد ، فوجب القول بأنه آية واحدة ، فان قالوا : أليس أن قوله الحمد لله رب العالمين آية واحدة ، وقوله

الرحمن الرحيم آية ثانية ، مع أن هـذه الآية غير مستقلة بنفسها ، بل هى متعلقة بمـا قبلها ؟ قلنا : الفرق أن قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام بدون قوله الرحمن الرحيم ، فلا جرم لم يمتنع أن يكون مجرد قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ، ولا كذلك هـذا ، لمـا بينا أن مجرد قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم ليس كلاما تاما ، بل ما لم يضم اليـه قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين لم يصح قوله اهـدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم ، فظهر الفرق

المسئلة الثامنة : ذكر بعض أصحابنا قولين للشافعى فى أن بسم الله الرحمن الرحيم هل هى آية من أوائل سائر السور أم لا : أما المحققون من الأصحاب فقد اتفقوا على أن بسم الله قرآن من سائر السور ، وجعلوا القولين فى أنها هل هى آية تامة وحدها من أول كل سورة أو هى وما بعدها آية ، وقال بعض الحنفية إن الشافعى خالف الاجماع فى هذه المسئلة لأن أحدا ممن قبله لم يقل إن بسم الله آية من أوائل سائر السور ، ودليلنا أن بسم الله مكتوب فى أوائل السور بخط القرآن فوجب كونه قرآنا ، واحتج المخالف بمـا روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال فى سورة الملك : إنها ثلاثون آية ، وفى سورة الكوثر : إنها ثلاث آيات ، ثم أجمعوا على أن هذا العدد حاصل بدون التسمية ، فوجب أن لا تكون التسمية آية من هذه السور . والجواب أنا إذا قلنا بسم الله الرحمن الرحيم مع ما بعده آية واحـدة فهذا الاشكال زائل . فان قالوا : لمـا اعترفتم بأنها آية تامة من أول الفاتحة فكيف يمكنكم أن تقولوا انهـا بعض آية من سائر السور ؟ قلنا . هذا غير بعيد ، ألا ترى أن قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ، ثم صار مجموع قوله (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) آية واحدة : فكذا ههنا وأيضا فقوله سورة الكوثر ثلاث آيات يعنى ماهو خاصية هذه السورة ثلاث آيات ، وأما التسمية فهى كالشيء المشترك فيه بين جميع السور ، فسقط هذا السؤال

الجهر بالبسملة فى الصلاة

المسئلة التاسعة : يروى عن أحمد بن حنبل أنه قال : التسمية آية من الفاتحة الا أنه يسر بها فى كل ركعة ، وأما الشافعى فانه قال : إنها آية منها ويجهر بها ، وقال أبو حنيفة : ليست آية من الفاتحة الا أنها يسر بها فى كل ركعة ولا يجهر بها أيضا ، فنقول : الجهر بها سنة ، ويدل عليه وجوه وحجج

الحجة الأولى : قد دللنا على أن التسمية آية من الفاتحة ، وإذا ثبت هذا فنقول : الاستقراء دل على أن السورة الواحدة إما أن تكون بتمامها سرية أو جهرية ، فأما أن يكون بعضها سريا

وبعضها جهريا فهذا مفقود فى جميع السور : و إذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية مشروعا فى القراءة الجهرية

الحجة الثانية : أن قوله بسم الله الرحمن الرحيم لاشك أنه ثناء على الله وذكر له بالتعظيم فوجب أن يكون الاعلان به مشروعا لقوله تعالى (فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا) ومعلوم أن الانسان إذا كان مفتخرا بابيه غير مستنكف منه فانه يعلن بذكره ويبالغ فى إظهاره أما إذا أخفى ذكره أو أسره دل ذلك على كونه مستنكفا منه ، فاذا كان المفتخر بأبيه يبالغ فى الاعلان والاظهار وجب أن يكون اعلان ذكر الله أولى عملا بقوله (فاذكروا الله كذكركم آباءكم أو أشد ذكرا)

الحجة الثالثة : هى أن الجهر بذكر الله يدل على كونه مفتخرا بذلك الذكر غير مبال بانكار من ينكره ، ولا شك أن هذا مستحسن فى العقل ، فيكون فى الشرع كذلك ؛ لقوله عليه السلام « ماراه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن » ومما يقوى هذا الكلام أيضا أن الاخفاء والسر لا يليق إلا بما يكون فيه عيب ونقصان فيخفيه الرجل ويسره ؛ لئلا ينكشف ذلك العيب . أما الذى يفيد أعظم أنواع الفخر والفضيلة والمنقبة فكيف يليق بالعقل إخفاؤه ؟ ومعلوم أنه لا منقبة للعبد أعلى وأكمل من كونه ذاكر الله بالتعظيم ، ولهذا قال عليه السلام « طوبى لمن مات ولسانه رطب من ذكر الله » وكان على بن أبى طالب عليه السلام يقول : يامن ذكره شرف للذاكرين . ومثل هذا كيف يليق بالعاقل أن يسعى فى اخفائه ؟ ولهذا السبب نقل أن عليا رضى الله عنه كان مذهبه الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فى جميع الصلوات ، وأقول إن هذه الحجة قوية فى نفسى راسخة فى عقلى لاتزول البتة بسبب كلمات المخالفين

الحجة الرابعة : ما رواه الشافعى باسناده ، أن معاوية قدم المدينة فصلى بهم ، ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ، ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود ، فلما سلم ناداه المهاجرون والأنصار : يامعاوية ، سرقت منا الصلاة ، أين بسم الله الرحمن الرحيم ؟ وأين التكبير عند الركوع والسجود ؟ ثم إنه أعاد الصلاة مع التسمية والتكبير ، قال الشافعى : إن معاوية كان سلطانا عظيم القوة شديد الشوكة فلولا أن الجهر بالتسمية كان كالأمر المتقرر عند كل الصحابة من المهاجرين والأنصار والا لما قدروا على اظهار الانكار عليه بسبب ترك التسمية

الحجة الخامسة : روى البيهقى فى السنن الكبير عن أبى هريرة قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر فى الصلاة ببسم الله الرحمن الرحيم ، ثم إن الشيخ البيهقى روى الجهر عن

عمر بن الخطاب ، وابن عباس ، وابن عمر ، وابن الزبير ، وأما أن على بن أبى طالب رضى الله عنه كان يجهر بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ، ومن اقتدى فى دينه بعلى بن أبى طالب فقد اهتدى ، والدليل عليه قوله عليه السلام : اللهم أدر الحق مع على حيث دار

الحجة السادسة : إن قوله بسم الله الرحمن الرحيم يتعلق بفعل لا بد من إضماره ، والتقدير باعانة اسم الله اشرعوا فى الطاعات ، أو ما يجرى مجرى هذا المضمر ، ولا شك أن استماع هذه الكلمة ينبه العقل على أنه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ، ولا قوة على طاعة الله إلا بتوفيق الله ، وينبه العقل على أنه لا يتم شيء من الخيرات والبركات الا إذا وقع الابتداء فيه بذكر الله ، ومن المعلوم أن المقصود من جميع العبادات والطاعات حصول هذه المعانى فى العقول ، فاذا كان استماع هذه الكلمة يفيد هذه الخيرات الرفيعة والبركات العالية دخل هذا القائل تحت قوله (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ، لأن هذا القائل بسبب إظهار هذه الكلمة أمر بما هو أحسن أنواع الأمر بالمعروف ، وهو الرجوع الى الله بالكلية والاستعانة بالله فى كل الخيرات ، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يليق بالعاقل أن يقول إنه بدعة

واحتج المخالف بوجوه وحجج: الحجة الأولى . روى البخارى باسناده عن أنس أنه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخلف أبى بكر وعمر وعثمان ، وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين ، وروى مسلم هذا الخبر فى صحيحه ، وفيه أنهم لا يذكرون « بسم الله الرحمن الرحيم » وفى رواية أخرى « ولم أسمع أحدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم » وفى رواية رابعة « فلم يجهر أحد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم

الحجة الثانية : ما روى عبدالله بن المغفل أنه قال : سمعنى أبى وأنا أقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال : يابنى إياك والحدث فى الاسلام ، فقد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخلف أبى بكر ، وخلف عمر ، وعثمان ، فابتدؤا القراءة بالحمد لله رب العالمين ، فاذا صليت فقل . الحمد لله رب العالمين ، وأقول : إن أنسا وابن المغفل خصصا عدم ذكر بسم الله الرحمن الرحيم بالخلفاء الثلاثة ، ولم يذكرا عليا ، وذلك يدل على إطباق الكل على أن عليا كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم

الحجة الثالثة : قوله تعالى (ادعوا ربكم تضرعا وخفية ، (واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة) وبسم الله الرحمن الرحيم ذكر الله ، فوجب اخفاؤه ، وهذه الحجة استنبطها الفقهاء

واعتمادهم على الكلامين الأولين

والجواب عن خبر أنس من وجوه : الأول : قال الشيخ أبو حامد الاسفرايني : روى عن أنس فى هذا الباب ست روايات ، أما الحنفية فقد رووا عنه ثلاث روايات : إحداها قوله صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخلف أبى بكر وعمر وعثمان ، فكانوا يستفتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين . وثانيتها قوله : انهم ما كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم . وثالثتها قوله : لم أسمع أحدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم ، فهذه الروايات الثلاث تقوى قول الحنفية ، وثلاث أخرى تناقض قولهم : احداها ما ذكرنا أن أنسا روى أن معاوية لما ترك بسم الله الرحمن الرحيم فى الصلاة أنكر عليه المهاجرون والأنصار ، وقد بينا أن هذا يدل على أن الجهر بهذه الكلمات كالأمر المتواتر فيما بينهم . وثانيتها روى أبو قلابة عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم . وثالثتها أنه سئل عن الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم والاسرار به فقال : لا أدرى هذه المسئلة فثبت أن الرواية عن أنس فى هذه المسئلة قد عظم فيها الخبط والاضطراب ، فبقيت متعارضة فوجب الرجوع إلى سائر الدلائل ، وأيضا ففيها تهمة أخرى ، وهى أن عليا عليه السلام كان يبالغ فى الجهر بالتسمية ، فلما وصلت الدولة إلى بنى أمية بالغوا فى المنع من الجهر ، سعيا فى إبطال آثار على عليه السلام ، فلعل أنسا خاف منهم فلهذا السبب اضطربت أقواله فيه ، ونحن وإن شككنا فى شىء فانا لا نشك أنه مهما وقع التعارض بين قول أنس وابن المغفل وبين قول على بن أبى طالب عليه السلام الذى بقى عليه طول عمره فان الأخذ بقول على أولى ، فهذا جواب قاطع فى المسئلة

ثم نقول : هب أنه حصل التعارض بين دلائلكم ودلائلنا ، إلا أن الترجيح معنا ، وبيانه من وجوه : الأول : أن راوى أخباركم أنس وابن المغفل ، وراوى قولنا على بن أبى طالب عليه السلام وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة ، وهؤلاء كانوا أكثر علما وقربا من رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنس وابن المغفل . والثانى : أن مذهب أبى حنيفة أن خبر الواحد إذا ورد على خلاف القياس لم يقبل ، ولهذا السبب فانه لم يقبل خبر المصراة مع أنه لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لان القياس يخالفه إذا ثبت هذا فنقول قد بينا أن صريح العقل ناطق بأن اظهار هذه الكلمة أولى من اخفائها ، فلأى سبب رجح قول أنس وقول ابن المغفل على هذا البيان الجلى البديهى ؟ والثالث : أن من المعلوم بالضرورة أن النبي

عليه السلام كان يقدم الأكابر على الأصاغر ، والعلماء على غير العلماء ، والاشراف على الاعراب ، ولا شك أن عليا وابن عباس وابن عمر كانوا أعلى حالا فى العلم والشرف وعلو الدرجة من أنس وابن المغفل ، والغالب على الظن أن علياً وابن عباس وابن عمر كانوا يقفون بالقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان أنس وابن المغفل يقفان بالبعد منه ، وأيضا أنه عليه السلام ما كان يبالغ فى الجهر امتثالا لقوله تعالى (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) وأيضا فالانسان أول ما يشرع فى القراءة إنما يشرع فيها بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوى صوته ساعة فساعة ، فهذه أسباب ظاهرة فى أن يكون على وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة سمعوا الجهر بالتسمية من رسول الله صلى الله عليه وسلم وان أنسا وابن المغفل ما سمعاه . الرابع : قال الشافعى : لعل المراد من قول أنس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلاة بالحمد لله رب العالمين أنه كان يقدم هذه السورة فى القراءة على غيرها من السور فقوله الحمد لله رب العالمين المراد منه تمام هذه فجعل هذه اللفظة اسما لهذه السورة . الخامس : لعل المراد من عدم الجهر فى حديث ابن المغفل عدم المبالغة فى رفع الصوت ، كما قال تعالى (ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها) . السادس : الجهر كيفية ثبوتية ، والاخفاء كيفية عدمية ، والرواية المثبتة أولى من النافية . السابع : أن الدلائل العقلية موافقة لنا ، وعمل على بن أبى طالب عليه السلام معنا ، ومن اتخذ عليا إماما لدينه فقد استمسك بالعروة الوثقى فى دينه ونفسه

وأما التمسك بقوله تعالى (واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة) فالجواب أنا نحمل ذلك على مجرد الذكر ، أما قوله بسم الله الرحمن الرحيم فالمراد منه قراءة كلام الله تعالى على سبيل العبادة والخضوع ، فكان الجهر به أولى

المسئلة العاشرة : فى تفاريع التسمية وفيه فروع :

فروع أحكام التسمية

الفرع الأول : قالت الشيعة : السنة هى الجهر بالتسمية ، سواء كانت فى الصلاة الجهرية أو السرية ، وجمهور الفقهاء يخالفونهم فيه

الفرع الثانى : الذين قالوا التسمية ليست آية من أوائل السور اختلفوا فى سبب إثباتها فى المصحف فى أول كل سورة وفيه قولان : (الأول) أن التسمية ليست من القرآن ، وهؤلاء فريقان : منهم من قال إنها كتبت للفصل بين السور ، وهذا الفصل قد صار الآن معلوما فلا حاجة الى اثبات التسمية ، فعلى هذا لو لم تكتب لجاز ، ومنهم من قال : إنه يجب إثباتها

فى المصاحف ، ولا يجوز تركها أبدا . والقول الثانى أنها من القرآن ، وقد أنزلها الله تعالى ، ولكنها آية مستقلة بنفسها ، وليست آية من السورة ، وهؤلاء أيضا فريقان : منهم من قال : ان الله تعالى كان ينزلها فى أول كل سورة على حدة ، ومنهم من قال : لا ، بل أنزلها مرة واحدة ، وأمر باثباتها فى أول كل سورة ، والذى يدل على أن الله تعالى أنزلها ، وعلى أنها من القرآن ما روى عن أم سلمة أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية فاصلة ، وعن ابراهيم بن يزيد قال : قلت لعمرو بن دينار : ان الفضل الرقاشى يزعم أن بسم الله الرحمن الرحيم ليس من القرآن ، فقال : سبحان الله ما أجرأ هذا الرجل ! سمعت سعيد بن جبير يقول: سمعت ابن عباس يقول : كان النبى صلى الله عليه وسلم اذا أنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم علم ان تلك السورة قد ختمت وفتح غيرها ، وعن عبد الله بن المبارك أنه قال : من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلاث عشرة آية ، و روى مثله عن ابن عمر ، وأبى هريرة

الفرع الثالث : القائلون بأن التسمية آية من الفاتحة وأن الفاتحة يجب قراءتها فى الصلاة لاشك أنهم يوجبون قراءة التسمية أما الذين لا يقولون به فقد اختلفوا : فقال أبو حنيفة وأتباعه والحسن بن صالح بن جنى وسفيان الثورى وابن أبى ليلى : يقرأ التسمية سرا ، وقال مالك : لا ينبغى أن يقرأها فى المكتوبة لاسرا ولا جهرا ، وأما فى النافلة فان شاء قرأها وان شاء ترك

الفرع الرابع : مذهب الشافعى يقتضى وجوب قراءتها فى كل الركعات ، أما أبو حنيفة فعنه روايتان روى يعلى عن أبى يوسف عن أبى حنيفة انه يقرأها فى كل ركعة قبل الفاتحة ، وروى أبو يوسف ومحمد والحسن بن زياد ثلاثتهم جميعا عن أبى حنيفة ، انه قال : اذا قرأها فى أول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه أن يقرأها فى تلك الصلاة حتى يفرغ منها ، قال : وان قرأها مع كل سورة فحسن

الفرع الخامس . ظاهر قول أبى حنيفة أنه لما قرأ التسمية فى أول الفاتحة فانه لا يعيدها فى أوائل سائر السور ، وعند الشافعى أن الأفضل اعادتها فى أول كل سورة ، لقوله عليه السلام كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر

الفرع السادس : اختلفوا فى أنه هل يجوز للحائض والجنب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم ؟ والصحيح عندنا أنه لا يجوز

الفرع السابع : أجمع العلماء على أن تسمية الله على الوضوء مندوبة ، وعامة العلماء على

أنها غير واجبة لقوله صلى الله عليه وسلم: توضأ كما أمرك الله به ، والتسمية غير مذكورة فى آية الوضوء ، وقال أهل الظاهر : انها واجبة فلو تركها عمدا أوسهوا لم تصح صلاته ، وقال اسحق ان تركها عامدا لم يجز ، وان تركها ساهيا جاز

الفرع الثامن : متروك التسمية عند التذكية هل يحل أكله أم لا ؟ المسئلة فى غاية الشهرة قال الله تعالى (فاذكروا اسم الله عليها صواف) وقال تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليـــه)

الفرع التاسع : أجمع العلماء على أنه يستحب أن لا يشرع فى عمل من الأعمال الا ويقول « بسم الله » فاذا نام قال « بسم الله » وإذا قام من مقامه قال « بسم الله » واذا قصد العبادة قال « بسم الله » واذا دخل الدار قال « بسم الله » أو خرج منها قال « بسم الله » واذا أكل أو شرب أو أخذ أو أعطى قال « بسم الله » و يستحب للقابلة اذا أخذت الولد من الأم أن تقول « بسم الله » وهذا أول أحواله من الدنيا واذا مات وأدخل القبر قيل « بسم الله » وهذا آخر أحواله من الدنيا واذا قام من القبر قال أيضا « بسم الله » واذا حضر الموقف قال « بسم الله » فتتباعد عنه النار ببركة قوله « بسم الله »

ترجمة القرآن

المسئلة الحادية عشرة : قال الشافعى : ترجمة القرآن لا تكفى فى صحة الصلاة لا فى حق من يحسن القراءة ولا فى حق من لا يحسنها ، وقال أبو حنيفة : انها كافية فى حق القادر والعاجز وقال أبو يوسف ومحمد : انها كافية فى حق العاجز وغير كافية فى حق القادر ، واعلم أن مذهب أبى حنيفة فى هذه المسئلة بعيد جدا ، ولهذا السبب فان الفقيه أبا الليث السمرقندى والقاضى أبا زيد الدبوسى صرحا بتركه

لنا حجج ووجوه : الحجة الأولى : أنه صلى الله عليه وسلم إنما صلى بالقرآن المنزل من عند الله تعالى باللفظ العربى ، وواظب عليه طول عمره ، فوجب أن يجب علينا مثله ، لقوله تعالى (فاتبعوه) والعجب أنه احتج بأنه عليه السلام مسح على ناصيته مرة على كونه شرطا فى صحة الوضوء ولم يلتفت الى مواظبته طول عمره على قراءة القرآن باللسان العربى

الحجة الثانية : أن الخلفاء الراشدين صلوا بالقرآن العربى ، فوجب أن يجب علينا ذلك ، لقوله عليه السلام : اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر ، ولقوله عليه السلام : عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى ، عضوا عليها بالنواجذ

الحجة الثالثة : أن الرسول وجميع الصحابة ما قرؤا فى الصلاة الا هذا القرآن العربى ،

فوجب أن يجب علينا ذلك ، لقوله عليه السلام : ستفترق أمتى على نيف وسبعين فرقة كلهم فى النار الا فرقة واحدة ، قيل : ومن هم يارسول الله ؟ قال ما أنا عليه وأصحابى ، وجه الدليل أنه عليه السلام هو وجميع أصحابه كانوا متفقين على القراءة فى الصلاة بهذا القرآن العربى ، فوجب أن يكون القارىء بالفارسية من أهل النار

الحجة الرابعة . أن أهل ديار الاسلام مطبقون بالكلية على قراءة القرآن فى الصلاة كما أنزل الله تعالى ، فمن عدل عن هذا الطريق دخل تحت قوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين)

الحجة الخامسة : أن الرجل أمر بقراءة القرآن فى الصلاة ، ومن قرأ بالفارسية لم يقرأ القرآن ، فوجب أن لا يخرج عن العهدة ، إنما قولنا إنه أمر بقراءة القرآن لقوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) ولقوله عليه السلام للاعرابى : ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن ، وإنما قلنا إن الكلام المرتب بالفارسية ليس بقرآن لوجوه : الأول : قوله تعالى (وانه لتنزيل رب العالمين) الى قوله (بلسان عربى مبين) ، الثانى : قوله تعالى (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) ، الثالث : قوله تعالى (ولو جعلناه قرآنا أعجميا) وكلمة لو تفيد انتفاء الشىء لانتفاء غيره وهذا يدل على أنه تعالى ما جعله قرآنا أعجميا ، فيلزم أن يقال : ان كل ما كان أعجميا فهو ليس بقرآن . الرابع : قوله تعالى (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) فهذا الكلام المنظوم بالفارسية : إما أن يقال إنه عين الكلام العربى ، أو مثله ، أو لا عينه ولا مثله ، والأول معلوم البطلان بالضرورة ، والثانى باطل ، اذ لو كان هذا النظم الفارسى مثلا لذلك الكلام العربى لكان الآتى به آتيا بمثل القرآن ، وذلك يوجب تكذيب الله سبحانه فى قوله (لايأتون بمثله) ولما ثبت أن هذا الكلام المنظوم بالفارسية ليس عين القرآن ولا مثله ثبت أن قارئه لم يكن قارئا للقرآن ، وهو المطلوب ، فثبت أن المكلف أمر بقراءة القرآن ولم يأت به ، فوجب أن يبقى فى العهدة .

الحجة السادسة : ما رواه ابن المنذر عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب ، فنقول : هذه الكلمات المنظومة بالفارسية إما أن يقول أبو حنيفة إنها قرآن أو يقول إنها ليست بقرآن ، والأول جهل عظيم وخروج عن الاجماع ، وبيانه من وجوه . الأول : أن أحدا من العقلاء لا يجوز فى عقله ودينه أن يقول إن قول القائل دوستان در بهشت قرآن . الثانى : يلزم أن يكون القادر على ترجمة القرآن

آتيا بقرآن مثل الأول وذلك باطل

الحجة السابعة : روى عبد الله بن أبى أوفى أن رجلا قال : يا رسول الله ، إنى لا أستطيع أن أحفظ القرآن كما يحسن فى الصلاة،فقال صلى الله عليه وسلم قل سبحان الله والحمد لله الى آخر هذا الذكر ، وجه الدليل أن الرجل لما سأله عما يجزئه فى الصلاة عند العجز عن قراءة القران العربى أمره الرسول عليه السلام بالتسبيح ، وذلك يبطل قول من يقول إنه يكفيه أن يقول دومستان در بهشت

الحجة الثامنة : يقال ان أول الانجيل هو قوله بسم الاها رحمانا ومرحيانا وهذا هو عين ترجمة بسم الله الرحمن الرحيم ، فلو كانت ترجمة القرآن نفس القرآن لقالت النصارى ان هذا القرآن انما أخذته من عين الانجيل ، ولما لم يقل أحد هذا علمنا أن ترجمة القرآن لا تكون قرآنا

الحجة التاسعة : أنا اذا ترجمنا قوله تعالى (فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاما فليأتكم برزق منه) كان ترجمته بفرستيد يكى ازشما بانقره بشهر بس بنكرد كه كدام طعام بهترست پاره ازان بياورد، ومعلوم أن هذا الكلام من جنس كلام الناس لفظا ومعنى فوجب أن لا تجوز الصلاة به ، لقوله عليه الصلاة والسلام : إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شىء من كلام الناس، وإذا لم تنعقد الصلاة بترجمة هذه الآية فكذا بترجمة سائر الآيات ، لأنه لا قائل بالفرق ، وأيضا فهذه الحجة جارية فى ترجمة قوله تعالى (هما زمشاء بنميم) الى قوله (عتل بعد ذلك زنيم) فان ترجمتها تكون شتما من جنس كلام الناس فى اللفظ والمعنى ، وكذلك قوله تعالى (ادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها) فان ترجمة هذه الآية تكون من جنس كلام الناس لفظا ومعنى ، وهذا بخلاف ما اذا قرأنا عين هذه الآيات بهذه الألفاظ لأنها بحسب تركيبها المعجز ونظمها البديع تمتاز عن كلام الناس والعجب من الخصوم أنهم قالوا إنه لو ذكر فى آخر التشهد دعاء يكون من جنس كلام الناس فسدت صلاته ثم قالوا : تصح الصلاة بترجمة هذه الآيات مع أن ترجمتها عين كلام الناس لفظا ومعنى

الحجة العاشرة : قوله عليه الصلاة والسلام : أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف ، ولو كانت ترجمة القرآن بحسب كل لغة قرآنا لكان قد أنزل القرآن على أكثر من سبعة أحرف ، لأن على مذهبهم قد حصل بحسب كل لغة قرآن على حدة ، وحينئذ لا يصح حصر حروف القرآن فى السبعة

الحجة الحادية عشرة : أن عند أبى حنيفة تصح الصلاة بجميع الآيات ، ولا شك أنه قد حصل فى التوراة آيات كثيرة مطابقة لما فى القرآن من الثناء على الله ومن تعظيم أمر

الآخرة وتقبيح الدنيا ، فعلى قول الخصم تكون الصلاة صحيحة بقراءة الانجيل والتوراة ، وبقراءة زيد وانسان ، ولو أنه دخل الدنيا وعاش مائة سنة ولم يقرأ حرفا من القرآن بل كان مواظبا على قراءة زيد وانسان فانه يلقى الله تعالى مطيعا ومعلوم بالضرورة أن هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين

الحجة الثانية عشرة : أنه لا ترجمة للفاتحة الا أن نقول الثناء لله رب العالمين ورحمان المحتاجين والقادر على يوم الدين أنت المعبود وأنت المستعان اهدنا الى طريق أهل العرفان لا الى طريق أهل الخذلان ، واذا ثبت أن ترجمة الفاتحة ليست الا هذا القدر أو ما يقرب منه فمعلوم أنه لا خطبة الا وقد حصل فيها هذا القدر فوجب أن يقال الصلاة صحيحة بقراءة جميع الخطب ، ولما كان باطلا علمنا فساد هذا القول

الحجة الثالثة عشرة : لو كان هذا جائزا لكان قد أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لسلمان الفارسي فى أن يقرأ القرآن بالفارسية ويصلى بها ، ولكان قد أذن لصهيب فى أن يقرأ بالرومية ، ولبلال فى أن يقرأ بالحبشية ، ولو كان هذا الأمر مشروعا لاشتهر جوازه فى الخلق فانه يعظم فى أسماع أرباب اللغات بهذا الطريق ، لأن ذلك يزيل عنهم اتعاب النفس فى تعلم اللغة العربية ، ويحصل لكل قوم فخر عظيم فى ان يحصل لهم قرآن بلغتهم الخاصة ، ومعلوم أن تجويزه يفضى الى اندراس القرآن بالكلية ، وذلك لا يقوله مسلم

الحجه الرابعة عشرة : لوجازت الصلاة بالقراءة بالفارسية لما جازت بالقراءة بالعربية ، وهذا جائز وذاك غير جائز ، بيان الملازمة أن الفارسى الذى لا يفهم من العربية شيئا لم يفهم من القرآن شيأ البتة ، أما إذا قرأ القرآن بالفارسية فهم المعنى وأحاط بالمقصود وعرف مافيه من الثناء على الله ومن الترغيب فى الآخرة والتنفير عن الدنيا ، ومعلوم أن المقصد الأقصى من إقامة الصلوات حصول هذه المعانى ، قال تعالى (وأقم الصلاة لذكرى) وقال تعالى (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) فثبت أن قراءة الترجمة تفيد هذه الفوائد العظيمة ، وقراءة القرآن باللفظ العربى تمنع من حصول هذه الفوائد ، فلوكانت القراءة بالفارسية قائمة مقام القراءة بالعربية فى الصحة ثم إن القراءة بالفارسية تفيد هذه الفوائد العظيمة والقراءة بالعربية مانعة منها لوجب أن تكون القراءة بالعربية محرمة ، وحيث لم يكن الأمر كذلك علمنا أن القراءة بالفارسية غير جائزة

الحجة الخامسة عشرة : المقتضى لبقاء الأمر بالصلاة قائم ، والفارق ظاهر ، أما المقتضى

فلأن التكليف كان ثابتا ، والأصل فى الثابت البقاء ، وأما الفارق فهو أن القرآن العربى كما أنه يطلب قراءته لمعناه كذلك تطلب قراءته لاجل لفظه ، وذلك من وجهين : (الأول) ان الاعجاز فى فصاحته ، وفصاحته فى لفظه (والثانى) أن توقيف صحة الصلاة على قراءة لفظه يوجب حفظ تلك الألفاظ ، وكثرة الحفظ من الخلق العظيم يوجب بقاءه على وجه الدهر مصونا عن التحريف ، وذلك يوجب تحقيق ما وعد الله تعالى بقوله (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) أما إذا قلنا إنه لايتوقف صحة الصلاة على قراءة هذا النظم العربى فانه يختل هذا المقصود ، فثبت أن المقتضى قائم والفارق ظاهر

واحتج المخالف على صحة مذهبه بأنه أمر بقراءة القرآن ، وقراءة الترجمة قراءة القرآن ، ويدل عليه وجوه : (الأول) روى أن عبد الله بن مسعود كان يعلم رجلا القرآن فقال (ان شجرة الزقوم طعام الاثيم) وكان الرجل عجميا فكان يقول : طعام اليتيم ، فقال : قل طعام الفاجر ، ثم قال عبد الله إنه ليس الخطأ فى القرآن أن يقرأ مكان العليم الحكيم بل أن يضع آية الرحمة مكان آية العذاب (الثانى) قوله تعالى (وانه لفى زبر الأولين) فأخبر أن القرآن فى زبر الأولين وقال تعالى (ان هذا لفى الصحف الأولى صحف ابراهيم وموسى) ثم أجمعنا على أنه ماكان القرآن فى زبر الأولين بهذا اللفظ لكن كان بالعبرانية والسريانية (الثالث) انه تعالى قال (وأوحى الى هذا القرآن لانذركم به) ثم ان العجم لايفهمون اللفظ العربى إلا إذا ذكر تلك المعانى لهم بلسانهم ، ثم انه تعالى سماه قرآنا ، فثبت أن هذا المنظوم بالفارسية قرآن

والجواب عن الأول أن نقول : إن أحوال هؤلاء عجيبة جدا ، فان ابن مسعود نقل عنه أنه كان يقول : أنا مؤمن إن شاء الله ، ولم ينقل عن أحد من الصحابة المبالغة فى نصرة هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود ، ثم ان الحنفية لا تلتفت إلى هذا ، بل نقول : إن القائل به شاك فى دينه ، والشاك لا يكون مؤمنا ، فان كان قول ابن مسعود حجة فلم لم يقبلوا قوله فى تلك المسئلة ؟ وان لم يكن حجة فلم عول عليه فى هذه المسئلة ؟ ولعمرى هذه المناقضات عجيبة ، وأيضا فقد نقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين وحذف الفاتحة عن القرآن ويجب علينا إحسان الظن به ، وان نقول : انه رجع عن هذه المذاهب ، وأما قوله تعالى (وانه لفى زبر الأولين) فالمعنى أن هذه القصص موجودة فى زبر الأولين ، وقوله تعالى (لانذركم) فالمعنى لانذركم معناه ، وهذا القدر القليل من المجاز يجوز تحمله لأجل الدلائل القاهرة القاطعة التى ذكرناها

المسئلة الثانية عشرة : قال الشافعى فى القول الجديد تجب القراءة على المقتدى ، سواء أسر الامام بالقراءة أو جهر بها ، وقال فى القديم : تجب القراءة إذا أسر الامام ، ، ولا تجب اذا جهر وهو قول مالك وابن المبارك وقال أبو حنيفة تكره القراءة خلف الامام بكل حال ، لنا وجوه :

الحجة الأولى : قوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) وهذا الأمر يتناول المنفرد والمأموم

الحجة الثانية : أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى الصلاة فيجب علينا ذلك لقوله تعالى (فاتبعوه) الا أن يقال : ان كونه مأموما يمنع منه إلا أنه معارضة

الحجة الثالثة : أنا بينا أن قوله تعالى (وأقيموا الصلاة) أمر بمجموع الأفعال التى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعلها ، ومن جملة تلك الأفعال قراءة الفاتحة ، فكان قوله (أقيموا الصلاة) يدخل فيه الأمر بقراءة الفاتحة

الحجة الرابعة : قوله عليه السلام « لاصلاة الا بفاتحة الكتاب » وقد ثبت تقرير وجه الدليل

فان قالوا : هذا الخبر مخصوص بحال الانفراد لأنه روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فلم يصل ، إلا أن يكون وراء الامام : قلنا : هذا الحديث طعنوا فيه

الحجة الخامسة : قوله عليه الصلاة والسلام للاعرابى الذى علمه أعمال الصلاة « ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن » وهذا يتناول المنفرد والماموم

الحجة السادسه : روى أبو عيسى الترمذى فى جامعه باسناده عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال : قرأ النبي عليه الصلاة والسلام فى الصبح فثقلت عليه القراءة ، فلما انصرف قال : مالى أراكم تقرؤن خلف امامكم ، قلنا : أى والله ، قال : لا تفعلوا إلا بأم القرآن ، فانه لاصلاة لمن لم يقرأ بها ، قال أبو عيسى الترمذى : هذا حديث حسن

الحجة السابعة : روى مالك فى الموطأ عن العلاء بن عبد الرحمن أنه سمع أبا السائب مولى هشام يقول : سمعت أبا هريرة يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن فهى خداج غير تام ، قال : فقلت ياآبا هريرة ، إنى أكون أحيانا خلف الامام ، قال : اقرأ بها يافارسى فى نفسك ، والاستدلال بهذا الخبر من وجهين : (الأول)

ان صلاة المقتدى بدون القراءة مبرأة عن الخداج عند الخصم ، وهو على خلاف النص (الثانى) أن السائل أورد الصلاة خلف الامام على أبى هريرة بوجوب القراءة عليه فى هذه الحالة ، وذلك يؤيد المطلوب

الحجة الثامنة : روى أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : إن الله تعالى يقول : قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين ، بين أن التنصيف انما يحصل بسبب القراءة ، فوجب أن تكون قراءة الفاتحة من لوازم الصلاة ، وهذا التنصيف قائم فى صلاة المنفرد وفى صلاة المقتدى

الحجة التاسعة : روى الدارقطنى باسناده عن عبادة بن الصامت قال : صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات التى يجهر فيها بالقراءة ، فلما انصرف أقبل علينا بوجهه الكريم فقال : هل تقرؤن اذا جهرت بالقراءة ؟ فقال بعضنا انا لنصنع ذلك ، فقال : وأنا أقول مالى أنازع القرآن ، لاتقرؤا شيئا من القرآن اذا جهرت بقراءتى الا أم القرآن فانه لاصلاة لمن لم يقرأ بها

الحجة العاشرة : أن الأحاديث الكثيرة دالة على أن قراءة القرآن توجب الثواب العظيم وهى متناولة للمنفرد والمقتدى ، فوجب أن تكون قراءتها فى الصلاة خلف الامام موجبة للثواب العظيم ، وكل من قال بذلك قال بوجوب قراءتها

الحجة الحادية عشرة : وافق أبو حنيفة رضى الله عنه على أن القراءة خلف الامام لا تبطل الصلاة ، وأما عدم قراءتها فهو عندنا يبطل الصلاة ، فثبت ان القراءة أحوط ، فكانت واجبة لقوله عليه الصلاة والسلام « دع ما يريبك الى مالا يريبك »

الحجة الثانية عشرة : إذا بقى المقتدى ساكتا عن القراءة مع أنه لا يسمع قراءة الامام بقى معطلا ، فوجب أن يكون حال القارىء أفضل منه ، لقوله عليه الصلاة والسلام « أفضل الأعمال قراءة القرآن » واذا ثبت أن القراءة أفضل من السكوت فى هذه الحالة ثبت القول بالوجوب ، لانه لا قائل بالفرق

الحجة الثالثة عشرة : لو كان الاقتداء مانعا من القراءة لكان الاقتداء حراما ، لأن قراءة القرآن عبادة عظيمة ، والمانع من العبادة الشريفة محرم ، فيلزمه أن يكون الاقتداء حراما ، وحيث لم يكن كذلك علمنا أن الاقتداء لا يمنع من القراءة

واحتج أبو حنيفة بالقرآن والخبر ، أما القرآن فقوله تعالى (واذا قرىء القرآن فاستمعوا له

وأنصتوا) واعلم أنا بينا فى تفسير هذه الآية أنها لا تدل على قولهم ، و بالغنا ، فليطالع ذلك الموضع من هذا التفسير ، وأما الأخبار فقد ذكروا أخبارا كثيرة والشيخ أحمد البيهقى بين ضعفها ، ثم نقول :هب أنها صحيحة ،ولكن الاخبار لما تعارضت وكثرت فلابد من الترجيح، وهو معنا من وجوه : (الأول) : أن قولنا يوجب الاشتغال بقراءة القرآن ، وهو من أعظم الطاعات ، وقولهم يوجب العطلة والسكوت عن ذكر الله ولا شك أن قولنا أولى (الثانى) أن قولنا أحوط (الثالث) : أن قولنا يوجب شغل جميع أجزاء الصلاة بالطاعات والاذكار الجميلة ، وقولهم يوجب تعطيل الوقت عن الطاعة والذكر

المسئلة الثالثة عشرة : قال الشافعى رضى الله عنه : قراءة الفاتحة واجبة فى كل ركعة ، فان تركها فى ركعة بطلت صلاته ، قال الشيخ أبو حامد الاسفراينى : وهذا القول مجمع عليه بين الصحابة ، قال به أبو بكر ، وعمر ،وعلى ، وابن مسعود

واعلم أن المذاهب فى هذه المسئلة ستة : (أحدها). قول الاصم وابن علية ، وهو أن القراءة غير واجبة أصلا (والثانى) : قول الحسن البصرى والحسن بن صالح بن جنى أن القراءة إنما تجب فى ركعة واحدة ، لقوله عليه الصلاة والسلام « لا صلاة الا بفاتحة الكتاب » والاستثناء من النفى إثبات ، فاذا حصلت قراءة الفاتحة فى الصلاة مرة واحدة وجب القول بصحة الصلاة بحكم الاستثناء (والثالث) : قول أبى حنيفة ، وهو أن القراءة فى الركعتين الاولتين واجبة ، وهو فى الأخيرتين بالخيار ، إن شاء قرأ وان شاء سبح ، وان شاء سكت ، وذكر فى كتاب الاستحباب أن القراءة واجبة فى الركعتين من غير تعيين (والرابع) : نقل ابن الصباغ فى كتاب الشامل عن سفيان أنه قال . تجب القراءة فى الركعتين الأولين وتكره فى الأخريين (والخامس) : وهو قول مالك ان القراءة واجبة فى أكثر الركعات ، ولاتجب فى جميعها ، فان كانت الصلاة أربع ركعات كفت القراءة فى ثلاث ركعات ، وان كانت مغربا كفت فى ركعتين ، وان كانت صبحا وجبت القراءة فيهما معا (والسادس) : وهو قول الشافعى وهو أن القراءة واجبة فى كل الركعات

ويدل على صحته وجوه . الحجة الاولى : أنه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ فى كل الركعات فيجب علينا مثله ، لقوله تعالى (واتبعوه) . الحجة الثانية : أن الأعرابى الذى علمه عليه الصلاة والسلام الصلاة أمره أن يقرأ بام القرآن ، ثم قال : وكذلك فافعل فى كل ركعة ، والأمر للوجوب ، فان قالوا قوله « فافعل فى كل ركعة » راجع الى الأفعال لا الى الأقوال ، قلنا

القول فعل اللسان فهو داخل فى الأفعال . الحجة الثالثة : نقل الشيخ أبو نصر بن الصباغ فى كتاب الشامل عن أبى سعيد الخدرى أنه قال : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نقرأ فاتحة الكتاب فى كل ركعة فريضة كانت أو نافلة . الحجة الرابعة : القراءة فى الركعات أحوط فوجب القول بوجوبها . الحجة الخامسة : أمر بالصلاة والأصل فى الثابت البقاء ، حكمنا بالخروج عن العهدة عند القراءة فى كل الركعات لأجل ان هذه الصلاة أكمل ، فعند عدم القراءة فى الكل وجب أن يبقى فى العهدة

واحتج المخالف بما روى عن عائشة أنها قالت : فرضت الصلاة فى الأصل ركعتين فأقرت فى السفر وزيدت فى الحضر ، واذا ثبت هذا فنقول : الركعتان الأوليان أصل والاخريان تبع ، ومدار الأمر فى التبع على التخفيف ، ولهذا المعنى فانه لا يقرأ السورة الزائدة فيهما ، ولا يجهر بالقراءة فيهما . والجواب أن دلائلنا أكثر وأقوى ، ومذهبنا أحوط ، فكان أرجح

فروع على اشتراط الفاتحة فى الصلاة

المسئلة الرابعة عشرة : اذا ثبت ان قراءة الفاتحة شرط من شرائط الصلاة فله فروع (الفرع الأول) : قد بينا أنه لو ترك قراءة الفاتحة أو ترك حرفا من حروفها عمدا بطلت صلاته ، أما لو تركها سهوا قال الشافعى فى القديم لا تفسد صلاته ، واحتج بما روى أبو سلمة بن عبد الرحمن قال : صلى بنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه المغرب فترك القراءة فلما انقضت الصلاة قيل له: تركت القراءة ، قال : كيف كان الركوع والسجود ؟ قالوا : حسنا ، قال : فلا بأس، قال الشافعى : فلما وقعت هذه الواقعة بمحضر من الصحابة كان ذلك إجماعا ، ورجع الشافعى عنه فى الجديد ، وقال : تفسد صلاته ؛ لأن الدلائل المذكورة عامة فى العمد والسهو ، ثم أجاب عن قصة عمر من وجهين . الأول : أن الشعبى روى أن عمر رضى الله عنه أعاد الصلاة . والثانى : أنه لعله ترك الجهر بالقراءة لا نفس القراءة ، قال الشافعى هذا هو الظن بعمر .

الفرع الثانى : تجب الرعاية فى ترتيب القراءة ، فلو قرأ النصف الأخير ثم النصف الأول يحسب له الأول دون الأخير

الفرع الثالث : الرجل الذى لا يحسن تمام الفاتحة إما أن يحفظ بعضها ، وإما أن لا يحفظ شيئا منها ، أما الأول فانه يقرأ تلك الآية ويقرأ معها ست آيات على الوجه الأقرب وأما الثانى — وهو أن لا يحفظ شيئا من الفاتحة — فههنا إن حفظ شيئا من القرآن لزمه قراءة ذلك المحفوظ ، لقوله تعالى (فاقرؤا ما تيسر من القرآن) وإن لم يحفظ شيئا من

القرآن فههنا يلزمه أن يأتى بالذكر ، وهو التكبير والتحميد ، وقال أبو حنيفة لا يلزمه شىء ، حجة الشافعى ما روى رفاعة بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إذا قام أحدكم الى الصلاة فليتوضأ كما أمره الله ، ثم يكبر ، فان كان معه شىء من القرآن فليقرأ ، وان لم يكن معه شى من القرآن فليحمد الله وليكبر ، بقى ههنا قسم واحد ، وهو أن لا يحفظ الفاتحة ولا يحفظ شيئا من القرآن ولا يحفظ أيضا شيئا من الأذكار العربية ، وعندى أنه يؤمر بذكر الله تعالى بأى لسان قدر عليه تمسكا بقوله عليه الصلاة والسلام « اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم »

المسئلة الخامسة عشرة : نقل فى الكتب القديمة أن ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة من القرآن ، وكان ينكر كون المعوذتين من القرآن ، واعلم أن هذا فى غاية الصعوبة ، لأنا إن قلنا إن النقل المتواتر كان حاصلا فى عصر الصحابة بكون سورة الفاتحة من القرآن فحينئذ كان ابن مسعود عالما بذلك فانكاره يوجب الكفر أو نقصان العقل ، وان قلنا ان النقل المتواتر فى هذا المعنى ما كان حاصلا فى ذلك الزمان فهذا يقتضى أن يقال ان نقل القرآن ليس بمتواتر فى الأصل وذلك يخرج القرآن عن كونه حجة يقينية ، والأغلب على الظن أن نقل هذا المذهب عن ابن مسعود نقل كاذب باطل ، وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة ، وههنا آخر الكلام فى المسائل الفقهية المفرعة على سورة الفاتحة والله الهادى للصواب

الباب الخامس

فى تفسير سورة الفاتحة وفيه فصول

الفصل الأول

تفسير «الحمد لله»

فى تفسير قوله تعالى (الحمد لله) وفيه وجوه : (الأول) ههنا ألفاظ ثلاثة : الحمد ، والمدح والشكر ، فنقول : الفرق بين الحمد والمدح من وجوه : (الأول) أن المدح قد يحصل للحى ولغير الحى ، ألا ترى أن من رأى لؤلؤة فى غاية الحسن أو ياقوتة فى غاية الحسن فانه قد يمدحها ، ويستحيل أن يحمدها ، فثبت أن المدح أعم من الحمد (الوجه الثانى) فى الفرق : أن المدح قد يكون قبل الاحسان وقد يكون بعده ، أما الحمد فانه لا يكون الا بعد الاحسان (الوجه الثالث) فى الفرق : أن المدح قد يكون منهيا عنه ، قال عليه الصلاة والسلام « احثوا التراب فى وجوه المداحين » أما الحمد فانه مأمور به مطلقا ، قال صلى الله عليه وسلم « من لم

يحمدالناس لم يحمد الله» (الوجه الرابع) : أن المدح عبارة عن القول الدال على كونه مختصا بنوع من أنواع الفضائل ، وأما الحمد فهو القول الدال على كونه مختصا بفضيلة معينة ، وهى فضيلة الانعام والاحسان فثبت بما ذكرنا أن المدح أعم من الحمد

وأما الفرق بين الحمد وبين الشكر فهو أن الحمد يعم ماإذا وصل ذلك الانعام اليك أو إلى غيرك ، وأما الشكر فهو مختص بالانعام الواصل اليك

إذا عرفت هذا فنقول : قد ذكرنا أن المدح حاصل للحى ولغير الحى ، وللفاعل المختار ولغيره فلو قال المدح لله لم يدل ذلك على كونه تعالى فاعلا مختارا ، أما لما قال الحمد لله فهو يدل على كونه مختارا ، فقوله (الحمد لله) يدل على كون هذا القائل مقرا بأن اله العالم ليس موجبا بالذات كما تقول الفلاسفة بل هو فاعل مختار وأيضا فقوله الحمد لله أولى من قوله الشكر لله لأن قوله الحمد لله ثناء على الله بسبب كل إنعام صدر منه ووصل الى غيره وأما الشكر لله فهو ثناء بسبب انعام وصل الى ذلك القائل ، ولا شك أن الأول أفضل لأن التقدير كأن العبد يقول . سواء أعطيتنى أو لم تعطنى فانعامك واصل إلى كل العالمين ، وأنت مستحق للحمد العظيم وقيل الحمد على مادفع الله من البلاء والشكر على ماأعطى من النعماء

فان قيل : النعمة فى الاعطاء أكثر من النعمة فى دفع البلاء فلماذا ترك الأكثر وذكر الأقل قلنا فيه وجوه : (الأول) كأنه يقول أنا شاكر لأدنى النعمتين فكيف لأعلاهما (الثانى) : المنع غير متناه ، والاعطاء متناه ، فكان الابتداء بشكر دفع البلاء الذى لانهاية له أولى (الثالث) : أن دفع الضرر أهم من جلب النفع ، فلهذا قدمه

الحمد لله أبلغ من أحمد الله

الفائدة الثانية : أنه تعالى لم يقل أحمد الله ولكن قال (الحمد لله) وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه : (أحدها) : أنه لو قال أحمد الله أفاد ذلك كون ذلك القائل قادرا على حمده أما لما قال (الحمد لله) فقد أفاد ذلك أنه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين ، فهؤلاء سواء حمدوا أولم يحمدوا وسواء شكروا أولم يشكروا فهو تعالى محمود من الأزل الى الأبد بحمده القديم وكلامه القديم (وثانيها) : أن قولنا الحمد لله، معناه أن الحمد والثناء حق لله وملكه ، فانه تعالى هو المستحق للحمد بسبب كثرة أياديه وأنواع آلائه على العباد ، فقولنا الحمد لله معناه أن الحمد لله حق يستحقه لذاته ولو قال أحمد الله لم يدل ذلك على كونه مستحقا للحمد لذاته ومعلوم أن اللفظ الدال على كونه مستحقا للحمد أولى من اللفظ الدال على أن شخصا واحد حمده (وثالثها) : أنه لو قال أحمد الله لكان قد حمد لكن لاحمدا يليق به ، وأما إذا قال الحمد

لله فكأنه قال من أنا حتى أحمده ؟ لكنه محمود بجميع حمد الحامدين ، مثاله ما لو سئلت : هل لفلان عليك نعمة ؟ فان قلت : نعم فقد حمدته ولكن حمدا ضعيفا ، ولو قلت فى الجواب : بل نعمه على كل الخلائق ، فقد حمدته بأكمل المحامد (ورابعها) : أن الحمد عبارة عن صفة القلب وهى اعتقاد كون ذلك المحمود متفضلا منعما مستحقا للتعظيم والاجلال ، فاذا تلفظ الانسان بقوله أحمد الله مع أنه كان قلبه غافلا عن معنى التعظيم اللائق بجلال الله كان كاذبا ، لأنه أخبر عن نفسه بكونه حامدا مع أنه ليس كذلك ، أما إذا قال الحمد لله سواء كان غافلا أو مستحضرا لمعنى التعظيم فانه يكون صادقا لأن معناه أن الحمد حق لله وملكه ، وهذا المعنى حاصل سواء كان العبد مشتغلا بمعنى التعظيم والاجلال أولم يكن ، فثبت أن قوله الحمد لله أولى من قوله أحمد الله ، ونظيره قولنا لا اله الا الله فانه لا يدخله التكذيب ، بخلاف قولنا أشهد أن لا اله الا الله لأنه قد يكون كاذبا فى قوله أشهد ، ولهذا قال تعالى فى تكذيب المنافقين (والله يشهد ان المنافقين لكاذبون) ولهذا السر أمر فى الأذان بقوله أشهد ثم وقع الختم على قوله لا اله الا الله

معنى اللام في (الحمد لله)

الفائدة الثالثة : اللام فى قوله الحمد لله يحتمل وجوها كثيرة (أحدها) : الاختصاص اللائق كقولك الجل للفرس (وثانيها) : الملك كقولك الدار لزيد (وثالثها) : القدرة والاستيلاء كقولك البلد للسلطان ، واللام فى قولك الحمد لله يحتمل هذه الوجوه الثلاثة فان حملته على الاختصاص اللائق فمن المعلوم أنه لا يليق الحمد الا به لغاية جلاله وكثرة فضله واحسانه ، وان حملته على الملك فمعلوم أنه تعالى مالك للكل فوجب أن يملك منهم كونهم مشتغلين بحمده ، وان حملته على الاستيلاء والقدرة فالحق سبحانه وتعالى كذلك لأنه واجب لذاته وما سواه ممكن لذاته والواجب لذاته مستول على الممكن لذاته ، فالحمد لله بمعنى أن الحمد لا يليق إلا به وبمعنى أن الحمد ملكه وملكه ، وبمعنى أنه هو المستولى على الكل والمستعلى على الكل

الفائدة الرابعة : قوله الحمد لله ثمانية أحرف ، وأبواب الجنة ثمانية ، فمن قال هذه الثمانية عن صفاء قلبه استحق ثمانية أبواب الجنة

الفائدة الخامسة : الحمد لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف ، وفيه قولان (الأول) انه إن كان مسبوقا بمعهود سابق انصرف اليه ، والا يحمل على الاستغراق ، صونا للكلام عن الاجمال (والقول الثانى) : أنه لا يفيد العموم الا انه يفيد الماهية والحقيقة فقط ، اذا عرفت هذه فنقول : قوله الحمد لله ان قلنا بالقول الأول أفاد أن كل ما كان حمدا وثناء فهو لله وحقه وملكه ، وحينئذ يلزم أن يقال : ان ماسوى الله فانه لا يستحق الحمد والثناء البتة ، وان قلنا

بالقول الثانى كان معناه أن ماهية الحمد حق لله تعالى وملك له ، وذلك ينفى كون فرد من أفراد هذه الماهية لغير الله ، فثبت على القولين أن قوله الحمد لله ينفى حصول الحمد لغير الله

فان قيل : أليس أن المنعم يستحق الحمد من المنعم عليه ، والأستاذ يستحق الحمد من التلميذ والسلطان العادل يستحق الحمد من الرعية ، وقال عليه السلام من لم يحمد الناس لم يحمد الله ؟

قلنا : ان كل من أنعم على غيره بانعام فالمنعم فى الحقيقة هو الله تعالى ، لأنه لولا أنه تعالى خلق تلك الداعية فى قلب ذلك المنعم والا لم يقدم على ذلك الانعام ، ولولا أنه تعالى خلق تلك النعمة وسلط ذلك المنعم عليها ومكن المنعم عليه من الانتفاع لما حصل الانتفاع بتلك النعمة ، فثبت أن المنعم فى الحقيقة هو الله تعالى

الفائدة السادسة : أن قوله الحمد لله كما دل على ، أنه لامحمود الا الله فكذلك العقل دل عليه ، وبيانه من وجوه : (الأول) : أنه تعالى لو لم يخلق داعية الانعام فى قلب المنعم لم ينعم فيكون المنعم فى الحقيقة هو الله الذى خلق تلك الداعية (وثانيها) : أن كل من أنعم على الغير فانه يطلب بذلك الانعام عوضا إما ثوابا أو ثناء أو تحصيل حق أو تخليصا للنفس من خلق البخل ، وطالب العوض لا يكون منعما ، فلا يكون مستحقا للحمد فى الحقيقة ، أما الله سبحانه وتعالى فانه كامل لذاته ، والكامل لذاته لا يطلب الكمال ، لأن تحصيل الحاصل محال ، فكانت عطاياه جودا محضا واحسانا محضا ، فلاجرم كان مستحقا للحمد ، فثبت أنه لا يستحق الحمد الا الله تعالى (وثالثها) : أن كل نعمة فهى من الموجودات الممكنة الوجود ، وكل ممكن الوجود فانه وجد بايجاد الحق إما ابتداء وإما بواسطة ، ينتج أن كل نعمة فهى من الله تعالى ويؤكد ذلك بقوله تعالى (وما بكم من نعمة فمن الله) والحمد لا معنى له الا الثناء على الانعام فلما كان لا إنعام الا من الله تعالى ، وجب القطع بأن أحدا لا يستحق الحمد الا الله تعالى (ورابعها) : النعمة لاتكون كاملة الاعند اجتماع أمور ثلاثة : أحدها أن تكون منفعة ، والانتفاع بالشيء مشروط بكونه حيا مدركا ، وكونه حيا مدركا لا يحصل الا بايجاد الله تعالى وثانيها : أن المنفعة لاتكون نعمة كاملة الا إذا كانت خالية عن شوائب الضرر والغم ، وإخلاء المنافع عن شوائب الضرر لايحصل إلا من الله تعالى ، (وثالثها) : أن المنفعة لاتكون نعمة كاملة إلا إذا كانت آمنة من خوف الانقطاع ، وهذا الأمر لايحصل الا من الله تعالى ، إذا ثبت هذا فالنعمة الكاملة لاتحصل إلا من الله تعالى ، فوجب أن لا يستحق الحمد الكامل إلا الله تعالى ، فثبت بهذه البراهين صحة قوله تعالى الحمد لله

الفائدة السابعة : قد عرفت أن الحمد عبارة عن مدح الغير بسبب كونه منعما متفضلا ، وما لم يحصل شعور الانسان بوصول النعمة اليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر ، إذا عرفت هذا فنقول : وجب كون الانسان عاجزا عن حمد الله وشكره ويدل عليه وجوه : (الأول) أن نعم الله على الانسان كثيرة لا يقوى عقل الانسان على الوقوف عليها ، كما قال تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) واذا امتنع وقوف الانسان عليها امتنع اقتداره على الحمد والشكر والثناء اللائق بها ،

الثانى : أن الانسان إنما يمكنه القيام بحمد الله وشكره إذا أقدره الله تعالى على ذلك الحمد والشكر وإذا خلق فى قلبه داعية الى فعل ذلك الحمد ، والشكر ، وإذا زال عنه العوائق والحوائل ، فكل ذلك انعام من الله تعالى ، فعلى هذا لا يمكنه القيام بشكر الله تعالى الا بواسطة نعم عظيمة من الله تعالى عليه ، وتلك النعم أيضا توجب الشكر ، وعلى هذا التقدير : فالعبد لا يمكنه الاتيان بالشكر والحمد الا عند الاتيان به مرارا لا نهاية لها ، وذلك محال ، والموقوف على المحال محال ، فكان الانسان يمتنع منه الاتيان بحمد الله وبشكره على ما يليق به ، (الثالث) أن الحمد والشكر ليس معناه مجرد قول القائل بلسانه الحمد لله ؛ بل معناه علم المنعم عليه بكون المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال وكل ما خطر ببال الانسان من صفات الكمال والجلال فكمال الله وجلاله أعلى وأعظم من ذلك المتخيل والمتصور ، واذا كان كذلك امتنع كون الانسان آتيا بحمد الله وشكره وبالثناء عليه (الرابع) ان الاشتغال بالحمد والشكر معناه أن المنعم عليه يقابل الانعام الصادر من المنعم بشكر نفسه وبحمد نفسه وذلك بعيد لوجوه (أحدها) أن نعم الله كثيرة لا حد لها فمقابلتها بهذا الاعتقاد الواحد وبهذه اللفظة الواحدة فى غاية البعد ، (وثانيها) . أن من اعتقد أن حمده وشكره يساوى نعم الله تعالى فقد أشرك ، وهذا معنى قول الواسطى الشكر شرك ، (وثالثها) . أن الانسان محتاج الى انعام الله فى ذاته وفى صفاته وفى أحواله ، والله تعالى غنى عن شكر الشاكرين وحمد الحامدين ، فكيف يمكن مقابلة نعم الله بهذا الشكر وبهذا الحمد ، فثبت بهذه الوجوه أن العبد عاجز عن الاتيان بحمد الله وبشكره فلهذه الدقيقة لم يقل احمدوا الله ، بل قال الحمد لله لأنه لو قال احمدوا الله فقد كلفهم ما لا طاقة لهم به ، أما لما قال الحمد لله كان المعنى أن كمال الحمد حقه وملكه ، سواء قدر الخلق على الاتيان به أو لم يقدروا عليه ؛ ونقل أن داود عليه السلام قال يارب كيف أشكرك وشكرى لك لا يتم الا بانعامك علي وهو أن توفقنى لذلك الشكر ؟ فقال : ياداود لما علمت عجزك عن شكرى

فقد شكرتنى بحسب قدرتك وطاقتك

الفائدة الثامنة : عن النبي عليه الصلاة والسلام ، أنه قال اذا أنعم الله على عبده نعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله تعالى : انظروا الى عبدى أعطيته ما لاقدر له فأعطانى ما لا قيمة له ، وتفسيره أن الله اذا أنعم على العبد كان ذلك الانعام أحد الأشياء المعتادة مثل أنه كان جائعا فاطعمه، أو كان عطشانا فأرواه، أو كان عريانا فكساه ، أما إذا قال العبد الحمد لله كان معناه ان كل حمد أتى به أحد من الحامدين فهو لله ، وكل حمد لم يأت به أحد من الحامدين وأمكن فى حكم العقل دخوله فى الوجود فهو لله ، وذلك يدخل فيه جميع المحامد التى ذكرها ملائكة العرش والكرسى وساكنو اطباق السموات وجميع المحامد التى ذكرها جميع الأنبياء من آدم الى محمد صلوات الله عليهم وجميع المحامد التى ذكرها جميع الأولياء والعلماء وجميع الخلق وجميع المحامد التى سيذكرونها الى وقت قولهم (دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) ثم جميع هذه المحامد متناهية ، وأما المحامد التى لانهاية لها هى التى سيأتون بها أبد الآباد ودهر الداهرين : فكل هذه الاقسام التى لا نهاية لها داخلة تحت قول العبد (الحمد لله رب العالمين) فلهذا السبب قال تعالى : انظروا الى عبدى قد أعطيته نعمة واحدة لا قدر لها فاعطانى من الشكر مالا حد له ولا نهاية له

أقول : ههنا دقيقة أخرى ، وهى أن نعم الله تعالى على العبد فى الدنيا متناهية ، وقوله الحمد لله حمد غير متناه ، ومعلوم أن غير المتناهى اذا سقط منه المتناهى بقى الباقى غير متناه ، فكأنه تعالى يقول : عبدى ، إذا قلت الحمد لله فى مقابلة تلك النعمة فالذى بقى لك من تلك الكلمة طاعات غير متناهية ، فلا بد من مقابلتها بنعمة غير متناهية ، فلهذا السبب يستحق العبد الثواب الابدى والخير السرمدى ، فثبت أن قول العبد الحمد لله يوجب سعادات لا آخر لها وخيرات لانهاية لها

الفائدة التاسعة : لا شك أن الوجود خير من العدم ، والدليل عليه أن كل موجود حى فانه يكره عدم نفسه، ولولا أن الوجود خير من العدم والا لما كان كذلك ، إذا ثبت هذا فنقول وجود كل شيء ماسوى الله تعالى فانه حصل بإيجاد الله وجوده وفضله واحسانه ، وقد ثبت أن الوجود نعمة ، فثبت أنه لا موجود فى عالم الأرواح والاجسام والعلويات والسفليات إلا ولله عليه نعمة ورحمة واحسان ، والنعمة والرحمة والاحسان موجبة للحمد والشكر ، فاذا قال العبد الحمد لله فليس مراده الحمد لله على النعم الواصلة الى بل المراد الحمد لله على النعم الصادرة منه وقد بينا أن انعامه

واصل الى ما كل سواه ، فاذا قال العبد الحمد لله كان معناه الحمد لله على إنعامه على كل مخلوق خلقه وعلى كل محدث أحدثه من نور وظلمة وسكون وحركة وعرش وكرسى وجنى وانسى وذات وصفة وجسم وعرض إلى أبد الآباد ودهر الداهرين ، وأنا أشهد أنها بأسرها حقك وملكك وليس لا حد معك فيها شركة ومنازعة

الفائدة العاشرة : لقائل أن يقول: التسبيح مقدم على التحميد ، لأنه يقال سبحان الله والحمد لله فما السبب ههنا فى وقوع البداية بالتحميد ؟ والجواب أن التحميد يدل على التسبيح دلالة التضمن ، فان التسبيح يدل على كونه مبرأ فى ذاته وصفاته عن النقائص والآفات ، والتحميد يدل مع حصول تلك الصفة على كونه محسنا الى الخلق منعما عليهم رحيما بهم ، فالتسبيح اشارة الى كونه تعالى تاما والتحميد يدل على كونه تعالى فوق التمام، فلهذا السبب كان الابتداء بالتحميد أولى ، وهذا الوجه مستفاد من القوانين الحكمية ، وأما الوجه اللائق بالقوانين الاصولية فهو أن الله تعالى لا يكون محسنا بالعباد الا اذا كان عالما بجميع المعلومات ليعلم أصناف حاجات العباد ، والا اذا كان قادرا على كل المقدورات ليقدر على تحصيل ما يحتاجون اليه ، والا إذا كان غنيا عن كل الحاجات ، اذ لو لم يكن كذلك لكان اشتغاله بدفع الحاجة عن نفسه يمنعه عن دفع حاجة العبد فثبت أن كونه محسنا لا يتم إلا بعد كونه منزها عن النقائص والآفات ، فثبت أن الابتداء بقوله الحمد لله أولى من الابتداء بقوله سبحان الله

الفائدة الحادية عشرة : الحمد لله له تعلق بالماضى و تعلق بالمستقبل: أما تعلقه بالماضى فهو أنه يقع شكرا على النعم المتقدمة، وأما تعلقه بالمستقبل فهو أنه يوجب تجدد النعم فى الزمان المستقبل ، لقوله تعالى (لئن شكرتم لازيدنكم) والعقل أيضا يدل عليه ، وهو أن النعم السابقة توجب الاقدام على الخدمة ، والقيام بالطاعة ، ثم اذا اشتغل بالشكر انفتحت على العقل والقلب أبواب نعم الله تعالى ، وأبواب معرفته ومحبته ، وذلك من أعظم النعم ، فلهذا المعنى كان الحمد بسبب تعلقه بالماضى يغلق عنك أبواب النيران ، وبسبب تعلقه بالمستقبل يفتح لك أبواب الجنان ، فتأثيره فى الماضى سد أبواب الحجاب عن الله تعالى ، وتأثيره فى المستقبل فتح أبواب معرفة الله تعالى ، ولما كان لا نهاية لدرجات جلال الله فكذلك لا نهاية للعبد فى معارج معرفة الله ، ولا مفتاح لها الا قولنا الحمد لله ، فلهذا السبب سميت سورة الحمد بسورة الفاتحة

الفائدة الثانية عشرة : الحمد لله كلمة شريفة جليلة لكن لابد من ذكرها فى موضعها والا لم يحصل المقصود منها، قيل للسرى السقطى : كيف يجب الاتيان بالطاعة ؟ قال : أنا منذ ثلاثين سنة أستغفر الله عن قولى مرة واحدة الحمد لله ، فقيل كيف ذلك ؟ قال : وقع الحريق فى بغداد واحترقت الدكاكين والدور فاخبرونى ان دكانى لم يحترق فقلت الحمد لله وكان معناه أنى فرحت

ببقاء دكانى حال احتراق دكاكين الناس وكان حق الدين والمروءة أن لا أفرح بذلك فأنا فى الاستغفار منذ ثلاثين سنة عن قولى الحمد لله ، فثبت بهذا أن هذه الكلمة وان كانت جليلة القدر الا أنه يجب رعاية موضعها ، ثم إن نعم الله على العبد كثيرة ، إلا أنها بحسب القسمة الأولى محصورة فى نوعين : نعم الدنيا ، ونعم الدين ، ونعم الدين أفضل من نعم الدنيا لوجوه كثيرة ، وقولنا الحمد لله كلمة جليلة شريفة فيجب على العاقل إجلال هذه الكلمة من أن يذكرها فى مقابلة نعم الدنيا ، بل يجب أن لا يذكرها الا عند الفوز بنعم الدين ، ثم نعم الدين قسمان : أعمال الجوارح ، وأعمال القلوب ، والقسم الثانى أشرف ، ثم نعم الدنيا قسمان : تارة تعتبر تلك النعم من حيث هى نعم ، وتارة تعتبر من حيث إنها عطية المنعم ، والقسم الثانى أشرف ، فهذه مقامات يجب اعتبارها حتى يكون ذكر قولنا الحمد لله موافقا لموضعه لائقا بسببه

الفائدة الثالثة عشرة : أول كلمة ذكرها أبونا آدم هو قوله الحمد لله ، وآخر كلمة يذكرها أهل الجنة هو قولنا الحمد لله ، أما الأول فلانه لما بلغ الروح الى سرته عطس فقال الحمد لله رب العالمين ، وأما الثانى فهو قوله تعالى (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) ففاتحة العالم مبنية على الحمد وخاتمته مبنية على الحمد ، فاجتهد حتى يكون أول أعمالك وآخرها مقرونا بهذه الكلمة فان الانسان عالم صغير فيجب أن تكون أحواله موافقة لأحوال العالم الكبير

الفائدة الرابعة عشرة : من الناس من قال : تقدير الكلام قولوا الحمد لله ، وهذا عندى ضعيف ، لأن الاضمار انما يصار اليه ليصح الكلام ، وهذا الاضمار يوجب فساد الكلام والذى يدل عليه وجوه : (الأول) : أن قوله الحمد لله إخبار عن كون الحمد حقا له وملكا له ، وهذا كلام تام فى نفسه ، فلا حاجة الى الاضمار (الثانى) : أن قوله الحمد لله يدل على كونه تعالى مستحقا للحمد بحسب ذاته وبحسب أفعاله سواء حمدوه أو لم يحمدوه ، لأن ما بالذات أعلى وأجل مما بالغير (الثالث) : ذكروا مسئلة فى الواقعات وهى أنه لا ينبغى للوالد أن يقول لولده اعمل كذا وكذا ، لأنه يجوز أن لا يمتثل أمره فيأثم ، بل يقول إن كذا وكذا يجب أن يفعل ، ثم اذا كان الولد كريما فانه يجيبه ويطيعه ، وان كان عاقا لم يشافهه بالرد ، فيكون اثمه أقل ، فكذلك ههنا قال الله تعالى الحمد لله فمن كان مطيعا حمده ، ومن كان عاصيا كان اثمه أقل

الفائدة الخامسة عشرة : تمسكت الجبرية والقدرية بقوله الحمد لله : أما الجبرية فقد تمسكوا به من وجوه : الأول : أن كل من كان فعله أشرف وأكمل وكانت النعمة الصادرة عنه أعلى

وأفضل كان استحقاقه للحمد أكثر ، ولا شك أن أشرف المخلوقات هو الايمان ، فلو كان الايمان فعلا للعبد لكان استحقاق العبد للحمد أولى وأجل من استحقاق الله له ، ولما لم يكن كذلك علمنا أن الايمان حصل بخلق الله لا بخلق العبد، الثانى : أجمعت الأمة على قولهم الحمد لله على نعمة الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد وما كان فعلا لله لكان قولهم الحمد لله على نعمة الايمان باطلا فان حمد الفاعل على ما لا يكون فعلا له باطن قبيح لقوله تعالى (ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا) الثالث : أنا قد دللنا على أن قوله الحمد لله يدل ظاهره على ان كل الحمد لله وأنه ليس لغير الله حمد اصلا وانما يكون كل الحمد لله لو كان كل النعم من الله والايمان أفضل النعم فوجب أن يكون الايمان من الله ، الرابع : أن قوله الحمد لله مدح منه لنفسه ومدح النفس مستقبح فيما بين الخلق ، فلما بدأ كتابه بمدح النفس دل ذلك على أن حاله بخلاف حال الخلق وأنه يحسن من الله ما يقبح من الخلق ، وذلك يدل على أنه تعالى مقدس عن أن تقاس أفعاله على أفعال الخلق ، فقد تقبح أشياء من العباد ولا تقبح تلك الأشياء من الله تعالى، وهذا يهدم أصول الاعتزال بالكلية ، والخامس : ان عند المعتزلة أفعاله تعالى يجب أن تكون حسنة ويجب أن تكون لها صفة زائدة على الحسن ، والا كانت عبثا ، وذلك فى حقه محال ، والزائدة على الحسن إما أن تكون واجبة ، وإما أن تكون من باب التفضل : أما الواجب فهو مثل ايصال الثواب والعوض الى المكلفين . وأما الذى يكون من باب التفضل فهو مثل أنه يزيد على قدر الواجب على سبيل الاحسان ، فنقول : هذا يقدح فى كونه تعالى مستحقا للحمد ، ويبطل صحة قولنا الحمد لله ، وتقريره أن نقول : أما أداء الواجبات فانه لا يفيد استحقاق الحمد ألا ترى ان من كان له على غيره دين دينار فأداه فانه لا يستحق الحمد ، فلو وجب على الله فعل لكان ذلك الفعل مخلصا له عن الذم ولا يوجب استحقاقه للحمد ، وأما فعل التفضل فعند الخصم أنه يستفيد بذلك مزيد حمد لأنه لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لما حصل له ذلك الحمد ، وإذا كان كذلك كان ناقصا لذاته مستكملا بغيره، وذلك يمنع من كونه تعالى مستحقا للحمد والمدح، السادس : قوله الحمد لله يدل على أنه تعالى محمود ، فنقول : استحقاقه الحمد والمدح إما أن يكون أمرا ثابتا له لذاته أو ليس ثابتا له لذاته : فان كان الأول امتنع أن يكون شىء من الأفعال موجبا له استحقاق المدح ، لأن ماثبت لذاته امتنع ثبوته لغيره ، وامتنع أيضا أن يكون شىء من الأفعال موجبا له استحقاق الذم ، لأن ماثبت لذاته امتنع ارتفاعه بسبب غيره ، واذا كان كذلك لم يتقرر فى حقه تعالى وجوب شىء عليه ، فوجب أن لا يجب للعباد عليه شىء من الأعواض

والثواب ، وذلك يهدم أصول المعتزلة ، وأما القسم الثانى — وهو أن يكون استحقاق الحمد لله ليس ثابتا له لذاته — فنقول : فيلزم أن يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره ، وذلك على الله محال ، أما المعتزلة فقالوا : إن قوله الحمد لله لايتم الا على قولنا لأن المستحق للحمد على الاطلاق هو الذى لاقبيح فى فعله ، ولاجور فى أقضيته ، ولا ظلم فى أحكامه ، وعندنا أن الله تعالى كذلك ، فكان مستحقا لاعظم المحامد والمدائح ، أما على مذهب الجبرية لا قبيح إلا وهو فعله ، ولا جور إلا وهو حكمه ، ولا عبث الا وهو صنعه،لأنه يخلق الكفر فى الكافر ثم يعذبه عليه ، ويؤلم الحيوانات من غير أن يعوضها،فكيف يعقل على هذا التقدير كونه مستحقا للحمد ؟ وأيضا فذلك الحمد الذى يستحقه الله تعالى بسبب الالهية إما أن يستحقه على العبد ، أو على نفسه ، فان كان الأول وجب كون العبد قادرا على الفعل ، وذلك يبطل القول بالجبر وان كان الثانى كان معناه أن الله يجب عليه أن يحمد نفسه ، وذلك باطل ، قالوا : فثبت أن القول بالحمد لله لايصح إلا على قولنا

شكر النعم

الفائدة السادسة عشرة : اختلفوا فى أن وجوب الشكر ثابت بالعقل أو بالسمع : من الناس من قال : إنه ثابت بالسمع ، لقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) ولقوله تعالى (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) ومنهم من قال إنه ثابت قبل مجىء الشرع وبعد مجيئه على الاطلاق ، والدليل عليه قوله تعالى (الحمد لله) وبيانه من وجوه : الأول : أن قوله الحمد لله يدل على أن هذا الحمد حقه وملكه على الاطلاق ، وذلك يدل على ثبوت هذا الاستحقاق قبل مجىء الشرع ، الثانى : أنه تعالى قال (الحمد لله رب العالمين) وقد ثبت فى أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف ، فهنا أثبت الحمد لنفسه ووصف نفسه بكونه تعالى ربا للعالمين رحمانا رحيما بهم مالكا لعاقبة أمرهم فى القيامة ، فهذا يدل على أن استحقاق الحمد إنما يحصل لكونه تعالى مربيا لهم رحمانا رحيما بهم ، واذا كان كذلك ثبت أن استحقاق الحمد ثابت لله تعالى فى كل الأوقات سواء كان قبل مجىء النبى أو بعده

معنى الحمد

الفائدة السابعة عشرة : يجب علينا أن نبحث عن حقيقة الحمد وماهيته فنقول : تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قولنا الحمد لله ، لان قولنا الحمد لله اخبار عن حصول الحمد ، والاخبار عن الشىء مغاير للمخبر عنه ، فوجب أن يكون تحميد الله مغايرا لقولنا الحمد لله ، فنقول: حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما ، وذلك الفعل إما أن يكون

فعل القلب ، أو فعل اللسان ، أو فعل الجوارح ، أما فعل القلب فهو أن يعتقد فيه كونه موصوفا بصفات الكمال والاجلال ، وأما فعل اللسان فهو أن يذكر ألفاظا دالة على كونه موصوفا بصفات الكمال ، وأما فعل الجوارح فهو أن يأتى بأفعال دالة على كون ذلك المنعم موصوفا بصفات الكمال والاجلال ؛ فهذا هو المراد من الحمد ، واعلم أن أهل العلم افترقوا فى هذا المقام فريقين : الفريق الاول : الذين قالوا انه لايجوز أن يأمر الله عبيده بأن يحمدوه ، واحتجوا عليه بوجوه : الاول : أن ذلك التحميد إما أن يكون بناء على انعام وصل اليهم ، أولا بناء عليه ، والاول باطل ، لان هذا يقتضى أنه تعالى طلب منهم على انعامه جزاء ومكافأة ، وذلك يقدح فى كمال الكرم ، فان الكريم اذا أنعم لم يطلب المكافأة ، وأما الثانى فهو إتعاب للغير ابتداء ، وذلك يوجب الظلم . الثانى : قالوا الاشتغال بهذا الحمد متعب للحامد وغير نافع للمحمود ، لانه كامل لذاته ، والكامل لذاته يستحيل أن يستكمل بغيره ، فثبت أن الاشتغال بهذا التحميد عبث وضرر ، فوجب أن لايكون مشروعا . الثالث : أن معنى الايجاب هو أنه لو لم يفعل لاستحق العقاب ، فايجاب حمد الله تعالى معناه انه قال لو لم تشتغل بهذا الحمد لعاقبتك ، وهذا الحمد لانفع له فى حق الله ، فكان معناه ان هذا الفعل لافائدة فيه لأحد ، ولو تركته لعاقبتك أبد الآباد ، وهذا لايليق بالحكم الكريم .. الفريق الثانى : قالوا الاشتغال بحمد الله سوء أدب من وجوه : الأول : أنه يجرى مجرى مقابلة احسان الله بذلك الشكر القليل ، والثانى : أن الاشتغال بالشكر لا يتأتى الا مع استحضار تلك النعم فى القلب ، واشتغال القلب بالنعم يمنعه من الاستغراق فى معرفة المنعم ، الثالث : أن الثناء على الله تعالى عند وجدان النعمة يدل على أنه إنما أثنى عليه لأجل الفوز بتلك النعم ، وذلك يدل على أن مقصوده من العبادة والحمد والثناء الفوز بتلك النعم ، وهذا الرجل فى الحقيقة معبوده ومطلوبه إنما هو تلك النعمة وحظ النفس ، وذلك مقام نازل ، والله أعلم

الفصل الثانى

فى تفسير قوله رب العالمين وفيه فوائد

الفائدة الأولى : اعلم أن الموجود إما أن يكون واجبا لذاته ، واما أن يكون ممكنا لذاته ، أما الواجب لذاته فهو الله تعالى فقط ، وأما الممكن لذاته فهو كل ماسوى الله تعالى وهو العالم ،

أقسام العالم وأنواع كل قسم

لان المتكلمين قالوا : العالم كل موجود سوى الله ، وسبب تسمية هذا القسم بالعالم أن وجود كل شيء سوى الله يدل على وجود الله تعالى ، فلهذا السبب سمى كل موجود سوى الله بأنه عالم . اذا عرفت هذا فنقول : كل ما سوى الله تعالى إما أن يكون متحيزا ، و إما أن يكون صفة للمتحيز ، وإما أن لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز : فهذه أقسام ثلاثة (القسم الأول) المتحيز ، وهو إما أن يكون قابلا للقسمة ، أولا يكون ، فان كان قابلا للقسمة فهو الجسم ، وان لم يكن كذلك فهو الجوهر الفرد : أما الجسم فاما أن يكون من الأجسام العلوية أومن الأجسام السفلية : أما الأجسام العلوية فهى الأفلاك والكواكب ، وقد ثبت بالشرع أشياء أخر سوى هذين القسمين ، مثل العرش والكرسى وسدرة المنتهى واللوح والقلم والجنة ، وأما الأجسام السفلية فهى إما بسيطة أومركبة : أما البسيطة فهى العناصر الأربعة : واحدها : كرة الأرض بما فيها من المفاوز والجبال والبلاد المعمورة ، وثانيها : كرة الماء وهى البحر المحيط وهذه الأبحر الكبيرة الموجودة فى هذا الربع المعمور ومافيه من الأودية العظيمة التى لايعلم عددها الا الله تعالى ، وثالثها : كرة الهواء ، ورابعها : كرة النار . وأما الأجسام المركبة فهى النبات ، والمعادن ، والحيوان ، على كثرة أقسامها وتباين أنواعها : وأما القسم الثانى — وهو الممكن الذى يكون صفة للمتحيزات — فهى الأعراض ، والمتكلمون ذكروا مايقرب من أربعين جنسا من أجناس الأعراض . أما الثالث — وهو الممكن الذى لايكون متحيزا ولا صفة للمتحيز - فهو الارواح ، وهى إما سفلية ، واما علوية : أما السفلية فهى إما خيرة ، وهم صالحو الجن ، وإما شريرة خبيثة وهى مردة الشياطين . والارواح العلوية إما متعلقة بالاجسام وهى الارواح الفلكية ، وإما غير متعلقة بالاجسام وهى الأرواح المطهرة المقدسة ، فهذا هو الاشارة الى تقسيم موجودات العالم ، ولو أن الانسان كتب الف الف مجلد فى شرح هذه الاقسام لما وصل إلى أقل مرتبة من مراتب هذه الاقسام ، إلا أنه لما ثبت أن واجب الوجود لذاته واحد ثبت أن كل ما سواه ممكن لذاته ، فيكون محتاجا فى وجوده الى إيجاد الواجب لذاته ، وأيضا ثبت أن الممكن حال بقائه لايستغنى عن المبقى ، والله تعالى إله العالمين من حيث انه هو الذى أخرجها من العدم الى الوجود ، وهو رب العالمين من حيث إنه هو الذى يبقيها حال دوامها واستقرارها . واذا عرفت ذلك ظهر عندك شيء قليل من تفسير قوله الحمد لله رب العالمين ، وكل من كان أكثر إحاطة بأحوال هذه الأقسام الثلاثة كان أكثر وقوفا على تفسير قوله رب العالمين

الفائدة الثانية : المربى على قسمين أحدهما : أن يربى شيئا ليربح عليه المربى ، والثانى : أن يربيه ليربح المربى، وتربية كل الخلق على القسم الأول ، لأنهم إنما يربون غيرهم ليربحوا عليه إما ثوابا أوثناء ، والقسم الثانى هو الحق سبحانه ، كما قال : خلقتكم لتربحوا على لا لأربح عليكم فهو تعالى يربى ويحسن ، وهو بخلاف سائر المربين وبخلاف سائر المحسنين

واعلم أن تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره، وبيانه من وجوه : الأول : ماذكرناه أنه تعالى يربى عبيده لا لغرض نفسه بل لغرضهم وغيره يربون لغرض أنفسهم لا لغرض غيرهم ، الثانى : أن غيره إذا ربى فبقدر تلك التربية يظهر النقصان فى خزائنه وفى ماله وهو تعالى متعال عن النقصان والضرر ، كما قال تعالى (وان من شىء الا عندنا خزائنه وماننزله الا بقدر معلوم) : الثالث : أن غيره من المحسنين إذا ألح الفقير عليه أبغضه وحرمه ومنعه ، والحق تعالى بخلاف ذلك ، كما قال عليه الصلاة والسلام : ان الله تعالى يحب الملحين فى الدعاء ، الرابع : أن غيره من المحسنين مالم يطلب منه الاحسان لم يعط ، أما الحق تعالى فانه يعطى قبل السؤال ، ألا ترى أنه رباك حال ما كنت جنينا فى رحم الام ، وحال ما كنت جاهلا غير عاقل ، لا تحسن أن تسال منه ووقاك وأحسن اليك مع أنك ما سألته وما كان لك عقل ولا هداية ، الخامس : أن غيره من المحسنين ينقطع إحسانه إما بسبب الفقر أو الغيبة أو الموت ، والحق تعالى لا ينقطع احسانه البتة . السادس : أن غيره من المحسنين يختص احسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم أما الحق تعالى فقد وصل تربيته واحسانه الى الكل كما قال (ورحمتى وسعت كل شىء) فثبت أنه تعالى رب العالمين ومحسن الى الخلائق أجمعين ، فلهذا قال تعالى فى حق نفسه الحمد لله رب العالمين

الفائدة الثالثة : ان الذى يحمد ويمدح ويعظم فى الدنيا إنما يكون كذلك لاحد وجوه أربعة : إما لكونه كاملا فى ذاته وفى صفاته منزها عن جميع النقائص والآفات وان لم يكن منه احسان اليك ، واما لكونه محسنا اليك ومنعما عليك ، واما لأنك ترجو وصول إحسانه اليك فى المستقبل من الزمان ، واما لأجل أنك تكون خائفا من قهره وقدرته وكمال سطوته ، فهذه الحالات هى الجهات الموجبة للتعظيم ، فكأنه سبحانه وتعالى يقول : ان كنتم ممن يعظمون الكمال الذاتى فاحمدونى فانى إله العالمين ، وهو المراد من قوله الحمد لله ، وان كنتم ممن تعظمون الاحسان فأنا رب العالمين ، وان كنتم تعظمون للطمع فى المستقبل فانا الرحمن الرحيم ، وان كنتم تعظمون للخوف فانا مالك يوم الدين

الفائدة الرابعة . وجوه تربية الله للعبد كثيرة غير متناهية ، ونحن نذكر منها أمثلة : المثال الأول : لما وقعت قطرة النطفة من صلب الأب الى رحم الأم فانظر كيف أنها صارت علقة أولا ، ثم مضغة ثانيا ، ثم تولدت منها أعضاء مختلفة مثل العظام والغضاريف والرباطات والاوتار والأوردة والشرايين ، ثم اتصل البعض بالبعض ، ثم حصل فى كل واحد منها نوع خاص من أنواع القوى ؛ فحصلت القوة الباصرة فى العين ، والسامعة فى الأذن ، والناطقة فى اللسان ، فسبحان من أسمع بعظم ، و بصر بشحم ، وأنطق بلحم ، واعلم أن كتاب التشريح لبدن الانسان مشهور ، وكل ذلك يدل على تربية الله تعالى للعبد . المثال الثانى : أن الحبة الواحدة إذا وقعت فى الأرض فاذا وصلت نداوة الأرض اليها انتفخت ولا تنشق من شىء من الجوانب إلا من أعلاها وأسفلها ، مع ان الانتفاخ حاصل من جميع الجوانب : أما الشق الأعلى فيخرج منه الجزء الصاعد من الشجرة ، وأما الشق الأسفل فيخرج منه الجزء الغائص فى الأرض ، وهو عروق الشجرة ، فأما الجزء الصاعد فبعد صعوده يحصل له ساق ، ثم ينفصل من ذلك الساق أغصان كثيرة ، ثم يظهر على تلك الأغصان الأنوار أولا ، ثم الثمار ثانيا ، ويحصل لتلك الثمار أجزاء مختلفة بالكثافة واللطافة وهى القشور ثم اللبوب ثم الأدهان ، وأما الجزء الغائص من الشجرة فان تلك العروق تنتهى الى أطرافها ، وتلك الأطراف تكون فى اللطافة كأنها مياه منعقدة ، ومع غاية لطافتها فانها تغوص فى الأرض الصلبة الخشنة ، وأودع الله فيها قوى جاذبة تجذب الأجزاء اللطيفة من الطين الى نفسها ، والحكمة فى كل هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج العبد اليه من الغذاء والادام والفواكه والأشربة والأدوية ، كما قال تعالى (انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الأرض شقا ـ الآيات) . المثال الثالث : أنه وضع الأفلاك والكواكب بحيث صارت أسبابا لحصول مصالح العباد ، فخلق الليل ليكون سببا للراحة والسكون وخلق النهار ليكون سببا للمعاش والحركة (هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ، ما خلق الله ذلك الا بالحق . . وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر) واقرأ قوله (ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا — الى آخر الآية) واعلم أنك إذا تأملت فى عجائب أحوال المعادن والنبات والحيوان وآثار حكمة الرحمن فى خلق الانسان قضى صريح عقلك بأن أسباب تربية الله كثيرة ، ودلائل رحمته لائحة ظاهرة ، وعند ذلك يظهر لك قطرة من بحار أسرار قوله الحمد لله رب العالمين

الفائدة الخامسة : أضاف الحمد الى نفسه فقال تعالى الحمد لله ، ثم أضاف نفسه الى العالمين

والتقدير : إنى أحب الحمد فنسبته الى نفسى بكونه ملكا لى ثم لما ذكرت نفسى عرفت نفسى بكونى ربا للعالمين ، ومن عرف ذاتا بصفة فانه يحاول ذكر أحسن الصفات وأكملها ، وذلك يدل على أن كونه ربا للعالمين أكمل الصفات ، والأمر كذلك ؛ لأن أكمل المراتب أن يكون تاما ، وفوق التمام ، فقولنا الله يدل على كونه واجب الوجود لذاته فى ذاته وبذاته وهو التمام ، وقوله رب العالمين معناه أن وجود كل ما سواه فائض عن تربيته واحسانه وجوده وهو المراد من قولنا انه فوق التمام

الفائدة السادسة : أنه يملك عبادا غيرك كما قال (وما يعلم جنود ربك إلا هو) وأنت ليس لك رب سواه ، ثم أنه يربيك كأنه ليس له عبد سواك وأنت تخدمه كأن لك ربا غيره ، فما أحسن هذه التربية أليس أنه يحفظك فى النهار عن الآفات من غير عوض ، وبالليل عن المخافات من غير عوض ؟ ؟ واعلم أن الحراس يحرسون الملك كل ليلة ، فهل يحرسونه عن لدغ الحشرات وهل يحرسونه عن أن تنزل به البليات ؟ أما الحق تعالى فانه يحرسه من الآفات ، ويصونه من المخافات ، بعد ان كان قد زج أول الليل فى أنواع المحظورات وأقسام المحرمات والمنكرات ، فما أكبر هذه التربية وما أحسنها ، أليس من التربية أنه صلى الله عليه وسلم قال : الآدمى بنيان الرب ، ملعون من هدم بنيان الرب ، فلهذا المعنى قال تعالى (قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن) ما ذاك الا الملك الجبار ، والواحد القهار ، ومقلب القلوب والأبصار ، والمطلع على الضمائر والأسرار

الفائدة السابعة : قالت القدرية : إنما يكون تعالى ربا للعالمين ومربيا لهم لو كان محسنا اليهم دافعا للمضار عنهم ، أما إذا خلق الكفر فى الكافر ثم يعذبه عليه ، ويأمر بالايمان ثم يمنعه منه ، لم يكن ربا ولا مربيا ، بل كان ضارا ومؤذيا ، وقالت الجبرية : إنما يكون ربا ومربيا لو كانت النعمة صادرة منه والالطاف فائضة من رحمته ، ولما كان الايمان أعظم النعم وأجلها وجب أن يكون حصولها من الله تعالى ليكون ربا للعالمين إليهم محسنا بخلق الايمان فيهم

الفائدة الثامنة : قولنا الله أشرف من قولنا رب على ما بينا ذلك بالوجوه الكثيرة فى تفسير أسماء الله تعالى ، ثم ان الداعى فى أكثر الأمر يقول : يا رب ، يارب ، والسبب فيه النكت والوجوه المذكورة فى تفسير أسماء الله تعالى فلا نعيدها

الفصل الثالث

فى تفسير قوله الرحمن الرحيم وفيه فوائد

تفسير (الرحمن الرحيم)

الفائدة الأولى : الرحمن : هو المنعم بمـا لا يتصور صدور جنسه من العباد، والرحيم :هو المنعم بمـا يتصور جنسه من العباد . حكى عن إبراهيم بن أدهم أنه قال كنت ضيفا لبعض القوم فقدم المائدة ، فنزل غراب وسلب رغيفا ، فاتبعته تعجبا ، فنزل فى بعض التلال ، و إذا هو برجل مقيد مشدود اليدين فالقى الغراب ذلك الرغيف على وجهه . وروى عن ذى النون أنه قال : كنت فى البيت إذ وقعت ولولة فى قلبى ، وصرت بحيث ما ملكت نفسى ، فخرجت من البيت وانتهيت الى شط النيل ، فرأيت عقربا قويا يعدو فتبعته فوصل الى طرف النيل ، فرأيت ضفدعا واقفا على طرف الوادى ، فوثب العقرب على ظهر الضفدع وأخـذ الضفدع يسبح ويذهب ، فركبت السفينة وتبعته فوصل الضفدع الى الطرف الآخر من النيل ، ونزل العقرب من ظهره ، وأخذ يعدو فتبعته و فرأيت شابا نائمـا تحت شجرة ، ورأيت أفعى يقصده فلمـا قربت الأفعى من ذلك الشاب وصل العقرب الى الأفعى فوثب العقرب على الأفعى فلدغه ، والأفعى أيضا لدغ العقرب ، فمـاتا معا ، وسلم ذلك الانسان منهما . ويحكى أن ولد الغراب كما يخرج من قشر البيضة يخرج من غير ريش فيكون كأنه قطعة لحم أحمر ، والغراب يفر منه ولا يقوم بتربيته ، ثم ان البعوض يجتمع عليه لأنه يشبه قطعة لحم ميت ، فاذا وصلت البعوض اليه التقم تلك البعوض واغتذى بها ، ولا يزال على هذه الحـال الى أن يقوى وينبت ريشه ويخفى لحمه تحت ريشه ، فعند ذلك تعود أمه اليه ، ولهذا السبب جاء فى أدعية العرب : يارازق النعاب فى عشه ، فظهر بهذه الأمثلة أن فضل الله عام ، واحسانه شامل ، ورحمته واسعة

واعلم أن الحوادث على قسمين : منه ما يظن أنه رحمة مع أنه لا يكون كذلك ، بل يكون فى الحقيقة عذابا ونقمة ، ومنه ما يظن فى الظاهر أنه عذاب ونقمة ، مع أنه يكون فى الحقيقة فضلا وإحسانا ورحمة : أما القسم الأول : فالوالد إذا أهمل ولده حتى يفعل مايشاء ولا يؤدبه ولا يحمله على التعلم ، فهذا فى الظاهر رحمـة وفى الباطن نقمة . وأما القسم الثانى كالوالد إذا حبس ولده فى المكتب وحمله على التعلم فهذا فى الظاهر نقمة ، وفى الحقيقة رحمـة ، وكذلك

الانسان إذا وقع فى يده الآكلة فاذا قطعت تلك اليد فهذا فى الظاهر عذاب ، وفى الباطن راحة ورحمة ، فالأبله يغتر بالظواهر ، والعاقل ينظر فى السرائر

إذا عرفت هذا فكل مافى العالم من محنة و بلية وألم ومشقة فهو و إن كان عذابا وألما فى الظاهر إلا أنه حكمة ورحمة فى الحقيقة ، وتحقيقه ما قيل فى الحكمة : إن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير ، فالمقصود من التكاليف تطهير الأرواح عن العلائق الجسدانية كما قال تعالى (ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم) والمقصود من خلق النار صرف الأشرار الى أعمال الأبرار ، وجذبها من دار الفرار الى دار القرار ، كما قال تعالى (ففروا الى الله) وأقرب مثال لهذا الباب قصة موسى والخضر عليهما السلام ، فان موسى كان يبنى الحكم على ظواهر الأمور فاستنكر تخريق السفينة وقتل الغلام وعمارة الجدار المائل ، وأما الخضر فانه كان يبنى أحكامه على الحقائق والأسرار فقال (أما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا ، وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا ، فأردنا أن يبدلهما ربهما خيرا منه زكاة وأقرب رحما ، وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك) فظهر بهذه القصة أن الحكيم المحقق هو الذى يبنى أمره على الحقائق لا على الظاهر ، فاذا رأيت ما يكرهه طبعك وينفر عنه عقلك فاعلم ان تحته أسرارا خفية وحكما بالغة ، وأن حكمته ورحمته اقتضت ذلك ، وعند ذلك يظهر لك أثر من بحار أسرار قوله الرحمن الرحيم

الفائدة الثانية : الرحمن : اسم خاص بالله ، والرحيم : ينطلق عليه وعلى غيره

فان قيل : فعلى هذا : الرحمن أعظم : فلم ذكر الأدنى بعد ذكر الأعلى ؟

والجواب ، لأن الكبير العظيم لا يطلب منه الشيء الحقير اليسير ، حكى أن بعضهم ذهب إلى بعض الأكابر فقال : جئتك لمهم يسير فقال : اطلب للمهم اليسير رجلا يسيرا ، كأنه تعالى يقول : لو اقتصرت على ذكر الرحمن لاحتشمت عنى ولتعذر عليك سؤال الأمور اليسيرة ، ولكن كما علمتنى رحمانا تطلب منى الأمور العظيمة ، فأنا أيضا رحيم ، فاطلب منى شراك نعلك وملح قدرك ، كما قال تعالى لموسى : « ياموسى سلنى عن ملح قدرك وعلف شاتك »

الفائدة الثالثة : وصف نفسه بكونه رحمانا رحيما ، ثم إنه أعطى مريم عليها السلام رحمة واحدة حيث قال (ورحمة منا وكان أمرا مقضيا) فتلك الرحمة صارت سببا لنجاتها من توبيخ

الكفار الفجار ، ثم انا نصفه كل يوم أربعة وثلاثين مرة أنه رحمن وأنه رحيم ، وذلك لأن الصلوات سبع عشرة ركعة ، ويقرأ لفظ الرحمن الرحيم فى كل ركعة مرتين مرة فى بسم الله الرحمن الرحيم) ومرة فى قوله (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم) فلما صار ذكر الرحمة مرة واحدة سببا لخلاص مريم عليها السلام عن المكروهات أفلا يصير ذكر الرحمة هذه المرات الكثيرة طول العمر سببا لنجاة المسلمين من النار والعار والدمار ؟

الفائدة الرابعة : أنه تعالى رحمن لأنه يخلق مالا يقدر العبد عليه ، رحيم لأنه يفعل مالا يقدر العبد على جنسه ، فكأنه تعالى يقول : أنا رحمن لأنك تسلم الى نطفة مذرة فاسلمها اليك صورة حسنة ، كما قال تعالى (وصوركم فأحسن صوركم) وأنا رحيم لانك تسلم الى طاعة ناقصة فأسلم اليك جنة خالصة

الفائدة الخامسة : روى أن فتى قربت وفاته واعتقل لسانه عن شهادة أن لا إلا إلا الله فاتوا النبي صلى الله عليه وسلم وأخبروه به ، فقام ودخل عليه ، وجعل يعرض عليه الشهادة وهو يتحرك ويضطرب ولا يعمل لسانه فقال النبي صلى الله عليه وسلم : أما كان يصلى ؟ أما كان يصوم ؟ أما كان يزكى ؟ فقالوا : بلى ، فقال هل عق والديه ؟ فقالوا بلى ، فقال عليه السلام : هاتوا بامة ، فجاءت وهى عجوز عوراء فقال عليه السلام : هلا عفوت عنه ، فقالت : لا أعفو لأنه لطمنى ففقأ عينى ، فقال عليه السلام : هاتوا بالحطب والنار ، فقالت وما تصنع بالنار ؟ فقال عليه السلام : أحرقه بالنار بين يديك جزاء لما عمل بك ، فقالت عفوت عفوت ، أللنار حملته تسعة اشهر ؟ أللنار أرضعته سنتين ؟ فاين رحمة الأم ؟ فعند ذلك انطلق لسانه ، وذكر أشهد أن لا اله الاالله ، والنكتة أنها كانت رحيمة وما كانت رحمانة فلاجل ذلك القدر القليل من الرحمة ماجوزت الاحراق بالنار ، فالرحمن الرحيم الذى لم يتضرر بجنايات عبيده مع عنايته بعباده كيف يستجيز أن يحرق المؤمن الذى واظب على شهادة ان لا اله الا الله سبعين سنة بالنار ؟

الفائدة السادسة : لقد اشتهر أن النبي عليه السلام لما كسرت رباعيته قال : اللهم اهد قومى فانهم لا يعلمون ، فظهر أنه يوم القيامة يقول : أمتى ، أمتى ، فهذا كرم عظيم منه فى الدنيا وفى الآخرة ، وانما حصل فيه هذا الكرم وهذا الاحسان لكونه رحمة كما قال تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فاذا كان أثر الرحمة الواحدة بلغ هذا المبلغ فكيف كرم من هو رحمن رحيم ؟ وأيضا روى أنه عليه السلام قال : اللهم اجعل حساب أمتى على يدى ، ثم إنه امتنع عن الصلاة على الميت لاجل أنه كان مديونا بدرهمين ، وأخرج عائشة

عن البيت بسبب الافك فكانه تعالى قال له ان لك رحمة واحدة وهى قوله (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) والرحمة الواحدة لا تكفى فى اصلاح عالم المخلوقات ، فذرنى وعبيدى واتركنى وأمتك فانى أنا الرحمن الرحيم ، فرحمتى لانهاية لها ، ومعصيتهم متناهية ، والمتناهى فى جنب غير المتناهى يصير فانيا ، فلا جرم معاصى جميع الخلق تفنى فى بحار رحمتى ، لأنى أنا الرحمن الرحيم

الفائدة السابعة : قالت القدرية : كيف يكون رحمانا رحيما من خلق الخلق للنار ولعذاب الأبد ؟ وكيف يكون رحمانا رحيما من يخلق الكفر فى الكافر ويعذبه عليه ؟ وكيف يكون رحمانا رحيما من أمر بالايمان ثم صد ومنع عنه ؟ وقالت الجبرية : أعظم أنواع النعمة والرحمة هو الايمان فلو لم يكن الايمان من الله بل كان من العبد لكان اسم الرحمن الرحيم بالعبد أولى منه بالله ، والله أعلم

الفصل الرابع

فى تفسير قوله مالك يوم الدين وفيه فوائد

تفسير (مالك يوم الدين)

الفائدة الأولى : قوله مالك يوم الدين ، أى : مالك يوم البعث والجزاء ، وتقريره أنه لابد من الفرق بين المحسن والمسىء ، والمطيع والعاصى ، والموافق والمخالف ، وذلك لايظهر الا فى يوم الجزاء كما قال تعالى (ليجزى الذين أساؤا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى) وقال تعالى (أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الأرض أم نجعل المتقين كالفجار) وقال (ان الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى) واعلم أن من سلط الظالم على المظلوم ثم إنه لا ينتقم منه فذاك إما للعجز أو للجهل أو لكونه راضيا بذلك الظلم ، وهذه الصفات الثلاث على الله تعالى محال ، فوجب أن ينتقم للمظلومين من الظالمين ، ولما لم يحصل هذا الانتقام فى دار الدنيا وجب أن يحصل فى دار الآخرى بعد دار الدنيا ، وذلك هو المراد بقوله (مالك يوم الدين) وبقوله (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره — الآية) روى أنه يجاء برجل يوم القيامة فينظر فى أحوال نفسه فلا يرى لنفسه حسنة البتة ، فيأتيه النداء ، يافلان ادخل الجنة بعملك ، فيقول : إلهى ، ماذا عملت ؟ فيقول الله تعالى : ألست لما كنت نائما تقلبت من جنب الى جنب ليلة كذا فقلت فى خلال ذلك «الله» ثم غلبك النوم فى الحال فنسيت

ذلك ، أما أنا فلا تأخذنى سنة ولا نوم فما نسيت ذلك ، وأيضا يؤتى برجل وتوزن حسناته وسيئاته فتخف حسناته فتأتيه بطاقة فتثقل ميزانه فاذا فيها شهادة أن لاإله إلا الله فلا يثقل مع ذكر الله غيره

واعلم أن الواجبات على قسمين : حقوق الله تعالى ، وحقوق العباد : أما حقوق الله تعالى فبناها على المسامحة لأنه تعالى غنى عن العالمين ، وأما حقوق العباد فهى التى يجب الاحتراز عنها

روى أن أبا حنيفة رضى الله عنه كان له على بعض المجوس مال فذهب الى داره ليطالبه به ، فلما وصل الى باب داره وقع على نعله نجاسة ، فنفض نعله فارتفعت النجاسة عن نعله ووقعت على حائط دار المجوسى فتحير أبو حنيفة وقال : إن تركتها كان ذلك سببا لقبح جدار هذا المجوسى ، وإن حككتها انحدر التراب من الحائط ، فدق الباب فخرجت الجارية فقال لها : قولى لمولاك ان أبا حنيفة بالباب ، فخرج اليه وظن أنه يطالبه بالمال ، فأخذ يعتذر ، فقال أبو حنيفة رضى الله عنه : ههنا ما هو أولى ، وذكر قصة الجدار ، وأنه كيف السبيل الى تطهيره فقال المجوسى : فأنا أبدأ بتطهير نفسى فأسلم فى الحال ، والنكتة فيه أن أبا حنيفة لما احترز عن ظلم المجوسى فى ذلك القدر القليل من الظلم فلأجل تركه ذلك انتقل المجوسى من الكفر الى الايمان ، فمن احترز عن الظلم كيف يكون حاله عند الله تعالى

الفائدة الثانية : اختلاف القراء فى هذه الكلمة : فمنهم من قرأ مالك يوم الدين ، ومنهم من قرأ ملك يوم الدين . حجة من قرأ مالك وجوه : الأول : أن فيه حرفا زائدا فكانت قراءته أكثر ثوابا ، الثانى : أنه يحصل فى القيامة ملوك كثيرون ، أما المالك الحق ليوم الدين فليس الا الله ، الثالث : المالك قد يكون ملكا وقد لا يكون كما ان الملك قد يكون مالكا وقد لا يكون فالملكية والمالكية قد تنفك كل واحدة منهما عن الاخرى الا أن المالكية سبب لاطلاق التصرف ، والملكية ليست كذلك فكان المالك أولى ، الرابع : ان الملك ملك للرعية ، والمالك مالك للعبيد ، والعبد أدون حالا من الرعية ، فوجب أن يكون القهر فى المالكية أكثر منه فى الملكية ، فوجب أن يكون المالك أعلى حالا من الملك ، الخامس : ان الرعية يمكنهم إخراج أنفسهم عن كونهم رعية لذلك الملك باختيار أنفسهم ، أما المملوك لا يمكنه إخراج نفسه عن كونه مملوكا لذلك المالك باختيار نفسه ، فثبت أن القهر فى المالكية أكمل منه فى الملكية ، السادس : أن الملك يجب عليه رعاية حال الرعية ، قال عليه الصلاة والسلام

وكلكم راع وكلكم مسؤل عن رعيته ، ولا يجب على الرعية خدمة الملك ، أما المملوك فانه يجب عليه خدمة المالك وأن لا يستقل بامر إلا باذن مولاه ، حتى إنه لا يصح منه القضاء والامامة والشهادة واذا نوى مولاه السفر يصير هو مسافرا ، وان نوى مولاه الاقامة صار هو مقيما ، فعلمنا أن الانقياد والخضوع فى المملوكية أتم منه فى كونه رعية ، فهذه هى الوجوه الدالة على أن المالك أكمل من الملك

وحجة من قال ان الملك أولى من المالك وجوه : الأول : أن كل واحد من أهل البلد يكون مالكا أما الملك لا يكون الا أعظم الناس وأعلاهم فكان الملك أشرف من المالك الثانى : أنهم أجمعوا على أن قوله تعالى (قل أعوذ برب الناس ملك الناس) لفظ الملك فيه متعين ، ولولا أن الملك أعلى حالا من المالك والا لم يتعين ، الثالث : الملك أولى لأنه أقصر ، والظاهر أنه يدرك من الزمان ماتذكر فيه هذه الكلمة بتمامها ، بخلاف المالك فانها أطول ، فاحتمل أن لا يجد من الزمان مايتم فيه هذه الكلمة ، هكذا نقل عن أبى عمرو ، وأجاب الكسائى بأن قال : إنى أشرع فى ذكر هذه الكلمة فان لم أبلغها فقد بلغتها حيث عزمت عليها ، نظيره فى الشرعيات من نوى صوم الغد قبل غروب الشمس من اليوم فى أيام رمضان لا يجزيه ، لأنه فى هذا اليوم مشتغل بصوم هذا اليوم ، فاذا نوى صوم الغد كان ذلك تطويلا للأمل ، أما إذا نوى بعد غروب الشمس فانه يجزيه ، لأنه وان كان ذلك تطويلا للامل الا أنه خرج عن الصوم بسبب غروب الشمس ، ويجوز أن يموت فى تلك الليلة ، فيقول : ان لم أبلغ الى اليوم فلا أقل من أكون على عزم الصوم ، كذا ههنا يشرع فى ذكر قوله مالك فان تممها فذاك وان لم يقدر على اتمامها كان عازما على الاتمام وهو المراد

ثم نقول : انه يتفرع على كونه ملكا أحكام ، وعلى كونه مالكا أحكام أخر

أما الأحكام المتفرعة على كونه ملكا فوجوه : الأول : أن السياسات على أربعة أقسام سياسة الملاك ، وسياسة الملوك ، وسياسة الملائكة ، وسياسة ملك الملوك : فسياسة الملوك أقوى من سياسة الملاك ، لأنه لو اجتمع عالم من المالكين فانهم لا يقاومون ملكا واحدا ، ألا ترى أن السيد لا يملك إقامة الحد على مملوكه عند أبى حنيفة وأجمعوا على أن الملك يملك إقامة الحدود على الناس ، وأما سياسة الملائكة فهى فوق سياسات الملوك ، لأن عالما من أكابر الملوك لا يمكنهم دفع سياسة ملك واحد ، وأما سياسة ملك الملوك فانها فوق سياسات الملائكة ، ألا ترى الى قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا

من أذن له الرحمن وقال صوابا) وقوله (تعالى من ذا الذى يشفع عنده إلا باذنه) وقال فى صفة الملائكة (ولا يشفعون الا لمن ارتضى) فيا أيها الملوك لا تغتروا بما لكم من المال والملك فانكم أسراء فى قبضة قدرة مالك يوم الدين ويا أيها الرعية إذا كنتم تخافون سياسة الملك أفما تخافون سياسة ملك الملوك الذى هو مالك يوم الدين !.

الحكم الثانى : من أحكام كونه تعالى ملكا أنه ملك لا يشبه سائر الملوك لأنهم إن تصدقوا بشىء انتقص ملكهم ، وقلت خزائنهم ؛ أما الحق سبحانه وتعالى فملكه لا ينتقص بالعطاء والاحسان ، بل يزداد ، بيانه أنه تعالى إذا أعطاك ولدا واحدا لم يتوجه حكمه الا على ذلك الولد الواحد ، أما لو أعطاك عشرة من الأولاد كان حكمه وتكليفه لازما على الكل ، فثبت أنه تعالى كلما كان أكثر عطاء كان أوسع ملكا ، الحكم الثالث : من أحكام كونه ملكا كمال الرحمة ، والدليل عليه آيات : إحداها : ما ذكر فى هذه السورة من كونه ربا رحمانا رحيما وثانيها : قوله تعالى (هو الله الذى لا إله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم) ثم قال بعده (هو الله الذى لا إله إلا هو الملك) ثم ذكر بعده كونه قدوسا عن الظلم والجور ، ثم ذكر بعده كونه سلاما ، وهو الذى سلم عباده من ظلمه وجوره ، ثم ذكر بعده كونه مؤمنا ، وهو الذى يؤمن عبيده عن جوره وظلمه ، فثبت أن كونه ملكا لا يتم إلا مع كمال الرحمة ، وثالثها قوله تعالى (الملك يومئذ الحق للرحمن) لما أثبت لنفسه الملك أردفه بأن وصف نفسه بكونه رحمانا ، يعنى إن كان ثبوت الملك له فى ذلك اليوم يدل على كمال القهر ، فكونه رحمانا يدل على زوال الخوف وحصول الرحمة ، ورابعها : قوله تعالى (قل أعوذ برب الناس ملك الناس) فذكر أولا كونه ربا للناس ثم أردفه بكونه ملكا للناس ، وهذه الآيات دالة على أن الملك لا يحسن ولا يكمل إلا مع الاحسان والرحمة ، فيا أيها الملوك اسمعوا هذه الآيات وارحموا هؤلاء المساكين ولا تطلبوا مرتبة زائدة فى الملك على ملك الله تعالى . الحكم الرابع : للملك أنه يجب على الرعية طاعته فان خالفوه ولم يطيعوه وقع الهرج والمرج فى العالم وحصل الاضطراب والتشويش ودعا ذلك الى تخريب العالم وفناء الخلق ، فلما شاهدتم أن مخالفة الملك المجازى تفضى آخر الأمر الى تخريب العالم وفناء الخلق فانظروا الى مخالفة ملك الملوك كيف يكون تأثيرها فى زوال المصالح وحصول المفاسد ؟ وتمام تقريره أنه تعالى بين أن الكفر سبب لخراب العالم ، قال تعالى (تكاد السموات ينفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا أن دعوا للرحمن ولدا) وبين أن طاعته سبب للمصالح قال تعالى (وأمر أهلك بالصلاة

واصطبر عليها لا نسالك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للتقوى) فيا أيها الرعية كونوا مطيعين لملوككم، و ياأيها الملوك كونوا مطيعين لملك الملوك حتى تنتظم مصالح العالم . الحكم الخامس : أنه لما وصف نفسه بكونه ملكا ليوم الدين أظهر للعالمين كال عدله فقال (وما ربك بظلام للعبيد) ثم بين كيفية العدل فقال (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا) فظهر بهذا ان كونه ملكا حقا ليوم الدين إنما يظهر بسبب العدل ، فان كان الملك المجازى عادلا كان ملكا حقا وإلا كان ملكا باطلا فان كان ملكا عادلا حقا حصل من بركة عدله الخير والراحة فى العالم وان كان ملكا ظالما ارتفع الخير من العالم

يروى أن أنوشروان خرج الى الصيد يوما ، وأوغل فى الركض ، وانقطع عن عسكره واستولى العطش عليه ، ووصل الى بستان ، فلما دخل ذلك البستان رأى أشجار الرمان فقال لصبي حضر فى ذلك البستان : أعطنى رمانة واحدة ، فأعطاه رمانة فشقها وأخرج حبها وعصرها فخرج منه ماء كثير فشربه ، وأعجبه ذلك الرمان فعزم على أن ياخذ ذلك البستان من مالكه ثم قال لذلك الصبي :أعطنى رمانة أخرى ، فاعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل فشربه فوجده عفصا مؤذيا ، فقال : أيها الصبي لم صار الرمان هكذا ؟ فقال الصبي : لعل ملك البلد عزم على الظلم ، فلأجل شؤم ظلمه صار الرمان هكذا ، فتاب انوشروان فى قلبه عن ذلك الظلم ، وقال لذلك الصبي . أعطنى رمانة أخرى ، فاعطاه فعصرها فوجدها أطيب من الرمانة الأولى ، فقال للصبي : لم بدلت هذه الحالة ؟ فقال الصبي : لعل ملك البلد تاب عن ظلمه ، فلما سمع أنوشروان هذه القصة من ذلك الصبي وكانت مطابقة لأحوال قلبه تاب بالكلية عن الظلم ، فلا جرم بقى اسمه مخلدا فى الدنيا بالعدل ، حتى إن من الناس من يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : ولدت فى زمن الملك العادل

أما الأحكام المفرعة على كونه مالكا فهى أربعة : الحكم الأول : قراءة المالك أرجى من قراءة الملك ، لأن أقصى مايرجى من الملك العدل والانصاف وأن ينجو الانسان منه رأسا برأس ، أما المالك فالعبد يطلب منه الكسوة والطعام والرحمة والتربية فكانه تعالى يقول : أنا مالككم فعلى طعامكم وثيابكم وثوابكم وجنتكم . الحكم الثانى : الملك وان كان أغنى من المالك غير أن الملك يطمع فيك والمالك أنت تطمع فيه ، وليست لنا طاعات ولا خيرات فلا يريد أن يطلب منا يوم القيامة أنواع الخيرات والطاعات ، بل يريد أن نطلب منه يوم القيامة الصفح والمغفرة واعطاء الجنة بمجرد الفضل ، فلهذا السبب قال الكسائى : اقرأ مالك

يوم الدين ، لأن هذه القراءة هي الدالة على الفضل الكثير والرحمة الواسعة . الحكم الثالث : أن الملك إذا عرض عليه العسكر لم يقبل الامن كان قوى البدن صحيح المزاج ، أما من كان مريضا فانه يرده ولا يعطيه شيئا من الواجب ، أما المالك إذا كان له عبد فان مرض عالجه وان ضعف أعانه وان وقع فى بلاء خلصه ، فالقراءة بلفظ المالك أوفق للمذنبين والمساكين . الحكم الرابع الملك له هيبة وسياسة ، والمالك له رأفة ورحمة ، واحتياجنا الى الرأفة والرحمة أشد من احتياجنا الى الهيبة والسياسة

الفائدة الثالثة : الملك عبارة عن القدرة ، فكونه مالكا وملكا عبارة عن القدرة ، ههنا بحث : وهو أنه تعالى اما أن يكون مالكا للموجودات أو للمعدومات ، والأول باطل ؟ لأن ايجاد الموجودات محال فلا قدرة لله على الموجودات إلا بالاعدام ، وعلى هذا التقرير فلا مالك الا للعدم ، والثانى باطل أيضا ، لأنه يقتضى أن تكون قدرته وملكه على العدم ويلزم أن يقال : إنه ليس لله فى الموجودات مالكية ولا ملك وهذا بعيد

والجواب ان الله تعالى مالك الموجودات ، وملكها ، بمعنى أنه تعالى قادر على نقلها من الوجود الى العدم ، أو بمعنى أنه قادر على نقلها من صفة الى صفة ، وهذه القدرة ليست الا لله تعالى ، فالملك الحق هو الله سبحانه وتعالى ، إذا عرفت أنه الملك الحق فنقول : إنه الملك ليوم الدين ، وذلك لأن القدرة على احياء الخلق بعد موتهم ليست الا لله ، والعلم بتلك الأجزاء المتفرقة من أبدان الناس ليس الا لله ، فاذا كان الحشر والنشر والبعث والقيامة لا يتأتى إلا بعلم متعلق بجميع المعلومات وقدرة متعلقة بجميع الممكنات ، ثبت أنه لا مالك ليوم الدين الا الله ، وتمام الكلام فى هذا الفصل متعلق بمسئلة الحشر والنشر

فان قيل : إن المالك لا يكون مالكا للشيء إلا اذا كان المملوك موجودا ، والقيامة غير موجودة فى الحال ، فلا يكون الله مالكا ليوم الدين ، بل الواجب أن يقال : مالك « يوم الدين » بدليل أنه لو قال : أنا قاتل زيد ، فهذا إقرار ، ولو قال أنا قاتل زيدا بالتنوين كان تهديدا ووعيدا

قلنا : الحق ما ذكرتم ، إلا أن قيام القيامة لما كان أمرا حقا لا يجوز الاخلال فى الحكمة جعل وجود القيامة كالأمر القائم فى الحال الحاصل فى الحال ، وأيضا من مات فقد قامت قيامته فكانت القيامة حاصلة فى الحال فزال السؤال

الفائدة الرابعة : أنه تعالى ذكر فى هذه السورة من أسماء نفسه خمسة : الله ، والرب ، والرحمن

والرحيم ، والمالك . والسبب فيه كأنه يقول : خلقتك أولا فأنا إله ، ثم ربيتك بوجوه النعم فأنا رب ، ثم عصيت فسترت عليك فانا رحمن ، ثم تبت فغفرت لك فانا رحيم ، ثم لا بد من ايصال الجزاء اليك فانا مالك يوم الدين

فان قيل : إنه تعالى ذكر الرحمن الرحيم فى التسمية مرة واحدة ، وفى السورة مرة ثانية فالتكرير فيهما حاصل وغير حاصل فى الأسماء الثلاثة فما الحكمة

قلنا : التقدير كأنه قيل : اذكر أنى اله ورب مرة واحدة ، واذكر أنى رحمن رحيم مرتين لتعلم أن العناية بالرحمة أكثر منها بسائر الأمور ، ثم لما بين الرحمة المضاعفة فكانه قال : لا تغتروا بذلك فانى مالك يوم الدين ، ونظيره قوله تعالى (غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذى الطول)

الفائدة الخامسة : قالت القدرية : إن كان خالق أعمال العباد هو الله امتنع القول بالثواب والعقاب والجزاء ، لأن ثواب الرجل على مالم يعمله عبث ، وعقابه على مالم يعمله ظلم ، وعلى هذا التقدير فيبطل كونه مالكا ليوم الدين ، وقالت الجبرية : لولم تكن أعمال العباد بتقدير الله وترجيحه لم يكن مالكا لها ، ولما أجمع المسلمون على كونه مالكا للعباد ولأعمالهم ؛ علمنا أنه خالق لها مقدر لها ، والله أعلم .

الفصل الخامس

فى تفسير قوله إياك نعبد ، وإياك نستعين وفيه فوائد

معنى قوله (اياك نعبد واياك نستعين)

الفائدة الأولى : العبادة عبارة عن الفعل الذى يؤتى به لغرض تعظيم الغير ، وهو مأخوذ من قولهم : طريق معبد ، أى مذلل ، واعلم أن قولك إياك نعبد معناه لاأعبد أحدا سواك ، والذى يدل على هذا الحصر وجوه : الاول : أن العبادة عبارة عن نهاية التعظيم ، وهى لاتليق إلا بمن صدر عنه غاية الانعام ، وأعظم وجوه الانعام الحياة التى تفيد المكنة من الانتفاع وخلق المنتفع به ، فالمرتبة الأولى — وهى الحياة التى تفيد المكنة من الانتفاع — واليها الاشارة بقوله تعالى (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) وقوله (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فاحياكم — الآية) والمرتبة الثانية — وهى خلق المنتفع به — واليها الاشارة بقوله تعالى (هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا) ولما كانت المصالح الحاصلة فى هذا العالم السفلى إنما

تنتظم بالحركات الفلكية على سبيل إجراء العادة لاجرم أتبعه بقوله (ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم) فثبت بما ذكرنا أن كل النعم حاصل بايجاد الله تعالى ،فوجب أن لاتحسن العبادة الا لله تعالى ، فلهذا المعنى قال اياك نعبد، فان قوله اياك نعبد يفيد الحصر : الوجه الثانى : فى دلائل هذا الحصر والتعيين : وذلك لأنه تعالى سمى نفسه ههنا بخمسة أسماء : الله ، والرب ، والرحمن ، والرحيم ، ومالك يوم الدين ، وللعبد أحوال ثلاثة الماضى والحاضر ، والمستقبل : أما الماضى فقد كان معدوما محضا كما قال تعالى (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) وكان ميتا فأحياه الله تعالى كما قال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم) وكان جاهلا فعلمه الله كما قال (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة) والعبد انما انتقل من العدم الى الوجود ومن الموت الى الحياة ومن العجز الى القدرة ومن الجهل الى العلم لأجل أن الله تعالى كان قديما أزليا ، فبقدرته الأزلية وعلمه الازلى أحدثه ونقله من العدم الى الوجود فهو اله لهذا المعنى ، وأما الحال الحاضرة للعبد فحاجته شديدة لأنه كلما كان معدوما كان محتاجا الى الرب الرحمن الرحيم، أما لما دخل فى الوجود انفتحت عليه أبواب الحاجات وحصلت عنده أسباب الضرورات ، فقال الله تعالى : أنا إله لاجل أنى أخرجتك من العدم الى الوجود ، أما بعد أن صرت موجودا فقد كثرت حاجاتك إلى فأنا رب رحمن رحيم ، وأما الحال المستقبلة للعبد فهى حال مابعد الموت والصفة المتعلقة بتلك الحالة هى قوله مالك يوم الدين، فصارت هذه الصفات الخمس من صفات الله تعالى متعلقة بهذه الأحوال الثلاثة للعبد فظهر أن جميع مصالح العبد فى الماضى والحاضر والمستقبل لايتم ولا يكمل الا بالله وفضله واحسانه ، فلما كان الامر كذلك وجب أن لايشتغل العبد بعبادة شيء الا بعبادة الله تعالى ، فلا جرم قال العبد إياك نعبد وإياك نستعين على سبيل الحصر (الوجه الثالث : فى دليل هذا الحصر ، وهو أنه قد دل الدليل القاطع على وجوب كونه تعالى قادرا عالما محسنا جوادا كريما حليما ، وأما كون غيره كذلك فمشكوك فيه ؛ لأنه لاأثر يضاف إلى الطبع والفلك والكواكب والعقل والنفس إلا ويحتمل اضافته الى قدرة الله تعالى ، ومع هذا الاحتمال صار ذلك الانتساب مشكوكا فيه، فثبت أن العلم بكون الاله تعالى معبودا للخلق أمر يقينى ، وأما كون غيره معبودا للخلق فهو أمر مشكوك فيه ، والاخذ باليقين أولى من الأخذ بالشك ، فوجب طرح المشكوك والأخذ بالمعلوم وعلى هذا لامعبود الاالله تعالى فلهذا المعنى قال إياك نعبد واياك نستعين : الوجه الرابع : أن العبودية ذلة ومهانة الا

أنه كلما كان المولى أشرف وأعلى كانت العبودية به أهنأ وأمرأ، ولما كان الله تعالى أشرف الموجودات وأعلاها فكانت عبوديته أولى من عبودية غيره، وأيضا قدرة الله تعالى أعلى من قدرة غيره وعلمه أكمل من علم غيره وجوده أفضل من جود غيره، فوجب القطع بأن عبوديته أولى من عبودية غيره، فلهذا السبب قال اياك نعبد و إياك نستعين (الوجه الخامس: أن كل ما سوى الواجب لذاته يكون ممكنا لذاته وكل ما كان ممكنا لذاته كان محتاجا فقيرا والمحتاج مشغول بحاجة نفسه فلا يمكنه القيام بدفع الحاجة عن الغير، والشيء مالم يكن غنيا فى ذاته لم يقدر على دفع الحاجة عن غيره والغنى لذاته هو الله تعالى فدافع الحاجات هو الله تعالى، فمستحق العبادات هو الله تعالى، فلهذا السبب قال إياك نعبد وإياك نستعين، الوجه السادس. استحقاق العبادة يستدعى قدرة الله تعالى بأن يمسك سماء بلا علاقة، وأرضا بلا دعامة، ويسير الشمس والقمر، ويسكن القطبين، ويخرج من السحاب تارة النار وهو البرق، وتارة الهواء وهى الريح، وتارة الماء وهو المطر، وأما فى الأرض فتارة يخرج الماء من الحجر وهو ظاهر: وتارة يخرج الحجر من الماء وهو الجمد، ثم جعل فى الأرض أجساما مقيمة لا تسافر وهى الجبال؛ وأجساما مسافرة لا تقيم وهى الانهار؛ وخسف بقارون فجعل الأرض فوقه، ورفع محمدا عليه الصلاة والسلام فجعل قاب قوسين تحته، وجعل الماء نارا على قوم فرعون أغرقوا فأدخلوا نارا، وجعل النار بردا وسلاما على ابراهيم، ورفع موسى فوق الطور، وقال له (اخلع نعليك) ورفع الطور، على موسى وقومه (ورفعنا فوقكم الطور) وغرق الدنيا من التنور اليابسة لقوله (وفار التنور) وجعل البحر يبسا لموسى عليه السلام، فمن كانت قدرته هكذا كيف يسوى فى العبادة بينه و بين غيره من الجمادات أو النبات أو الحيوان أو الانسان أو الفلك أو الملك، فان التسوية بين الناقص والكامل والخسيس والنفيس تدل على الجهل والسفه

الفائدة الثانية: قوله إياك نعبد يدل على أنه لا معبود الا الله، ومتى كان الأمر كذلك ثبت أنه لا إله الا الله، فقوله (إياك نعبد واياك نستعين) يدل على التوحيد المحض واعلم أن المشركين طوائف: وذلك لأن كل من أثبت شريكا لله فذلك الشريك إما أن يكون جسما وإما أن لا يكون، أما الذين أثبتوا شريكا جسمانيا فذلك الشريك اما أن يكون من الاجسام السفلية أو من الأجسام العلوية، أما الذين أثبتوا الشركاء من الاجسام السفلية فذلك الجسم إما أن يكون مركبا أو بسيطا، أما المركب فاما أن يكون من المعادن أو من النبات أو من الحيوان أو من الانسان، أما الذين أثبتوا الشركاء من الاجسام المعدنية فهم الذين يتخذون الأصنام إما من الأحجار أو من الذهب أو من الفضة ويعبدونها، وأما الذين

أثبتوا الشركاء من الاجسام النباتية فهم الذين اتخذوا شجرة معينة معبودا لأنفسهم ، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الحيوان فهم الذين اتخذوا العجل معبودا لانفسهم ، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الناس فهم الذين قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله ، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام البسيطة فهم الذين يعبدون النار وهم المجوس ، وأما الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام العلوية فهم الذين يعبدون الشمس والقمر وسائر الكواكب ويضيفون السعادة والنحوسة اليها وهم الصابئة وأكثر المنجمين ، وأما الذين أثبتوا الشركاء لله من غير الاجسام فهم أيضا طوائف : الطائفة الاولى : الذين قالوا مدبر العالم هو النور والظلمة ، وهؤلاء هم المانوية والثنوية : والطائفة الثانية : هم الذين قالوا الملائكة عبارة عن الارواح الفلكية ولكل إقليم روح معين من الأرواح الفلكية يدبره ولكل نوع من أنواع هذا العالم روح فلكي يدبره ويتخذون لتلك الأرواح صورا وتماثيل ويعبدونها وهؤلاء هم عبدة الملائكة ، والطائفة الثالثة : الذين قالوا للعالم إلهان : أحدهما خير ، والآخر شرير ، وقالوا : مدبر هذا العالم هو الله تعالى وابليس ، وهما أخوان ، فكل ما فى العالم من الخيرات فهو من الله وكل ما فيه من الشر فهو من ابليس

إذا عرفت هذه التفاصيل فنقول : كل من أثبت لله شريكا فانه لا بد وأن يكون مقدما على عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه ، إما طلبا لنفعه أو هربا من ضرره ، وأما الذين اصروا على التوحيد وأبطلوا القول بالشركاء والاضداد ولم يعبدوا إلا الله ولم يلتفتوا الى غير الله فكان رجاؤهم من الله وخوفهم من الله ورغبتهم فى الله ورهبتهم من الله فلا جرم لم يعبدوا الا الله ولم يستعينوا الا بالله ، فلهذا قالوا اياك نعبد واياك نستعين ، فكان قوله اياك نعبد واياك نستعين قائما مقام قوله لا اله الا الله

واعلم أن الذكر المشهور هو أن تقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ، وقد دللنا على أن قولنا الحمد لله يدخل فيه معنى قولنا سبحان الله لأن قوله سبحانه الله يدل على كونه كاملا تاما فى ذاته ، وقوله الحمد لله يدل على كونه مكملا متمما لغيره ، والشىء لا يكون مكملا متمما لغيره إلا إذا كان قبل ذلك تاما كاملا فى ذاته ، فثبت أن قولنا الحمد لله دخل فيه معنى قولنا سبحان الله ، ولما قال الحمد لله فاثبت جميع أنواع الحمد ذكر ما يجرى مجرى العلة لاثبات جميع أنواع الحمد لله ، فوصفه بالصفات الخمس وهى التى لأجلها تتم مصالح العبد فى الأوقات الثلاثة على ما بيناه ، ولما بين ذلك ثبت صحة قولنا سبحان الله والحمد لله ثم ذكر بعده قوله إياك نعبد ، وقد دللنا على أنه قائم مقام قوله لا إله إلا الله ثم ذكر قوله

وإياك نستعين ، ومعناه أن الله تعالى أعلى وأجل وأكبر من أن يتم مقصود من المقاصد وغرض من الأغراض إلا باعانته وتوفيقه واحسانه ، وهذا هو المراد من قولنا ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ، فثبت أن سورة الفاتحة من أولها الى آخرها منطبقة على ذلك الذكر ، وآيات هذه السورة جارية مجرى الشرح والتفصيل للمراتب الخمس المذكورة فى ذلك الذكر

الفائدة الثالثة : قال إياك نعبد، فقدم قوله إياك على قوله نعبد ولم يقل نعبدك ، وفيه وجوه أحدها : أنه تعالى قدم ذكر نفسه ليتنبه العابد على أن المعبود هو الله الحق . فلا يتكاسل فى التعظيم ولا يلتفت يمينا وشمالا . يحكى أن واحدا من المصارعين الاستاذين صارع رستاقيا جلفا فصرع الرستاقى ذلك الاستاذ مرارا فقيل للرستاقى : انه فلان الاستاذ ، فانصرع فى الحال منه ، وما ذاك إلا لاحتشامه منه ، فكذا ههنا : عرفه ذاته أولا حتى تحصل العبادة مع الحشمة فلا تمتزج بالغفلة : وثانيها : أنه إن ثقلت عليك الطاعات وصعبت عليك العبادات من القيام والركوع والسجود فاذكر أولا قوله إياك نعبد لتذكرنى وتحضر فى قلبك معرفتى ، فاذا ذكرت جلالى وعظمتى وعزتى وعلمت أنى مولاك وأنك عبدى سهلت عليك تلك العبادات ، ومثاله أن من أراد حمل الجسم الثقيل تناول قبل ذلك مايزيده قوة وشدة ، فالعبد لما أراد حمل التكاليف الشاقة الشديدة تناول أولا معجون معرفة الربوبية من بستوقة قوله إياك حتى يقوى على حمل ثقل العبودية ، ومثال آخر وهو أن العاشق الذى يضرب لأجل معشوقه فى حضرة معشوقه يسهل عليه ذلك الضرب ، فكذا ههنا : إذا شاهد جمال إياك سهل عليه تحمل ثقل العبودية وثالثها : قال الله تعالى (ان الذين اتقوا إذا مسهم طيف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون) فالنفس إذا مسها طائف من الشيطان من الكسل والغفلة والبطالة تذكروا حضرة جلال الله من مشرق قوله إياك نعبد فيصيرون مبصرين مستعدين لأداء العبادات والطاعات . ورابعها : أنك إذا قلت نعبدك فبدأت أولا بذكر عبادة نفسك ولم تذكر أن تلك العبادة لمن، فيحتمل ان إبليس يقول هذه العبادة للاصنام أو للأجسام أو للشمس أو القمر ، أما إذا غيرت هذا الترتيب وقلت أولا إياك ثم قلت ثانيا نعبد كان قولك أولا إياك صريحا بأن المقصود والمعبود هو الله تعالى ، فكان هذا أبلغ فى التوحيد وأبعد عن احتمال الشرك . وخامسها : وهو أن القديم الواجب لذاته متقدم فى الوجود على المحدث الممكن لذاته ، فوجب أن يكون ذكره متقدما على جميع الأذكار، فلهذا السبب قدم قوله إياك على قوله نعبد ليكون ذكر الحق متقدما على ذكر الخلق . وسادسها : قال بعض المحققين : من كان نظره فى وقت النعمة الى المنعم لا الى

النعمة كان نظره فى وقت البلاء الى المبتلى لا الى البلاء ، وحينئذ يكون غرقا فى كل الأحوال فى معرفة الحق سبحانه ، وكل من كان كذلك كان أبدا فى أعلى مراتب السعادات ، أما من كان نظره فى وقت النعمة الى النعمة لا الى المنعم كان نظره فى وقت البلاء الى البلاء لا الى المبتلى فكان غرقا فى كل الأوقات فى الاشتغال بغير الله ، فكان أبدا فى الشقاوة ، لأن فى وقت وجدان النعمة يكون خائفا من زوالها فكان فى العذاب وفى وقت فوات النعمة كان مبتلى بالخزى والنكال فكان فى محض السلاسل والأغلال ، ولهذا التحقيق قال لأمة موسى : اذكروا نعمتى وقال لأمة محمد عليه السلام : اذكرونى أذكركم ، إذا عرفت هذا فنقول : إنما قدم قوله إياك على قوله نعبد ليكون مستغرقا فى مشاهدة نور جلال إياك ، ومتى كان الأمر كذلك كان فى وقت أداء العبادة مستقرا فى عين الفردوس ، كما قال تعالى : لا يزال العبد يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه ، فاذا أحببته كنت له سمعا و بصرا : وسابعها : لو قيل نعبدك لم يفد نفى عبادتهم لغيره ، لأنه لا امتناع فى أن يعبدوا الله ويعبدوا غير الله كما هو دأب المشركين ، أما لما قال إياك نعبد أفاد أنهم يعبدونه ولا يعبدون غير الله . وثامنها : أن هذه النون نون العظمة ، فكأنه قيل له متى كنت خارج الصلاة فلا تقل نحن ولو كنت فى ألف ألف من العبيد ، أما لما اشتغلت بالصلاة وأظهرت العبودية لنا فقل نعبد ليظهر للكل أن كل من كان عبدا لنا كان ملك الدنيا والآخرة . وتاسعها : لو قال إياك أعبد لكان ذلك تكبرا ومعناه انى أنا العابد أما لما قال إياك نعبد كان معناه انى واحد من عبيدك ، فالأول تكبر ، والثانى تواضع ، ومن تواضع لله رفعه الله ، ومن تكبر وضعه الله

فان قال قائل : جميع ما ذكرتم قائم فى قوله الحمد لله مع أنه قدم فيه ذكر الحمد على ذكر الله

فالجواب أن قوله الحمد يحتمل أن يكون لله ولغير الله فاذا قلت لله فقد تقيد الحمد بأن يكون لله ، أما لو قدم قوله «نعبد» احتمل أن يكون لله واحتمل أن يكون لغير الله وذلك كفر والنكتة أن الحمد لما جاز لغير الله فى ظاهر الأمر كما جاز لله ، لاجرم حسن تقدم الحمد أما ههنا فالعبادة لما لم تجز لغير الله لاجرم قدم قوله إياك على نعبد ، فتعين الصرف للعبادة فلا يبقى فى الكلام احتمال أن تقع العبادة لغير الله

الفائدة الرابعة : لقائل أن يقول : النون فى قوله نعبد اما أن تكون نون الجمع أو نون التعظيم ، والأول باطل ، لأن الشخص الواحد لا يكون جمعا ، والثانى باطل لان عند أداء العبادة اللائق بالانسان أن يذكر نفسه بالعجز والذلة لا بالعظمة والرفعة

واعلم أنه يمكن الجواب عنه من وجوه ، كل واحد من تلك الوجوه يدل على حكمة بالغة :
فالوجه الأول : أن المراد من هذه النون نون الجمع وهو تنبيه على أن الأولى بالانسان أن يؤدى الصلاة بالجماعة ، واعلم أن فائدة الصلاة بالجماعة معلومة فى موضعها ، و يدل عليه قوله عليه السلام : التكبيرة الأولى فى صلاة الجماعة خير من الدنيا ومافيها ، ثم نقول: ان الانسان لو أكل الثوم أو البصل فليس له أن يحضر الجماعة لئلا يتأذى منه انسان فكأنه تعالى يقول : هذه الطاعة التى لها هذا الثواب العظيم لايفى ثوابها بان يتأذى واحد من المسلمين برائحة الثوم والبصل ، فاذا كان هذا الثواب لايفى بذلك فكيف يفى بايذاء المسلم وكيف يفى بالنميمة والغيبة والسعاية

الوجه الثانى : أن الرجل اذا كان يصلى بالجماعة فيقول نعبد ، والمراد منه ذلك الجمع ، وان كان يصلى وحده كان المراد انى أعبدك والملائكة معى فى العبادة ، فكان المراد بقوله نعبد هو وجميع الملائكة الذين يعبدون الله

الوجه الثالث : أن المؤمنين اخوة فلوقال إياك أعبد لكان قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر عبادة غيره ، أما لما قال اياك نعبد كان قد ذكر عبادة نفسه وعبادة جميع المؤمنين شرقا وغربا فكأنه سعى فى اصلاح مهمات سائر المؤمنين ، واذا فعل ذلك قضى الله مهماته لقوله عليه السلام من قضى لمسلم حاجة قضى الله له جميع حاجاته

الوجه الرابع : كأنه تعالى قال للعبد لما أثنيت علينا بقولك الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وفوضت الينا جميع محامد الدنيا والآخرة فقد عظم قدرك عندنا وتمكنت منزلتك فى حضرتنا ، فلا تقتصر على اصلاح مهماتك وحدك ، ولكن أصلح حوائج جميع المسلمين فقل اياك نعبد واياك نستعين

الوجه الخامس : كأن العبد يقول : الهى ما بلغت عبادتى الى حيث أستحق أن أذكرها وحدها ، لأنها ممزوجة بجهات التقصير ، ولكنى أخلطها بعبادات جميع العابدين ، وأذكر الكل بعبارة واحدة وأقول إياك نعبد

وههنا مسئلة شرعية ، وهى أن الرجل إذا باع من غيره عشرة من العبيد فالمشترى إما أن يقبل الكل ، أولا يقبل واحدا منها ، وليس له أن يقبل البعض دون البعض فى تلك الصفقة فكذا هنا إذا قال العبد إياك نعبد فقد عرض على حضرة الله جميع عبادات العابدين ، فلا يليق بكرمه أن يميز البعض عن البعض ويقبل البعض دون البعض ، فاما أن يرد الكل وهو غير

جائز لأن قوله اياك نعبد دخل فيه عبادات الملائكة وعبادات الانبياء والأولياء ، وإما أن يقبل الكل ، وحينئذ تصير عبادة هذا القائل مقبولة ببركة قبول عبادة غيره ، والتقدير كأن العبد يقول : إلهى ان لم تكن عبادتى مقبولة فلا تردنى لأنى لست بوحيد فى هذه العبادة بل نحن كثيرون فان لم أستحق الاجابة والقبول فاتشفع اليك بعبادات سائر المتعبدين فاجبنى

الفائدة الخامسة : اعلم أن من عرف فوائد العبادة طاب له الاشتغال بها ، وثقل عليه الاشتغال بغيرها ، وبيانه من وجوه : الأول أن الكمال محبوب بالذات ، وأكمل أحوال الانسان وأقواها فى كونها سعادة اشتغاله بعبادة الله ، فانه يستنير قلبه بنور الالهية ، ويتشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة ، وتتجمل أعضاؤه بجمال خدمة الله ، وهذه الاحوال أشرف المراتب الانسانية والدرجات البشرية ، فاذا كان حصول هذه الأحوال أعظم السعادات الانسانية فى الحال ، وهى موجبة أيضا لاكمل السعادات فى الزمان المستقبل ، فمن وقف على هذه الأحوال زال عنه ثقل الطاعات وعظمت حلاوتها فى قلبه . الثانى : أن العبادة أمانة بدليل قوله تعالى (انا عرضنا الأمانة على السموات ـ الآية) وأداء الأمانة واجب عقلا وشرعا ، بدليل قوله (ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها) وأداء الامانة صفة من صفات الكمال محبوبة بالذات ؛ ولأن أداء الامانة من أحد الجانبين سبب لاداء الامانة من الجانب الثانى . قال بعض الصحابة : رأيت أعرابيا أتى باب المسجد فنزل عن ناقته وتركها ودخل المسجد وصلى بالسكينة والوقار ودعا بما شاء ، فتعجبنا ، فلما خرج لم يجد ناقته فقال : الهى أديت أمانتك فأين أمانتى ؟ قال الراوى فزدنا تعجبا ، فلم يمكث حتى جاء رجل على ناقته وقد قطع يده وسلم الناقة اليه ، والنكتة أنه لما حفظ أمانة الله حفظ الله أمانته ، وهو المراد من قوله عليه السلام لابن عباس : ياغلام احفظ الله فى الخلوات يحفظك فى الفلوات

الثالث : أن الاشتغال بالعبادة انتقال من عالم الغرور الى عالم السرور ، ومن الاشتغال بالخلق الى حضرة الحق ، وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة . يحكى عن أبى حنيفة أن حية سقطت من السقف ، وتفرق الناس ، وكان أبو حنيفة فى الصلاة ولم يشعر بها ، ووقعت الآكلة فى بعض أعضاء عروة بن الزبير ، واحتاجوا إلى قطع ذلك العضو ، فلما شرع فى الصلاة قطعوا منه ذلك العضو فلم يشعر عروة بذلك القطع ، وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان حين يشرع فى الصلاة كانوا يسمعون من صدره ، أزيزا كأزيز المرجل ، ومن استبعد هذا فليقرأ قوله تعالى) فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهن)فان النسوة لما غلب على قلوبهن جمال يوسف

عليه السلام وصلت تلك الغلبة الى حيث قطعن أيديهن وما شعرن بذلك ، فاذاجاز هذا فى حق البشر فلأن يجوز عند استيلاء عظمة الله على القلب أولى ، ولأن من دخل على ملك مهيب فربما مر به أبواه وبنوه وهو ينظر اليهم ولا يعرفهم لأجل أن استيلاء هيبة ذلك الملك تمنع القلب عن الشعور بهم ، فاذا جاز هذا فى حق ملك مخلوق مجازى فلأن يجوز فى حق خالق العالم أولى

ثم قال أهل التحقيق : العبادة لها ثلاث درجات : الدرجة الأولى : أن يعبد الله طمعا فى الثواب أو هربا من العقاب ، وهذا هو المسمى بالعبادة ، وهذه الدرجة نازلة ساقطة جدا ، لأن معبوده فى الحقيقة هو ذلك الثواب ، وقد جعل الحق وسيلة الى نيل المطلوب ، ومن جعل المطلوب بالذات شيئا من أحوال الخلق وجعل الحق وسيلة اليه فهو خسيس جدا

والدرجة الثانية : أن يعبد الله لاجل أن يتشرف بعبادته ، أو يتشرف بقبول تكاليفه ، أو يتشرف بالانتساب اليه ، وهذه الدرجة أعلى من الاولى ، إلا أنها أيضا ليست كاملة ، لان المقصود بالذات غير الله

والدرجة الثالثة : أن يعبد الله لكونه إلها وخالقا ، ولكونه عبدا له ، والآلهية توجب الهيبة والعزة ، والعبودية توجب الخضوع والذلة ، وهذا أعلى المقامات وأشرف الدرجات ، وهذا هو المسمى بالعبودية ، واليه الاشارة بقول المصلى فى أول الصلاة أصلى لله ، فانه لو قال أصلى لثواب الله ، أو للهرب من عقابه فسدت صلاته

واعلم أن العبادة والعبودية مقام عال شريف ، ويدل عليه آيات : الاولى : قوله تعالى فى آخر سورة الحجر (ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) والاستدلال بها من وجهين : أحدهما : أنه قال (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) فأمر محمدا عليه الصلاة والسلام بالمواظبة على العبادة الى أن يأتيه الموت ، ومعناه أنه لا يجوز الاخلال بالعبادة فى شىء من الاوقات ، وذلك يدل على غاية جلالة أمر العبادة ، وثانيهما : أنه قال (ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون) ثم إنه تعالى أمره بأربعة أشياء : التسبيح - وهو قوله فسبح - والتحميد - وهو قوله بحمد ربك - والسجود - وهو قوله وكن من الساجدين - والعبادة - وهى قوله واعبد ربك حتى يأتيك اليقين — وهذا يدل على أن العبادة تزيل ضيق القلب ، وتفيد انشراح الصدر ، وما ذاك إلا لان العبادة توجب الرجوع من الخلق الى الحق ، وذلك يوجب زوال ضيق القاب

الآية الثانية فى شرف العبودية : قوله تعالى (سبحان الذى أسرى بعبده ليلا) ولولا ان العبودية أشرف المقامات ، وإلا لما وصفه الله بهذه الصفة فى أعلى مقامات المعراج ، ومنهم من قال : العبودية أشرف من الرسالة ، لان بالعبودية ينصرف من الخلق الى الحق، و بالرسالة ينصرف من الحق الى الخلق ، وأيضا بسبب العبودية ينعزل عن التصرفات ، و بسبب الرسالة يقبل على التصرفات ، واللائق بالعبد الانعزال عن التصرفات ، وأيضا العبد يتكفل المولى باصلاح مهماته ، والرسول هو المتكفل باصلاح مهمات الامة ، وشتان ماينهما

الآية الثالثة فى شرف العبودية : أن عيسى أول ما نطق قال (انى عبد الله) وصار ذكره لهذه الكلمة سببا لطهارة أمه ، ولبراءة وجوده عن الطعن ، وصار مفتاحا لكل الخيرات ، ودافعا لكل الآفات ، وأيضا لما كان أول كلام عيسى ذكر العبودية كانت عاقبته الرفعة ، كما قال تعالى (و رافعك الى) والنكتة أن الذى ادعى العبودية بالقول رفع الى الجنة ، والذى يدعيها بالعمل سبعين سنة كيف يبقى محروما عن الجنة

الآية الرابعة : قوله تعالى لموسى عليه السلام (اننى أنا الله لا إله الا أنا فاعبدنى) أمره بعد التوحيد بالعبودية ، لان التوحيد أصل ، والعبودية فرع ، والتوحيد شجرة ، والعبودية ثمرة ، ولا قوام لاحدهما الا بالآخر ، فهذه الآيات دالة على شرف العبودية

وأما المعقول فظاهر ، وذلك لأن العبد محدث ممكن الوجود لذاته ، فلولا تاثير قدرة الحق فيه لبقى فى ظلمة العدم وفى فناء الفناء ولم يحصل له الوجود فضلا عن كمالات الوجود ، فلما تعلقت قدرة الحق به وفاضت عليه آثار جوده وايجاده حصل له الوجود وكمالات الوجود ولا معنى لكونه مقدور قدرة الحق ولكونه متعلق ايجاد الحق الا العبودية ، فكل شرف وكمال وبهجة وفضيلة ومسرة ومنقبة حصلت للعبد فانما حصلت بسبب العبودية، فثبت أن العبودية مفتاح الخيرات ، وعنوان السعادات ، ومطالع الدرجات ، وينبوع الكرامات ، فلهذا السبب قال العبد : إياك نعبدواياك نستعين ، وكان على كرم الله وجهه يقول : كفى بى فخرا أن أكون لك عبدا ، وكفى بى شرفا أن تكون لى ربا ، اللهم إنى وجدتك الها كما أردت فاجعلنى عبدا كما أردت

الفائدة السادسة : اعلم أن المقامات محصورة فى مقامين معرفة الربوبية ، ومعرفة العبودية وعند اجتماعهما يحصل العهد المذكور فى قوله (وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) أما معرفة الربوبية فكما لها مذكور فى قوله (الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين) فكون العبد

منتقلا من العدم السابق الى الوجود يدل على كونه إلها ، وحصول الخيرات والسعادات للعبد حال وجوده يدل على كونه ربا رحمانا رحيما ، وأحوال معاد العبد تدل على كونه مالك يوم الدين ، وعند الاحاطة بهذه الصفات حصلت معرفة الربوبية على أقصى الغايات ، وبعدها جاءت معرفة العبودية ، ولها مبدأ وكمال ، وأول وآخر ، أما مبدؤها وأولها فهو الاشتغال بالعبودية وهو المراد بقوله (إياك نعبد) وأما كمالها فهو أن يعرف العبد أنه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله ، فعند ذلك يستعين بالله فى تحصيل كل المطالب ، وذلك هو المراد بقوله (واياك نستعين) ولما تم الوفاء بعهد الربوبية وبعهد العبودية ترتب عليه طلب الفائدة والثمرة ، وهو قوله (اهدنا الصراط المستقيم) وهذا ترتيب شريف رفيع عال يمتنع فى العقول حصول ترتيب آخر أشرف منه

الفائدة السابعة : لقائل أن يقول : قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله مذكور على لفظ الغيبة ، وقوله إياك نعبد واياك نستعين انتقال من لفظ الغيبة الى لفظ الخطاب ، فما الفائدة فيه ؟ قلنا فيه وجوه : الأول : أن المصلى كان أجنبيا عند الشروع فى الصلاة ، فلاجرم أثنى على الله بألفاظ المغايبة الى قوله مالك يوم الدين ، ثم إنه تعالى كأنه يقول له حمدتنى واقررت بكونى الها ربا رحمانا رحيما مالكا ليوم الدين ، فنعم العبد أنت قد رفعنا الحجاب وأبدلنا البعد بالقرب فتكلم بالمخاطبة وقل إياك نعبد : الوجه الثانى . ان أحسن السؤال ما وقع على سبيل المشافهة ، ألا ترى أن الأنبياء عليهم السلام لما سألوا ربهم شافهوه بالسؤال فقالوا (ربنا ظلمنا أنفسنا ، وربنا اغفر لنا ، ورب هب لى ، ورب أرنى) والسبب فيه أن الرد من الكريم على سبيل المشافهة والمخاطبة بعيد وأيضا العبادة خدمة ، والخدمة فى الحضور أولى الوجه الثالث : أن من أول السورة إلى قوله اياك نعبد ثناء ، والثناء فى الغيبة أولى ، ومن قوله اياك نعبد واياك نستعين الى آخر السورة دعاء ، والدعاء فى الحضور أولى : الوجه الرابع : العبد لما شرع فى الصلاة وقال نويت أن أصلى تقربا الى الله فينوى حصول القربة ، ثم إنه ذكر بعد هذه النية أنواعا من الثناء على الله ، فاقتضى كرم الله إجابته فى تحصيل تلك القربة ، فنقله من مقام الغيبة الى مقام الحضور ، فقال : اياك نعبد واياك نستعين

الفصل السادس

فى قوله وإياك نستعين

معنى قوله (واياك نستعين)

اعلم أنه ثبت بالدلائل العقلية أنه لا حول عن معصية الله إلا بعصمة الله ، ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله ، ويدل عليه وجوه من العقل والنقل . أما العقل فمن وجوه . الأول أن القادر متمكن من الفعل والترك على السوية ، فما لم يحصل المرجح لم يحصل الرجحان ، وذلك المرجح ليس من العبد ، والا لعاد فى الطلب ، فهو من الله تعالى ، فثبت أن العبد لا يمكنه الاقدام على الفعل الا باعانة الله ، الثانى : ان جميع الخلائق يطلبون الدين الحق والاعتقاد الصدق مع استوائهم فى القدرة والعقل والجد والطلب ، ففوز البعض بدرك الحق لا يكون الا باعانة معين ، وما ذاك المعين الا الله تعالى ، لأن ذلك المعين لو كان بشرا أو ملكا لعاد الطلب فيه . الثالث : أن الانسان قد يطالب بشىء مدة مديدة ولا يأتى به ، ثم فى أثناء حال أو وقت يأتى به ويقدم عليه ، ولا يتفق له تلك الحالة الا اذا وقعت داعية جازمة فى قلبه تدعوه الى ذلك الفعل ، فالقاء تلك الداعية فى القلب وإزالة الدواعى المعارضة لها ليست الا من الله تعالى ، ولا معنى للاعانة الا ذلك

وأما النقل فيدل عليه آيات : أولاها : قوله واياك نستعين ، وثانيتها : قوله (استعينوا بالله) وقد اضطربت الجبرية والقدرية فى هذه الآية : أما الجبرية فقالوا : لو كان العبد مستقلا بالفعل لما كان للاستعانة على الفعل فائدة ، وأما القدرية فقالوا الاستعانة إنما تحسن لو كان العبد متمكنا من أصل الفعل ، فتبطل الاعانة من الغير ، أما اذا لم يقدر على الفعل لم تكن للاستعانة فائدة

وعندى أن القدرة لاتؤثر فى الفعل الا مع الداعية الجازمة ، فالاعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية الجازمة ، وإزالة الداعية الصارفة ولنذكر مافى هذه الكلمة من اللطائف والفوائد :

الفائدة الاولى : لقائل أن يقول : الاستعانة على العمل إنما تحسن قبل الشروع فى العمل ، وههنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقيبه واياك نستعين ، فما الحكمة فيه ؟ الجواب من وجوه :

الاول : كأن المصلى يقول : شرعت فى العبادة فاستعين بك فى اتمامها ، فلا تمنعنى من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعى وتغيرها . الثانى : كان الانسان يقول : يا إلهى إنى أتيت بنفسى إلا أن لى قلبا يفر منى ، فأستعين بك فى احضاره ، وكيف وقد قال عليه الصلاة والسلام : قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن ، فدل ذلك على أن الانسان لا يمكنه إحضار القلب الا باعانة الله . الثالث : لا أريد فى الأعانة غيرك لا جبريل ولا مكائيل ، بل أريدك وحدك وأقتدى فى هذا المذهب بالخليل عليه السلام لانه لما قيد نمروذ رجليه ويديه ورماه فى النار جاء جبريل عليه السلام وقال له : هل لك من حاجة ؟ فقال : أما اليك فلا ، فقال : سله ، فقال : حسبى من سؤالى علمه بحالى ، بل ربما أزيد على الخليل فى هذا الباب ، وذلك لأنه قيد رجلاه ويداه لا غير ، وأما أنا فقيدت رجلى فلا أسير ، ويدى فلا أحركهما ، وعينى فلا أنظر بهما ، وأذنى فلا أسمع بهما ، ولسانى فلا أتكلم به ، وكان الخليل مشرفا على نار نمروذ وأنا مشرف على نار جهنم ، فكما لم يرض الخليل عليه السلام بغيرك معينا فكذلك لا أريد معينا غيرك ، فاياك نعبد وإياك نستعين ، فكأنه تعالى يقول : أتيت بفعل الخليل وزدت عليه ، فنحن نزيد أيضا فى الجزاء لأنا ثمت قلنا : (يانار كونى بردا وسلاما على إبراهيم) وأما أنت فقد نجيناك من النار ، وأوصلناك الى الجنة ، وزدناك سماع الكلام القديم ، ورؤية الموجود القديم ، وكما أنا قلنا لنار نمروذ (يانار كونى بردا وسلاما على إبراهيم) فكذلك تقول لك نار جهنم : جز يا مؤمن قد أطفأ نورك لهبى . الرابع : إياك نستعين أى : لا أستعين بغيرك ، وذلك لأن ذلك الغير لا يمكنه إعانتى الا إذا أعنته على تلك الاعانة ، فاذا كانت اعانة الغير لا تتم الا باعانتك فلنقطع هذه الواسطة ولنقتصر على اعانتك . الوجه الخامس : قوله إياك نعبد يقتضى حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله تعالى ، وذلك يورث العجب فاردف بقوله وإياك نستعين ليدل ذلك على أن تلك الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد ، بل إنما حصلت باعانة الله فالمقصود من ذكر قوله وإياك نستعين إزالة العجب وافناء تلك النخوة والكبر

الفصل السابع

فى قوله اهدنا الصراط المستقيم ، وفيه فوائد

معنى قوله اهدنا الصراط المستقيم

الفائدة الأولى : لقائل أن يقول : المصلى لا بد وأن يكون مؤمنا ، وكل مؤمن مهتد ، فالمصلى مهتد ، فاذا قال : اهدنا كان جاريا مجرى أن من حصلت له الهداية فانه يطلب الهداية فيكان هذا طلبا لتحصيل الحاصل ، وأنه محال ، والعلماء أجابوا عنه من وجوه

الأول : المراد منه صراط الأولين فى تحمل المشاق العظيمة لأجل مرضاة الله تعالى . يحكى أن نوحا عليه السلام كان يضرب فى كل يوم كذا مرات بحيث يغشى عليه ، وكان يقول فى كل مرة : اللهم اهد قومى فانهم لايعلمون . فان قيل : ان رسولنا عليه الصلاة والسلام ماقال ذاك الامرة واحدة ، وهو كان يقول كل يوم مرات فلزم أن يقال إن نوحا عليه السلام كان أفضل منه ، والجواب لما كان المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب تلك الأخلاق الفاضلة من الله تعالى والرسول عليه السلام كان يقرأ الفاتحة فى كل يوم كذا مرة كان تكلم الرسول صلى الله عليه وسلم بهذه الكلمة أكثر من تكلم نوح عليه السلام بها

الوجه الثانى فى الجواب : أن العلماء بينوا أن فى كل خلق من الأخلاق طرفى تفريط وإفراط ، وهما مذمومان ، والحق هو الوسط ، ويتأكد ذلك بقوله تعالى (وكذلك جعلنا كم أمة وسطا) وذلك الوسط هو العدل والصواب ، فالمؤمن بعد أن عرف الله بالدليل صار مؤمنا مهتديا ، أما بعد حصول هذه الحالة فلا بد من معرفة العدل الذى هو الخط المتوسط بين طرفى الافراط والتفريط فى الأعمال الشهوانية وفى الأعمال الغضبية وفى كيفية انفاق المال ، فالمؤمن يطلب من الله تعالى أن يهديه إلى الصراط المستقيم الذى هو الوسط بين طرفى الافراط والتفريط فى كل الأخلاق وفى كل الأعمال ، وعلى هذا التفسير فالسؤال زائل

الوجه الثالث : أن المؤمن إذا عرف الله بدليل واحد فلا موجود من أقسام الممكنات الا وفيه دلائل على وجود الله وعلمه وقدرته وجوده ورحمته وحكمته ، وربما صح دين الانسان بالدليل الواحد وبقى غافلا عن سائر الدلائل ، فقوله اهدنا الصراط المستقيم معناه عرفنا يا إلهنا ما فى كل شيء من كيفية دلالته على ذاتك وصفاتك وقدرتك وعلمك ، وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل

الوجه الرابع : أنه تعالى قال (وانك لتهدى الى صراط مستقيم صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض) وقال أيضا لمحمد عليه السلام (وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه) وذلك الصراط المستقيم هو أن يكون الانسان معرضا عما سوى الله مقبلا بكلية قلبه وفكره وذكره على الله ، فقوله اهدنا الصراط المستقيم المراد أن يهديه الله الى الصراط المستقيم الموصوف بالصفة المذكورة ، مثاله أن يصير بحيث لو أمر بذبح ولده لأطاع كما فعله ابراهيم عليه السلام ، ولو أمر بأن ينقاد ليذبحه غيره لأطاع كما فعله إسميل عليه السلام ، ولو أمر بأن يرمى نفسه فى البحر لأطاع كما فعله يونس عليه السلام ، ولو أمر بان يتلمذ لمن هو أعلم منه

بعد بلوغه فى المنصب الى أعلى الغايات لأطاع كما فعله موسى مع الخضر عليهما السلام ، ولو أمر بأن يصبر فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على القتل والتفريق نصفين لأطاع كما فعله يحيى وزكريا عليهما السلام ، فالمراد بقوله اهدنا الصراط المستقيم هو الاقتداء بانبياء الله فى الصبر على الشدائد والثبات عند نزول البلاء ، ولا شك أن هذا مقام شديد هائل ؛ لأن أكثر الخلق لاطاقة لهم به ، إلا أنا نقول : أيها الناس ، لا تخافوا ولا تحزنوا ، فانه لا يضيق أمر فى دين الله إلا اتسع ؛ لأن فى هذه الآية ما يدل على اليسر والسهولة ؛ لأنه تعالى لم يقل صراط الذين ضربوا وقتلوا بل قال (صراط الذين أنعمت عليهم) فلتكن نيتك عند قراءة هذه الآية أن تقول : يا إلهى ، إن والدى رأيته ارتكب الكبائر ، كما ارتكبتها وأقدم على المعاصى كما أقدمت عليها ، ثم رأيته لما قرب موته تاب وأناب فحكمت له بالنجاة من النار والفوز بالجنة فهو ممن أنعمت عليه بان وفقته للتوبة ، ثم أنعمت عليه بان قبلت توبته ، فانا أقول : اهدنا الى مثل ذلك الصراط المستقيم طلبا لمرتبة التائبين ، فاذا وجدتها فاطلب الاقتداء بدرجات الأنبياء عليهم السلام ، فهذا تفسير قوله اهدنا الصراط المستقيم

الوجه الخامس : كأن الانسان يقول فى الطرق : كثرة الأحباب يجروننى الى طريق ، والأعداء الى طريق ثان ، والشيطان الى طريق ثالث ، وكذا القول فى الشهوة والغضب والحقد والحسد ، وكذا القول فى التعطيل والتشبيه والجبر والقدر والارجاء والوعيد والرفض والخروج ، والعقل ضعيف ، والعمر قصير ، والصناعة طويلة ، والتجربة خطرة ، والقضاء عسير ، وقد تحيرت فى الكل فاهدنى الى طريق أخرج منه الى الجنة . والمستقيم : السوى الذى لا غلظ فيه

يحكى عن ابراهيم بن أدهم أنه كان يسير الى بيت الله ، فاذا أعرابى على ناقة له فقال : ياشيخ الى أين ؟ فقال ابراهيم الى بيت الله ، قال : كأنك مجنون لاأرى لك مركبا ، ولازادا ، والسفر طويل ، فقال ابراهيم : ان لى مراكب كثيرة ولكنك لاتراها ، قال : وماهى ؟ قال : اذا نزلت على بلية ركبت مركب الصبر ، واذا نزل على نعمة ركبت مركب الشكر واذا نزل بى القضاء ركبت مركب الرضا ، واذا دعتنى النفس الى شىء علمت أن ما بقى من العمر أقل مما مضى فقال الأعرابى : سر باذن الله فانت الراكب وأنا الراجل

الوجه السادس : قال بعضهم : الصراط المستقيم : الاسلام ، وقال بعضهم : القرآن ، وهذا لايصح ؛ لأن قوله « صراط الذين أنعمت عليهم » بدل من الصراط المستقيم ، وإذا كان كذلك كان التقدير اهدنا صراط من أنعمت عليهم من المتقدمين ، ومن تقدمنا من الامم

ما كان لهم القرآن والاسلام ، واذا بطل ذلك ثبت أن المراد اهدنا صراط المحقين المستحقين للجنة ، وانما قال الصراط ولم يقل السبيل ولا الطريق وان كان الكل واحدا ليكون لفظ الصراط مذكرا لصراط جهنم فيكون الانسان على مزيد خوف وخشية

القول الثانى فى تفسير اهدنا : أى . ثبتنا على الهداية التى وهبتها منا ، ونظيره قوله تعالى (ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا) أى ثبتنا على الهداية فكم من عالم وقعت له شبهة ضعيفة فى خاطره فزاغ وذل وانحرف عن الدين القويم والمنهج المستقيم

الفائدة الثانية : لقائل أن يقول : لم قال اهدنا ولم يقل اهدنى ؟ والجواب من وجهين : الأول : أن الدعاء مهما كان أعم كان الى الاجابة أقرب . كان بعض العلماء يقول لتلامذته : إذا قرأتم فى خطبة السبق « ورضى الله عنك وعن جماعة المسلمين » إن نويتنى فى قولك « رضى الله عنك » فحسن ، والا فلاحرج ، ولكن اياك وأن تنسانى فى قولك « وعن جماعة المسلمين » لأن قوله رضى الله عنك تخصيص بالدعاء فيجوز أن لايقبل ، وأما قوله وعن جماعة المسلمين فلابد وأن يكون فى المسلمين من يستحق الاجابة ، واذا أجاب الله الدعاء فى البعض فهو أكرم من أن يرده فى الباقى ، ولهذا السبب فان السنة إذا أراد أن يذكر دعاء أن يصلى أولا على النبى صلى الله عليه وسلم ثم يدعو ثم يختم الكلام بالصلاة على النبى صلى الله عليه وسلم ثانيا ؛ لأن الله تعالى يجيب الداعى فى صلاته على النبى صلى الله عليه وسلم ، ثم إذا أجيب فى طرفى دعائه امتنع أن يرد فى وسطه

الثانى : قال عليه الصلاة والسلام : ادعوا الله بألسنة ماعصيتموه بها ، قالوا : يارسول الله ومن لنا بتلك الالسنة ، قال يدعو بعضكم لبعض ، لأنك ماعصيت بلسانه وهو ماعصى بلسانك

والثالث : كأنه يقول : أيها العبد ، ألست قلت فى أول السورة الحمد لله وماقلت أحمد الله فذكرت أولا حمد جميع الحامدين فكذلك فى وقت الدعاء أشركهم فقل اهدنا

الرابع : كأن العبد يقول : سمعت رسولك يقول : الجماعة رحمة ، والفرقة عذاب ، فلما أردت تحميدك ذكرت حمد الجميع فقلت الحمد لله ، ولما ذكرت العبادة ذكرت عبادة الجميع فقلت إياك نعبد ، ولما ذكرت الاستعانة ذكرت استعانة الجميع فقلت واياك نستعين ، فلا جرم لما طلبت الهداية طلبتها للجميع فقلت اهدنا الصراط المستقيم ، ولما طلبت الاقتداء بالصالحين طلبت الاقتداء بالجميع فقلت صراط الذين أنعمت عليهم ، ولما طلبت الفرار من المردودين فررت من الكل فقلت غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، فلما لم أفارق الانبياء

والصالحين فى الدنيا فأرجو أن لا أفارقهم فى القيامة ، قال تعالى (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين — الآية)

الفائدة الثالثة : اعلم أن أهل الهندسة قالوا الخط المستقيم أقصر خط يصل بين نقطتين ، فالحاصل أن الخط المستقيم أقصر من جميع الخطوط المعوجة ، فكان العبد يقول : اهدنا الصراط المستقيم لوجوه : الاول : أنه أقرب الخطوط وأقصرها ، وأنا عاجز فلا يليق بضعفى الا الطريق المستقيم ، الثانى : أن المستقيم واحد وماعداه معوجة وبعضها يشبه بعضا فى الاعوجاج فيشتبه الطريق على ، أما المستقيم فلا يشابهه غيره فكان أبعد عن الخوف والآفات وأقرب الى الامان . الثالث : الطريق المستقيم يوصل الى المقصود ، والمعوج لايوصل اليه . والرابع : المستقيم لايتغير ، والمعوج يتغير ، فلهذه الاسباب سأل الصراط المستقيم ، والله أعلم

الفصل الثامن

فى تفسير قوله صراط الذين أنعمت عليهم ، وفيه فوائد

معنى قوله « صراط الذين أنعمت عليهم »

الفائدة الاولى : فى حد النعمة ، وقد اختلف فيها ، فمنهم من قال إنها عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الاحسان إلى الغير ، ومنهم من يقول : المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان إلى الغير ، قالوا وإنما زدنا هذا القيد لأن النعمة يستحق بها الشكر ، وإذا كانت قبيحة لا يستحق بها الشكر ، والحق أن هذا القيد غير معتبر ، لأنه يجوز أن يستحق الشكر بالاحسان وإن كان فعله محظورا ، لأن جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذنب والعقاب ، فأى امتناع فى اجتماعهما ؟ ألا ترى أن الفاسق يستحق بانعامه الشكر ، والذم بمعصية الله ، فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك

ولنرجع الى تفسير الحد المذكور فنقول : أما قولنا « المنفعة » فلان المضرة المحضة لا تكون نعمة ، وقولنا « المفعولة على جهة الاحسان » لأنه لو كان نفعا حقا وقصد الفاعل به نفع نفسه لانفع المفعول به لا يكون نعمة ، وذلك كمن أحسن الى جاريته ليربح عليها

اذا عرفت حد النعمة فيتفرع عليه فروع : الفرع الأول : اعلم أن كل مايصل الى الخلق من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى (وما بكم من نعمة فمن الله) ثم ان النعمة على ثلاثة أقسام : أحدها : نعمة تفرد الله بايجادها ، نحو أن خلق ورزق ، وثانيها : نعمة وصلت من جهة غير الله فى ظاهر الامر وفى الحقيقة فهى أيضا انما وصلت من الله تعالى ، وذلك لانه

تعالى هو الخالق لتلك النعمة ، والخالق لذلك المنعم ، والخالق لداعية الانعام بتلك النعمة فى قلب ذلك المنعم ، الا أنه تعالى لما أجرى تلك النعمة على يد ذلك العبد كان ذلك العبد مشكورا ، ولكن المشكور فى الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال (أن اشكر لى ولوالديك الى المصير) فبدأ بنفسه تنبيها على أن انعام الخلق لايتم الا بانعام الله ، وثالثها : نعم وصلت من الله الينا بسبب طاعتنا ، وهى أيضا من الله تعالى ، لانه لولا أن الله سبحانه وتعالى وفقنا للطاعات وأعاننا عليها وهدانا اليها وأزاح الأعذار عنا والا لما وصلنا الى شيء منها ، فظهر بهذا التقرير أن جميع النعم فى الحقيقة من الله تعالى

الفرع الثانى : أن أول نعم الله على العبيد هو أن خلقهم أحياء ، ويدل عليه العقل والنقل أما العقل فهو أن الشيء لا يكون نعمة الا اذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ، ولا يمكن الانتفاع به الا عند حصول الحياة ، فان الجماد والميت لايمكنه أن ينتفع بشيء ، فثبت أن أصل جميع النعم هو الحياة ، وأما النقل فهو أنه تعالى قال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم قال عقيبه (هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا) فبدأ بذكر الحياة ، وثنى بذكر الاشياء التى ينتفع بها ، وذلك يدل على أن أصل جميع النعم هو الحياة

الفرع الثالث : اختلفوا فى أنه هل لله تعالى نعمة على الكافر أم لا ؟ فقال بعض أصحابنا ليس لله تعالى على الكافر نعمة ، وقالت المعتزلة : لله على الكافر نعمة دينية ، ونعمة دنيوية واحتج الاصحاب على صحة قولهم بالقرآن والمعقول : أما القرآن فآيات . إحداها : قوله تعالى (صراط الذين أنعمت عليهم) وذلك لأنه لوكان لله على الكافر نعمة لكانوا داخلين تحت قوله تعالى (أنعمت عليهم) ولو كان كذلك لكان قوله (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم) طلبا لصراط الكفار ، وذلك باطل ، فثبت بهذه الآية أنه ليس لله نعمة على الكفار ، فان قالوا : إن قوله الصراط يدفع ذلك ، قلنا : إن قوله (صراط الذين أنعمت عليهم) بدل من قوله (الصراط المستقيم) فكان التقدير اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم ، وحينئذ يعود المحذور المذكور . والآية الثانية : قوله تعالى (ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملى لهم خير لأنفسهم إنما نملى لهم ليزدادوا إثما) وأما المعقول فهو أن نعم الدنيا فى مقابلة عذاب الآخرة على الدوام قليلة كالقطرة فى البحر ، ومثل هذا لا يكون نعمة ، بدليل أن من جعل السم فى الحلواء لم يعد النفع الحاصل منه نعمة لأجل أن ذلك النفع حقير فى مقابلة ذلك الضرر الكثير ، فكذا ههنا

وأما الذين قالوا ان لله على الكافر نعما كثيرة فقداحتجوا بآيات . إحداها قوله تعالى (ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) فنبه على أنه يجب على الكل طاعة الله لمكان هذه النعم العظيمة : وثانيها : قوله (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم) ذكر ذلك فى معرض الامتنان وشرح النعم وثالثها : قوله تعالى (يابنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) ورابعها : قوله تعالى (وقليل من عبادى الشكور) وقول ابليس (ولاتجد أكثرهم شاكرين) ولو لم تحصل النعم لم يلزم الشكر ، ولم يلزم من عدم اقدامهم على الشكر محذور ؛ لأن الشكر لا يمكن الا عند حصول النعمة

الفائدة الثانية : قوله (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم) يدل على إمامة أبى بكر رضى الله عنه ؛ لأنا ذكرنا أن تقدير الآية : اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم والله تعالى قد بين فى آية أخرى أن الذين أنعم الله عليهم من هم فقال (فاولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين — الآية) ولا شك أن رأس الصديقين ورئيسهم أبو بكر الصديق رضى الله عنه ، فكان معنى الآية أن الله أمرنا أن نطلب الهداية التى كان عليها أبو بكر الصديق وسائر الصديقين ، ولو كان أبو بكر ظالما لما جاز الاقتداء به ، فثبت بما ذكرناه دلالة هذه الآية على امامة أبى بكر رضى الله عنه

الفائدة الثالثة : قوله (أنعمت عليهم) يتناول كل من كان لله عليه نعمة ، وهذه النعمة إما أن يكون المراد منها نعمة الدنيا أو نعمة الدين ، ولما بطل الأول ثبت أن المراد منه نعمة الدين ، فنقول : كل نعمة دينية سوى الايمان فهى مشروطة بحصول الايمان ، وأما النعمة التى هى الايمان فيمكن حصولها خاليا عن سائر النعم الدينية ، وهذا يدل على أن المراد من قوله (أنعمت عليهم) هو نعمة الايمان ، فرجع حاصل القول فى قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم أنه طلب لنعمة الايمان ، واذا ثبت هذا الأصل فنقول : يتفرع عليه أحكام

الحكم الأول : أنه لما ثبت أن المراد من هذه النعمة نعمة الايمان ، ولفظ الآية صريح فى أن الله تعالى هو المنعم بهذه النعمة ؛ ثبت أن خالق الايمان والمعطى للايمان هو الله تعالى ، وذلك يدل على فساد قول المعتزلة ، ولأن الايمان أعظم النعم ، فلو كان فاعله هو العبد لكان إنعام العبد أشرف وأعلى من إنعام الله ، ولو كان كذلك لما حسن من الله أن يذكر انعامه فى معرض التعظيم

الحكم الثانى : يجب أن لا يبقى المؤمن مخلدا فى النار ، لأن قوله (انعمت عليهم) مذكور فى معرض التعظيم لهذا الانعام ، ولو لم يكن له أثر فى دفع العقاب المؤبد لكان قليل الفائدة فما كان يحسن من الله تعالى ذكره فى معرض التعظيم

الحكم الثالث : دلت الآية على أنه لا يجب على الله رعاية الصلاح والأصلح فى الدين ؛ لأنه لو كان الارشاد واجبا على الله لم يكن ذلك انعاما ؛ لأن أداء الواجب لا يكون انعاما ، وحيث سماه الله تعالى انعاما علمنا أنه غير واجب

الحكم الرابع : لا يجوز أن يكون المراد بالانعام هو أن الله تعالى أقدر المكلف عليه وأرشده اليه وأزاح اعذاره وعلله عنه ؛ لأن كل ذلك حاصل فى حق الكفار ، فلما خص الله تعالى بعض المكلفين بهذا الانعام مع أن هذا الاقدار وازاحة العلل عام فى حق الكل علمنا أن المراد من الانعام ليس هو الاقدار عليه وإزاحة الموانع عنه

الفصل التاسع

فى قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، وفيه فوائد

معني قوله غير المغضوب عليهم — الخ

الفائدة الأولى : المشهور أن المغضوب عليهم هم اليهود ، لقوله تعالى (من لعنه الله وغضب عليه) والضالين — هم النصارى لقوله تعالى (قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل) وقيل : هذا ضعيف ؛ لأن منكرى الصانع والمشركين أخبث دينا من اليهود والنصارى ، فكان الاحتراز عن دينهم أولى ، بل الأولى أن يحمل المغضوب عليهم على كل من أخطأ فى الأعمال الظاهرة وهم الفساق ، ويحمل الضالون على كل من أخطأ فى الاعتقاد لأن اللفظ عام والتقييد خلاف الأصل ، ويحتمل أن يقال : المغضوب عليهم هم الكفار ، والضالون هم المنافقون ، وذلك لأنه تعالى بدأ بذكر المؤمنين والثناء عليهم فى خمس آيات من أول البقرة ، ثم أتبعه بذكر الكفار وهو قوله (ان الذين كفروا) ثم أتبعه بذكر المنافقين وهو قوله (ومن الناس من يقول آمنا) فكذا ههنا بدأ بذكر المؤمنين وهو قوله (أنعمت عليهم) ثم أتبعه بذكر الكفار وهو قوله (غير المغضوب عليهم) ثم أتبعه بذكر المنافقين وهو قوله (ولا الضالين)

الفائدة الثانية : لما حكم الله عليهم بكونهم ضالين امتنع كونهم مؤمنين ، والا لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا ، وذلك محال ، والمفضي الي المحال محال

الفائدة الثالثة : قوله (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) يدل على أن أحدا من الملائكة والأنبياء عليهم السلام ما أقدم على عمل يخالف قول الذين أنعم الله عليهم ، ولا على اعتقاد الذين أنعم الله عليهم ، لأنه لو صدر عنه ذلك لكان قد ضل عن الحق ، لقوله تعالى (فماذا بعد الحق الا الضلال) ولو كانوا ضالين لما جاز الاقتداء بهم ، ولا الاهتداء بطريقهم ، ولكانوا خارجين عن قوله (أنعمت عليهم) ولما كان ذلك باطلا علمنا بهذه الآية عصمة الأنبياء والملائكة عليهم السلام

الفائدة الرابعة : الغضب : تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام ، واعلم أن هذا على الله تعالى محال ، لكن ههنا قاعدة كلية ، وهي أن جميع الأعراض النفسانية — أعني الرحمة ، والفرح ، والسرور ، والغضب ، والحياء ، والغيرة ، والمكر والخداع ، والتكبر ، والاستهزاء — لها أوائل ، ولها غايات ، ومثاله الغضب فان أوله غليان دم القلب ، وغايته إرادة ايصال الضرر الى المغضوب عليه ، فلفظ الغضب فى حق الله تعالى لا يحمل على أوله الذى هو غليان دم القلب ، بل على غايته الذى هو إرادة الاضرار ، وأيضا ، الحياء له أول وهو انكسار يحصل فى النفس ، وله غرض وهو ترك الفعل ، فلفظ الحياء فى حق الله يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس ، وهذه قاعدة شريفة فى هذا الباب

الفائدة الخامسة : قالت المعتزلة : غضب الله عليهم يدل على كونهم فاعلين للقبائح باختيارهم والا لكان الغضب عليهم ظلما من الله تعالى ، وقال أصحابنا : لما ذكر غضب الله عليهم وأتبعه بذكر كونهم ضالين دل ذلك على أن غضب الله عليهم علة لكونهم ضالين ، وحينئذ تكون صفة الله مؤثرة فى صفة العبد ، أما لو قلنا إن كونهم ضالين يوجب غضب الله عليهم لزم ان تكون صفة العبد مؤثرة فى صفة الله تعالى ، وذلك محال

الفائدة السادسة : أول السورة مشتمل على الحمد لله والثناء عليه والمدح له ، وآخرها مشتمل على الذم للمعرضين عن الايمان به والاقرار بطاعته ، وذلك يدل على أن مطلع الخيرات وعنوان السعادات هو الاقبال على الله تعالى ، ومطلع الآفات ورأس المخافات هو الاعراض عن الله تعالى والبعد عن طاعته والاجتناب عن خدمته

الفائدة السابعة : دلت هذه الآية على أن المكلفين ثلاث فرق: أهل الطاعة ، واليهم الاشارة بقوله — أنعمت عليهم ، وأهل المعصية واليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم ، وأهل الجهل في دين الله والكفر واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين

فان قيل : لم قدم ذكر العصاة على ذكر الكفرة ؟ قلنا : لأن كل واحد يحترز عن الكفر أما قد لا يحترز عن الفسق فكان أهم فلهذا السبب قدم

الفائدة الثامنة : فى الآية سؤال ، وهو أن غضب الله إنما تولد عن علمه بصدور القبيح والجناية عنه ، فهذا العلم إما أن يقال إنه قديم ، أو محدث ، فان كان هذا العلم قديما فلم خلقه ولم أخرجه من العدم الى الوجود مع علمه بأنه لا يستفيد من دخوله فى الوجود الا العذاب الدائم ،ولأن من كان غضبان على الشيء كيف يعقل اقدامه على إيجاده وعلى تكوينه ؟ وأما إن كان ذلك العلم حادثا كان البارى تعالى محلا للحوادث ، ولأنه يلزم أن يفتقر احداث ذلك العلم الى سبق علم آخر ، ويتسلسل ، وهو محال . وجوابه يفعل الله ما يشاء ويحكم مايريد

الفائدة التاسعة : فى الآية سؤال آخر ، وهو أن من أنعم الله عليه امتنع أن يكون مغضوبا عليه وأن يكون من الضالين ، فلما ذكر قوله أنعمت عليهم فما الفائدة فى أن ذكر عقيبه غير المغضوب عليهم ولا الضالين ؟ والجواب : الايمان إنما يكمل بالرجاء والخوف ، كما قال عليه السلام : لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا ، فقوله صراط الذين أنعمت عليهم يوجب الرجاء الكامل ، وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يوجب الخوف الكامل ، وحينئذ يقوى الايمان بركنيه وطرفيه ، وينتهى الى حد الكمال

الفائدة العاشرة : فى الآية سؤال آخر ، ما الحكمة فى أنه تعالى جعل المقبولين طائفة واحدة وهم الذين أنعم الله عليهم ، والمردودين فريقين : المغضوب عليهم ، والضالين ؟ والجواب أن الذين كملت نعم الله عليهم هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لأجل العمل به ، فهؤلاء هم المرادون بقوله أنعمت عليهم ، فان اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه) وان اختل قيد العلم فهم الضالون لقوله تعالى (فماذا بعد الحق الا الضلال) وهذا آخر كلامنا فى تفسير كل واحدة من آيات هذه السورة على التفصيل ، والله أعلم

القسم الثانى

تفسير اجمالى لسورة الفاتحة

الكلام فى تفسير مجموع هذه السورة ، وفيه فصول

الفصل الاول

فى الاسرار العقلية المستنبطة من هذه السورة

أسرار عقلية من الفاتحة

اعلم أن عالم الدنيا عالم الكدورة ، وعالم الآخرة عالم الصفا ، فالآخرة بالنسبة الى الدنيا كالأصل بالنسبة الى الفرع ، وكالجسم بالنسبة الى الظل ، فكل ما فى الدنيا فلا بد له فى الآخرة من أصل ، والا كان كالسراب الباطل والخيال العاطل ، وكل ما فى الآخرة فلا بد له فى الدنيا من مثال ، وإلا لكان كالشجرة بلا ثمرة ومدلول بلا دليل ، فعالم الروحانيات عالم الأضواء والأنوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ، ولا شك أن الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولابد وأن يكون منها واحد هو أشرفها وأعلاها وأكملها وأبهاها ، ويكون ما سواه فى طاعته وتحت أمره ونهيه ، كما قال (ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين) وأيضا فلا بد فى الدنيا من شخص واحد هو أشرف أشخاص هذا العالم وأكملها وأعلاها وأبهاها ، ويكون كل ما سواه فى هذا العالم تحت طاعته وأمره ، فالمطاع الأول هو المطاع فى عالم الروحانيات والمطاع الثانى هو المطاع فى عالم الجسمانيات ، فذاك مطاع العالم الأعلى ، وهذا مطاع العالم الأسفل ولما ذكرنا أن عالم الجسمانيات كالظل لعالم الروحانيات وكالأثر وجب أن يكون بين هذين المطاعين ملاقاة ومقارنة ومجانسة ، فالمطاع فى عالم الأرواح هو المصدر ، والمطاع فى عالم الأجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكى ، والمظهر هو الرسول البشرى ، وبهما يتم أمر السعادات فى الآخرة وفى الدنيا

وإذا عرفت هذا فنقول : كمال حال الرسول البشرى إنما يظهر فى الدعوة الى الله ، وهذه الدعوة إنما تتم بأمور سبعة ذكرها الله تعالى فى خاتمة سورة البقرة وهى قوله (والمؤمنون كل آمن بالله — الآية) ويندرج فى أحكام الرسل قوله (لا نفرق بين أحد من رسله) فهذه الأربعة متعلقة بمعرفة المبدأ ، وهى معرفة الربوبية ، ثم ذكر بعدها ما يتعلق بمعرفة العبودية

وهو مبنى على أمرين : أحدهما المبدأ ، والثانى : الكمال ، فالمبدأ هو قوله تعالى (وقالوا سمعنا وأطعنا) لأن هذا المعنى لابد منه لمن يريد الذهاب الى الله ، وأما الكمال فهو التوكل على الله والالتجاء بالكلية اليه وهو قوله (غفرانك ربنا) وهو قطع النظر عن الأعمال البشرية والطاعات الانسانية والالتجاء بالكلية الى الله تعالى وطلب الرحمة منه وطلب المغفرة ، ثم إذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الأصول الأربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الأصلين المذكورين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب إلى حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب الى المعاد ، وهو المراد من قوله (واليك المصير) ويظهر من هذا أن المراتب ثلاثة : المبدأ والوسط ، والمعاد : أما المبدأ فانما يكمل معرفته بمعرفة أمور أربعة : وهى معرفة الله ، والملائكة ، والكتب ، والرسل ، وأما الوسط فانما يكمل معرفته بمعرفة أمرين « سمعنا وأطعنا » نصيب عالم الأجساد ، « وغفرانك ربنا » نصيب عالم الأرواح . وأما النهاية فهى إنما تتم بأمر واحد ، وهو قوله (واليك المصير) فابتداء الأمر أربعة ، وفى الوسط صار اثنين ، وفى النهاية صار واحدا

ولما ثبتت هذه المراتب السبع فى المعرفة تفرع عنها سبع مراتب فى الدعاء والتضرع

فأولها : قوله (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) وضد النسيان هو الذكر كما قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا) وقوله (واذكر ربك اذا نسيت) وقوله (تذكروا فاذا هم مبصرون) وقوله (واذكر اسم ربك) وهذا الذكر انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم

وثانيها قوله (ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا) ودفع الاصر — والاصر هو الثقل — يوجب الحمد ، وذلك انما يحصل بقوله الحمد لله رب العالمين

وثالثها : قوله (ربنا ولا تحملنا مالا طاقه لنا به) وذلك اشارة الى كمال رحمته ، وذلك هو قوله الرحمن الرحيم

ورابعها : قوله (واعف عنا) لانك أنت المالك للقضاء والحكومة فى يوم الدين ، وهو قوله مالك يوم الدين

وخامسها : قوله تعالى (واغفر لنا) لانا فى الدنيا عبدناك واستعنا بك فى كل المهمات ، وهو قوله اياك نعبد وإياك نستعين

وسادسها : قوله (وارحمنا) لانا طلبنا الهداية منك فى قولنا اهدنا الصراط المستقيم

وسابعها : قوله (أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين) وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين

فهذه المراتب السبع المذكورة فى آخر سورة البقرة ذكرها محمد عليه الصلاة والسلام فى عالم الروحانيات عند صعوده الى المعراج ، فلما نزل من المعراج فاض أثر المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة ، فمن قرأها فى صلاته صعدت هذه الأنوار من المظهر الى المصدر كما نزلت هذه الأنوار فى عهد محمد عليه الصلاة والسلام من المصدر الى المظهر ، فلهذا السبب قال عليه السلام: الصلاة معراج المؤمن

الفصل الثانى

فى مداخل الشيطان

مداخل الشيطان

اعلم أن المداخل التى يأتى الشيطان من قبلها فى الأصل ثلاثة: الشهوة ، والغضب ، والهوى فالشهوة بهيمية ، والغضب سبعية ، والهوى شيطانية : فالشهوة آفة لكن الغضب أعظم منه ، والغضب آفة لكن الهوى أعظم منه ، فقوله تعالى (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء) المراد آثار الشهوة ، وقوله (والمنكر) المراد منه آثار الغضب ، وقوله (والبغى) المراد منه آثار الهوى فبالشهوة يصير الانسان ظالما لنفسه ، وبالغضب يصير ظالما لغيره ، و بالهوى يتعدى ظلمه الى حضرة جلال الله تعالى ، ولهذا قال عليه السلام: الظلم ثلاثة : فظلم لا يغفر ، وظلم لا يترك وظلم عسى الله أن يتركه: فالظلم الذى لا يغفر هو الشرك بالله ، والظلم الذى لا يترك هو ظلم العباد بعضهم بعضا ، والظلم الذى عسى الله أن يتركه هو ظلم الانسان نفسه ، فمنشأ الظلم الذى لا يغفر هو الهوى ، ومنشأ الظلم الذى لا يترك هو الغضب ، ومنشأ الظلم الذى عسى الله أن يتركه هو الشهوة ، ثم لها نتائج : فالحرص والبخل نتيجة الشهوة ، والعجب والكبر نتيجة الغضب ، والكفر والبدعة نتيجة الهوى ، فاذا اجتمعت هذه الستة فى بنى آدم تولد منها سابع — وهو الحسد — وهو نهاية الاخلاق الذميمة ، كما أن الشيطان هو النهاية فى الأشخاص المذمومة ، ولهذا السبب ختم الله مجامع الشرور الانسانية بالحسد ، وهو قوله (ومن شر حاسد اذا حسد) كما ختم مجامع الخبائث الشيطانية بالوسوسة وهو قوله (يوسوس فى صدور الناس من الجنة والناس) فليس فى بنى آدم أشر من الحسد كما أنه ليس فى الشياطين أشر من الوسواس ، بل قيل : الحاسد أشر من ابليس ، لأن ابليس روى أنه أتى باب فرعون وقرع الباب فقال فرعون

من هذا ؟ فقال ابليس : لو كنت الها لما جهلتنى ، فلما دخل قال فرعون : أتعرف فى الأرض شرا منى ومنك ، قال نعم ، الحاسد ، وبالحسد وقعت فى هذه المحنة

اذا عرفت هذا فنقول : أصول الأخلاق القبيحة هى تلك الثلاثة ، والأولاد والنتائج هى هذه السبعة المذكورة فأنزل الله تعالى سورة الفاتحة وهى سبع آيات لحسم هذه الآفات السبع وأيضا أصل سورة الفاتحة هو التسمية ، وفيها الاسماء الثلاثة ، وهى فى مقابلة تلك الأخلاق الأصلية الفاسدة : فالأسماء الثلاثة الأصلية فى مقابلة الأخلاق الثلاثة الأصلية ، والآيات السبع — التى هى الفاتحة — فى مقابلة الأخلاق السبعة ، ثم إن جملة القرآن كالنتائج والشعب من الفاتحة ، وكذا جميع الأخلاق الذميمة كالنتائج والشعب من تلك السبعة ، فلا جرم القرآن كله كالعلاج لجميع الأخلاق الذميمة

أما بيان أن الأمهات الثلاثة فى مقابلة الأمهات الثلاثة فنقول : إن من عرف الله وعرف أنه لا اله الا الله تباعد عنه الشيطان والهوى ، لأن الهوى اله سوى الله يعبد ، بدليل قوله تعالى (أفرأيت من اتخذ الهه هواه) وقال تعالى لموسى : ياموسى ، خالف هواك فانى ماخلقت خلقا نازعنى فى ملكى الا الهوى ، ومن عرف أنه رحمن لا يغضب ، لأن منشأ الغضب طلب الولاية ، والولاية للرحمن لقوله تعالى (الملك يومئذ الحق للرحمن) ومن عرف أنه رحيم وجب أنه يتشبه به فى كونه رحيما واذا صار رحيما لم يظلم نفسه ، ولم يلطخها بالأفعال البهيمية

وأما الأولاد السبعة فهى مقابلة الآيات السبع ، وقبل أن نخوض فى بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة أخرى ، وهى أنه تعالى ذكر أن تلك الأسماء الثلاثة المذكورة فى التسمية فى نفس السورة ، وذكر معها اسمين آخرين — وهما الرب ، والمالك — فالرب قريب من الرحيم ، لقوله (سلام قولا من رب رحيم) والمالك قريب من الرحمن ، لقوله تعالى (الملك يومئذ الحق للرحمن) فحصلت هذه الأسماء الثلاثة : الرب والملك ، والاله ، فلهذا السبب ختم الله آخر سورة القرآن عليها ، والتقدير كأنه قيل : ان أتاك الشيطان من قبل الشهوة فقل (أعوذ برب الناس) وان أتاك من قبل الغضب فقل (ملك الناس) وان أتاك من قبل الهوى فقل (إله الناس)

ولنرجع الى بيان معارضة تلك السبعة فنقول : من قال الحمد لله فقد شكر الله ، واكتفى بالحاصل ، فزالت شهوته ، ومن عرف أنه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد ، وبخله فيما وجد فاندفعت عنه آفة الشهوة ولذاتها ، ومن عرف أنه مالك يوم الدين بعد أن عرف أنه الرحمن الرحيم زال غضبه ، ومن قال إياك نعبد وإياك نستعين زال كبره بالأول وعجبه بالثانى ، فاندفعت

عنه آفة الغضب بولديها ، فاذا قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه شيطان الهوى ، وإذا قال صراط الذين أنعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته ، وإذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته ، فثبت أن هذه الآيات السبع دافعة لتلك الأخلاق القبيحة السبعة

الفصل الثالث

في تقرير أن سورة الفاتحة جامعة لكل مايحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ والوسط والمعاد

جمع الفاتحة لكل مايحتاج اليه

اعلم أن قوله الحمد لله إشارة الى إثبات الصانع المختار ، وتقريره : أن المعتمد في إثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلقة الانسان على ذلك ، ألا ترى أن إبراهيم عليه السلام قال : ربي الذي يحيي ويميت ، وقال في موضع آخر : الذي خلقني فهو يهدين ، وقال موسى عليه السلام : ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ، وقال في موضع آخر : ربكم ورب آبائكم الأولين ، وقال تعالى في أول سورة البقرة (ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) وقال في أول ما أنزله على محمد عليه السلام (اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق) فهذه الآيات الست تدل على أنه تعالى استدل بخلق الانسان على وجود الصانع تعالى ، و إذا تأملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا

واعلم أن هذا الدليل كما أنه في نفسه هو دليل فكذلك هو نفسه انعام عظيم ، فهذه الحالة من حيث إنها تعرف العبد وجود الاله دليل ، ومن حيث أنها نفع عظيم وصل من الله الى العبد انعام ، فلا جرم هو دليل من وجه ، وانعام من وجه ، والانعام متى وقع بقصد الفاعل الى إيقاعه إنعاما كان يستحق هو الحمد ، وحدوث بدن الإنسان أيضا كذلك ، وذلك لأن تولد الأعضاء المختلفة الطبائع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة الأجزاء لا يمكن إلا إذا قصد الخالق إيجاد تلك الأعضاء على تلك الصور والطبائع ، فحدوث هذه الأعضاء المختلفة يدل على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات قصد بحكم رحمته واحسانه خلق هذه الأعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا ، ومتى كان الأمر كذلك كان مستحقا للحمد والثناء ، فقوله (الحمد لله) يدل على وجود الصانع ، وعلى علمه ، وقدرته ، ورحمته ، وكمال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم ، فكان قوله الحمد لله دالا على جملة هذه المعاني ، وأما قوله (رب العالمين) فهو يدل على أن ذلك الاله واحد ، وان كل العالمين ملكه وملكه ،

وليس فى العالم إله سواه ، ولا معبود غيره ، وأما قوله (الرحمن الرحيم) فيدل على ان الاله الواحد الذى لا إله سواه موصوف بكمال الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت وعند الموت وبعد الموت ، وأما قوله (مالك يوم الدين) فيدل على أن من لوازم حكمته ورحمته أن يحصل بعد هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسيء ، ويظهر فيه الانتصاف للمظلومين من الظالمين ، ولو لم يحصل هذا البعث والحشر لقدح ذلك فى كونه رحمانا رحيما ، إذا عرفت هذا ظهر أن قوله (الحمد لله) يدل على وجود الصانع المختار ، وقوله (رب العالمين) يدل على وحدانيته ، وقوله (الرحمن الرحيم) يدل على رحمته فى الدنيا والآخرة ، وقوله (مالك يوم الدين) يدل على كمال حكمته ورحمته بسبب خلق الدار الآخرة . والى ههنا تم ما يحتاج اليه فى معرفة الربوبية · أما قوله (اياك نعبد — إلى آخر السورة) فهو إشارة الى الامور التى لابد من معرفتها فى تقرير العبودية ، وهى محصورة فى نوعين : الأعمال التى يأتى بها العبد ، والآثار المتفرعة على تلك الأعمال : أما الأعمال التى يأتى بها العبد فلها ركنان : أحدهما : اتيانه بالعبادة واليه الاشارة بقوله (إياك نعبد) · والثانى : علمه بأن لا يمكنه الاتيان بها الا باعانة الله واليه الاشارة بقوله (وإياك نستعين) وههنا ينفتح البحر الواسع فى الجبر والقدر ، وأما الآثار المتفرعة على تلك الأعمال فهى حصول الهداية والانكشاف والتجلى ، واليه الاشارة بقوله (اهدنا الصراط المستقيم) ثم ان أهل العالم ثلاث طوائف : الطائفة الأولى : الكاملون المحقون المخلصون ، وهم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته ، ومعرفة الخير لأجل العمل به ، واليهم الاشارة بقوله (أنعمت عليهم) . والطائفة الثانية : الذين أخلوا بالأعمال الصالحة ، وهم الفسقة واليهم الاشارة بقوله (غير المغضوب عليهم) . والطائفة الثالثة : الذين أخلوا بالاعتقادات الصحيحة ، وهم أهل البدع والكفر ، واليهم الاشارة بقوله (ولا الضالين)

اذا عرفت هذا فنقول : استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين : (أحدهما) أن يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال ، والثانى: أن اتصل اليه محصولات المتقدمين فتستكمل نفسه ، وقوله (اهدنا الصراط المستقيم) اشارة الى القسم الأول ، وقوله (صراط الذين أنعمت عليهم) إشارة الى القسم الثانى ، ثم فى هذا القسم طلب أن يكون اقتداؤه بانوار عقول الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقائد الصحيحة والأعمال الصائبة ، وتبرأ من أن يكون اقتداؤه بالطائفة الذين أخلوا بالأعمال الصحيحة، وهم المغضوب عليهم ، أو بالطائفة الذين أخلوا بالعقائد الصحيحة ، وهم الضالون ، وهذا آخر السورة ، وعند الوقوف على ما لخصناه يظهر أن هذه السورة جامعة لجميع المقامات المعتبرة فى معرفة الربوبية ومعرفة العبودية

الفصل الرابع

قسمة الله الصلاة بينه وبين عباده

قال عليه السلام حكاية عن الله تعالى : قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين ، فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرنى عبدى ، وإذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدنى عبدى ، واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمنى عبدى ، وإذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدنى عبدى ، وفى رواية أخرى فوض إلى عبدى ، وإذا قال إياك نعبد يقول الله عبدنى عبدى ، واذا قال واياك نستعين يقول الله تعالى توكل على عبدى ، وفى رواية أخرى فاذا قال إياك نعبد واياك نستعين يقول الله تعالى هذا بينى وبين عبدى ، وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله هذا لعبدى ولعبدى ماسأل

فوائد هذا الحديث

الفائدة الأولى : قوله تعالى « قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين » يدل على أن مدار الشرائع على رعاية مصالح الخلق ، كما قال تعالى (ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وان أسأتم فلها) وذلك لأن أهم المهمات للعبد أن يستنير قلبه بمعرفة الربوبية ، ثم بمعرفة العبودية ؛ لأنه إنما خلق لرعاية هذا العهد ، كما قال (وما خلقت الجن والأنس الا ليعبدون) وقال (إنا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا) وقال (يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) ولما كان الأمر كذلك لا جرم أنزل الله هذه السورة على محمد عليه السلام وجعل النصف الأول منها فى معرفة الربوبية ، والنصف الثانى منها فى معرفة العبودية ، حتى تكون هذه السورة جامعة لكل مايحتاج اليه فى الوفاء بذلك العهد

الفائدة الثانية : الله تعالى سمى الفاتحة باسم الصلاة ، وهذا يدل على أحكام : الحكم الأول أن عند عدم الفاتحة وجب أن لاتحصل الصلاة ، وذلك يدل على أن قراءة الفاتحة ركن من أركان الصلاة ، كما يقوله أصحابنا ويتأكدهذا الدليل بدلائل أخرى : أحدها : أنه عليه الصلاة والسلام واظب على قراءتها فوجب أن يجب علينا ذلك لقوله تعالى (فاتبعوه) ولقوله عليه الصلاة والسلام « صلوا كما رأيتمونى أصلى » (وثانيها) : أن الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها فوجب أن يجب علينا ذلك ، لقوله عليه الصلاة والسلام « عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى » وثالثها : أن جميع المسلمين شرقا وغربا لا يصلون إلا بقراءة الفاتحة فوجب أن تكون متابعتهم واجبة فى ذلك لقوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى

ونصله جهنم) ورابعها : قوله عليه الصلاة والسلام « لاصلاة الابفاتحة الكتاب » خامسها : قوله تعالى (فاقرؤا ماتيسر من القرآن) وقوله (فاقرؤا) أمر ، وظاهره الوجوب ، فكانت قراءة ما تيسر من القرآن واجبة ، وقراءة غير الفاتحة ليست واجبة فوجب أن تكون قراءة الفاتحة واجبة عملا بظاهر الأمر ، وسادسها أن قراءة الفاتحة أحوط فوجب المصير اليها،لقوله عليه السلام « دع ماير يبك الى مالاير يبك وسابعها : أن الرسول عليه السلام واظب على قراءتها فوجب أن يكون العدول عنه محرما لقوله تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) وثامنها : أنه لانزاع بين المسلمين أن قراءة الفاتحة فى الصلاة أفضل وأكمل من قراءة غيرها ، إذا ثبت هذا فنقول : التكليف كان متوجها على العبد باقامة الصلاة ، والأصل فى الثابت البقاء حكمنا بالخروج عن هذه العهدة عند الايتاء بالصلاة مؤداة بقراءة الفاتحة ، وقد دللنا على أن هذه الصلاة أفضل من الصلاة المؤداة بقراءة غير الفاتحة ولا يلزم من الخروج عن العهدة بالعمل الكامل الخروج عن العهدة بالعمل الناقص ، فعند اقامة الصلاة المشتملة على قراءة غير الفاتحة وجب البقاء فى العهدة ، وتاسعها : أن المقصود من الصلاة حصول ذكر القلب ، لقوله تعالى (وأقم الصلاة لذكرى) وهذه السورة — مع كونها مختصرة — جامعة لمقامات الربوبية والعبودية والمقصود من جميع التكاليف حصول هذه المعارف ولهذا السبب جعل الله هذه السورة معادلة لكل القرآن فى قوله (ولقد آتيناك سبعا من المثانى والقرآن العظيم) فوجب أن لا يقوم غيرها مقامها البتة ، وعاشرها : أن هذا الخبر الذى رويناه يدل على أن عند فقدان الفاتحة لاتحصل الصلاة

الفائدة الثالثة : أنه قال : « إذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى « ذكرنى عبدى » وفيه أحكام : أحدها : أنه تعالى قال (فاذكرونى أذكركم) فهنا لما أقدم العبد على ذكر الله لا جرم ذكره تعالى فى ملأ خير من ملائه ، وثانيها : أن هذا يدل على أن مقام الذكر مقام عال شريف فى العبودية ، لأنه وقع الابتداء به ، ومما يدل على كماله أنه تعالى أمر بالذكر فقال (اذكرونى أذكركم) ثم قال (يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا) ثم قال (الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم) ثم قال (ان الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذاهم مبصرون) فلم يبالغ فى تقرير شىء من مقامات العبودية مثل ما بالغ فى تقرير مقام الذكر ، وثالثها : ان قوله «ذكرنى عبدى» يدل على أن قولنا «الله» اسم علم لذاته المخصوصة ، إذ لو كان اسما مشتقا لكان مفهومه مفهوما كليا ، ولو كان كذلك لما صارت ذاته المخصوصة المعينة مذكورة بهذا اللفظ ، فظاهر أن لفظى الرحمن الرحيم لفظان كليان ،

فثبت أن قوله «ذكرنى عبدى» يدل على أن قولنا الله اسم علم ، أما قوله «وإذا قال الحمد لله يقول الله تعالى حمدنى عبدى» فهذا يدل على أن مقام الحمد أعلى من مقام الذكر ويدل عليه أن أول كلام ذكر فى أول خلق العالم هو الحمد ، بدليل قول الملائكة قبل خلق آدم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وآخر كلام يذكر بعد فناء العالم هو الحمد أيضا ، بدليل قوله تعالى فى صفة أهل الجنة (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) والعقل أيضا يدل عليه ، لأن الفكر فى ذات الله غير ممكن ، لقوله عليه الصلاة والسلام «تفكروا فى الخلق ولا تفكروا فى الخالق» ولان الفكر فى الشىء مسبوق بسبق تصوره ، وتصور كنه حقيقة الحق غير ممكن ، فالفكر فيه غير ممكن فعلى هذا ، الفكر لا يمكن الا فى أفعاله ومخلوقاته ، ثم ثبت بالدليل أن الخير مطلوب بالذات ، والشر بالعرض فكل من تفكر فى مخلوقاته ومصنوعاته كان وقوفه على رحمته وفضله وإحسانه أكثر ، فلا فلاجرم كان اشتغاله بالحمد والشكر أكثر ، فلهذا قال : الحمد لله رب العالمين ، وعند هذا يقول : حمدنى عبدى ، فشهد الحق سبحانه بوقوف العبد بعقله وفكره على وجود فضله واحسانه فى ترتيب العالم الأعلى والعالم الأسفل ، وعلى أن لسانه صار موافقا لعقله ومطابقا له ، وان غرق فى بحر الايمان به والاقرار بكرمه بقلبه ولسانه وعقله وبيانه ، فما أجل هذه الحالة

وأما قوله «وإذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمنى عبدى» فلقائل أن يقول : انه لما قال بسم الله الرحمن الرحيم فقد ذكر الرحمن الرحيم وهناك لم يقل الله عظمنى عبدى ، وههنا لما قال الرحمن الرحيم قال عظمنى عبدى ، فما الفرق ؟ وجوابه أن قوله الحمد لله دل على اقرار العبد بكماله فى ذاته ، وبكونه مكملا لغيره ، ثم قال بعده : رب العالمين ، وهذا يدل على أن الاله الكامل فى ذاته المكمل لغيره واحد ليس له شريك ، فلما قال بعده الرحمن الرحيم دل ذلك على أن الاله الكامل فى ذاته المكمل لغيره المنزه عن الشريك والنظير والمثل والضد والند فى غاية الرحمة والفضل والكرم مع عباده ولا شك أن غاية ما يصل العقل والفهم والوهم اليه من تصور معنى الكمال والجلال ليس الا هذا المقام فلهذا السبب قال الله تعالى ههنا : عظمنى عبدى

وأما قوله «واذا قال مالك يوم الدين يقول الله مجدنى عبدى» أى : نزهنى وقدسنى عما لا ينبغى — فتقريره انا نرى فى دار الدنيا كون الظالمين متسلطين على المظلومين ، وكون الأقوياء مستولين على الضعفاء ، ونرى العالم الزاهد الكامل فى أضيق العيش ، ونرى الكافر الفاسق فى أعظم أنواع الراحة والغبطة ، وهذا العمل لا يليق برحمة أرحم الراحمين وأحكم الحاكمين ، فلو لم يحصل المعاد والبعث والحشر حتى ينتصف الله فيه للمظلومين من الظالمين ويوصل الى أهل الطاعة الثواب والى أهل الكفر العقاب لكان هذه الاهمال والامهال ظلما من الله على

العباد ، أما لما حصل يوم الجزاء ويوم الدين اندفع وهم الظلم ، فلهذا السبب قال الله تعالى (ليجزى الذين أساؤا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى) وهذا هو المراد من قوله تعالى : مجدنى عبدى ، الذى نزهنى عن الظلم وعن شيمه

وأما قوله « واذا قال العبد اياك نعبد واياك نستعين قال الله هذا بينى وبين عبدى » فهو اشارة الى سر مسئلة الجبر والقدر ، فان قوله اياك نعبد معناه اخبار العبد عن اقدامه على عمل الطاعة والعبادة ، ثم جاء بحث الجبر والقدر : وهو أنه مستقل بالاتيان بذلك العمل أو غير مستقل به ، والحق أنه غير مستقل به ، وذلك لأن قدرة العبد إما أن تكون صالحة للفعل والترك ، واما أن لا تكون كذلك : فان كان الحق هو الأول امتنع أن تصير تلك القدرة مصدرا للفعل دون الترك الا لمرجح ، وذلك المرجح إن كان من العبد عاد البحث فيه ، وان لم يكن من العبد فهو من الله تعالى فخلق تلك الداعية الخالصة عن المعارض هو الاعانة ، وهو المراد من قوله واياك نستعين ، وهو المراد من قولنا ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا ، أى : لا تخلق فى قلوبنا داعية تدعونا الى العقائد الباطلة والأعمال الفاسدة ، وهب لنا من لدنك رحمة ، وهذه الرحمة خلق الداعية التى تدعونا الى الأعمال الصالحة والعقائد الحقة ، فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة ، وكل من لم يقل بهذا القول لم يفهم البتة معنى قوله (اياك نعبد واياك نستعين) واذا ثبت هذا ظهر صحة قوله تعالى : هذا بينى وبين عبدى ، أما الذى منه فهو خلق الداعية الجازمة ، وأما الذى من العبد فهو أن عند حصول مجموع القدرة والداعية يصدر الأثر عنه ، وهذا كلام دقيق لا بد من التأمل فيه

وأما قوله « واذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله تعالى هذا لعبدى ولعبدى ما سأل» وتقريره أنا نرى أهل العالم مختلفين فى النفى والاثبات فى جميع المسائل الالهية ، وفى جميع مسائل النبوات ، وفى جميع مسائل المعاد ، والشبهات غالبة ، والظلمات مستولية ، ولم يصل الى كنه الحق الا القليل القليل من الكثير الكثير ، وقد حصلت هذه الحالة مع استواء الكل فى العقول والافكار والبحث الكثير والتأمل الشديد ، فلولا هداية الله تعالى وإعانته وأنه يزين الحق فى عين عقل الطالب ويقبح الباطل فى عينه كما قال (ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه فى قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان) والا لامتنع وصول أحد الى الحق ، فقوله (اهدنا الصراط المستقيم) اشارة الى هذه الحالة ، ويدل عليه أيضا أن المبطل لا يرضى بالباطل ، وانما طلب الاعتقاد الحق والدين المتين والقول الصحيح ، فلو كان الأمر باختياره لوجب أن لا يقع أحد فى الخطأ ، ولما رأينا الأكثرين غرقوا فى بحر الضلالات

علمنا أن الوصول الى الحق ليس الا بهداية الله تعالى ، ومما يقوى ذلك أن كل الملائكة والأنبياء أطبقوا على ذلك : أما الملائكة فقالوا (سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم) وقال آدم عليه السلام (وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) وقال ابراهيم عليه السلام (لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين) وقال يوسف عليه السلام (توفنى مسلما وألحقنى بالصالحين) وقال موسى عليه السلام (رب اشرح لى صدرى ـ الآية) وقال محمد عليه السلام (ربنا لاتزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب) فهذا هو الكلام فى لطائف هذا الخبر والذى تركناه أكثر مما ذكرناه

الفائدة الرابعة : من فوائد هذا الخبر أن آيات الفاتحة سبع ، والاعمال المحسوسة أيضا فى الصلاة سبعة ، وهى : القيام ، والركوع ، والانتصاب ، والسجود الأول ، والانتصاب فيه ، والسجود الثانى والقعدة ، فصار عدد آيات الفاتحة مساويا بالعدد هذه الاعمال ، فصارت هذه الاعمال كالشخص ، والفاتحة لها كالروح ، والكمال انما يحصل عند اتصال الروح بالجسد ، فقوله (بسم الله الرحمن الرحيم) بازاء القيام ، ألا ترى ان الباء فى بسم الله لما اتصل باسم الله بقى قائما مرتفعا ، وأيضا فالتسمية لبداية الامور ، قال عليه الصلاة والسلام « كل أمر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله فهو أبتر » وقال تعالى (قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى) وأيضا القيام لبداية الاعمال ، فحصلت المناسبة بين التسمية وبين القيام من هذه الوجوه ، وقوله تعالى (الحمد لله رب العالمين) بازاء الركوع ، وذلك لان العبد فى مقام التحميد ناظر الى الحق والى الخلق ، لان التحميد عبارة عن الثناء عليه بسبب الانعام الصادر منه ، والعبد فى هذا المقام ناظر الى المنعم والى النعمة ، فهو حالة متوسطة بين الاعراض وبين الاستغراق ، والركوع حالة متوسطة بين القيام وبين السجود وأيضا ، الحمد يدل على النعم الكثيرة ، والنعم الكثيرة مما تثقل ظهره ، فينحنى ظهره للركوع وقوله (الرحمن الرحيم) مناسب للانتصاب لأن العبد لما تضرع الى الله فى الركوع فيليق برحمته أن يرده الى الانتصاب ، ولذلك قال عليه السلام (اذا قال العبد سمع الله لمن حمده نظر الله اليه بالرحمة) وقوله (مالك يوم الدين) مناسب للسجدة الأولى ، لأن قولك مالك يوم الدين يدل على كمال القهر والجلال والكبرياء ، وذلك يوجب الخوف الشديد ، فيليق به الاتيان بغاية الخضوع والخشوع ، وهو السجدة : وقوله (اياك نعبد واياك نستعين) مناسب للقعدة بين السجدتين ، لأن قوله اياك نعبد اخبار عن السجدة التى تقدمت ، وقوله واياك نستعين استعانة بالله فى أن يوفقه للسجدة الثانية . وأما قوله (اهدنا الصراط المستقيم) فهو سؤال لأهم الأشياء فيليق به السجدة الثانية الدالة على نهاية الخضوع . وأما قوله (صراط الذين أنعمت عليهم —

الى آخره) فهو مناسب للقعدة ، وذلك لأن العبد لما أتى بغاية التواضع قابل الله تواضعه بالاكرام ، وهو أن أمره بالقعود بين يديه ، وذلك انعام عظيم من الله على العبد ، فهو شديد المناسبة لقوله أنعمت عليهم ، وأيضا أن محمدا عليه السلام لما أنعم الله عليه بأن رفعه الى قاب قوسين قال عند ذلك : التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله ، والصلاة معراج المؤمن ، فلما وصل المؤمن فى معراجه الى غاية الاكرام — وهى أن جلس بين يدى الله — وجب أن يقرأ الكلمات التى ذكرها محمد عليه السلام ، فهو أيضا يقرأ التحيات ، ويصير هذا كالتنبيه على أن هذا المعراج الذى حصل له شعلة من شمس معراج محمد عليه السلام وقطرة من بحره وهو تحقيق قوله (فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين — الآية

واعلم أن آيات الفاتحة وهى سبع صارت كالروح لهذه الأعمال السبعة ، وهذه الأعمال السبعة صارت كالروح للمراتب السبعة المذكورة فى خلقة الانسان ، وهى قوله (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين — الى قوله : فتبارك الله أحسن الخالقين) وعند هذا ينكشف أن مراتب الأجساد كثيرة ، ومراتب الأرواح كثيرة ، وروح الأرواح ونور الانوار هو الله تعالى ، كما قال سبحانه وتعالى (وأن الى ربك المنتهى)

الفصل الخامس

فى أن الصلاة معراج العارفين

الصلاة معراج العارفين

اعلم أنه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم معراجان : أحدهما من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى ، والآخر من الاقصى الى أعالى ملكوت الله تعالى ، فهذا ما يتعلق بالظاهر ، وأما ما يتعلق بعالم الارواح فله معراجان : أحدهما : من عالم الشهادة الى عالم الغيب ، والثانى : من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب ، وهما بمنزلة قاب قوسين متلاصقين ، فتخطاهما محمد عليه السلام وهو المراد من قوله تعالى (فكان قاب قوسين أو أدنى) وقوله (أو أدنى) اشارة الى فنائه فى نفسه ، أما الانتقال من عالم الشهادة الى عالم الغيب، فاعلم أن كل ما يتعلق بالجسم والجسمانيات فهو من عالم الشهادة ، لانك تشاهد هذه الاشياء ببصرك ، فانتقال الروح من عالم الاجساد الى عالم الارواح هو السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب ، وأما عالم الارواح فعالم لا نهاية له ، وذلك لان آخر مراتب الارواح هو الارواح البشرية ، ثم انها تترقى فى معارج الكمالات

ومصاعد السعادات حتى تصل الى الأرواح المتعلقة بسماء الدنيا ثم تصير أعلى وهي أرواح السماء الثانية وهكذا حتى تصل الى الارواح الذين هم سكان درجات الكرسي ، وهي أيضا متفاوتة في الاستعلاء ، ثم تصير أعلى وهم الملائكة المشار اليهم بقوله تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش) ثم تصير أعلى وأعظم وهم المشار اليهم بقوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) وفي عدد الثمانية أسرار لا يجوز ذكرها ههنا ثم تترقى فتنتهي الى الارواح المقدسة عن التعلقات بالاجسام ، وهم الذين طعامهم ذكر الله ، وشرابهم محبة الله ، وأنسهم بالثناء على الله ، ولذتهم في خدمة الله ، واليهم الاشارة بقوله (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) وبقوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) ثم لهم أيضا درجات متفاوتة ، ومراتب متباعدة ، والعقول البشرية قاصرة عن الاحاطة بأحوالها ، والوقوف على شرح صفاتها ، ولا يزال هذا الترقي والتصاعد حاصلا كما قال تعالى (وفوق كل ذي علم عليم) الى أن ينتهي الأمر الى نور الانوار ، ومسبب الاسباب ، ومبدأ الكل ، وينبوع الرحمة ، ومبدأ الخير ، وهو الله تعالى ، فثبت أن عالم الارواح هو عالم الغيب ، وحضرة جلال الربوبية هي غيب الغيب ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام « ان لله سبعين حجابا من النور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما ادرك البصر » وتقدير عدد تلك الحجب بالسبعين مما لا يعرف الا بنور النبوة

فقد ظهر بما ذكرنا أن المعراج على قسمين : أولها : المعراج من عالم الشهادة الى عالم الغيب ، والثاني : المعراج من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب ، وهذه كلمات برهانية يقينية حقيقية

اذا عرفت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول : إن محمدا عليه السلام لما وصل الى المعراج وأراد أن يرجع قال : يارب العزة إن المسافر إذا أراد أن يعود الى وطنه احتاج الى محمولات يتحف بها أصحابه وأحبابه ، فقيل له : ان تحفة أمتك الصلاة ، وذلك لأنها جامعة بين المعراج الجسماني ، وبين المعراج الروحاني : أما الجسماني فبالافعال ، وأما الروحاني فبالاذكار ، فاذا أردت أيها العبد الشروع في هذا المعراج فتطهر أولا ، لأن المقام مقام القدس ، فليكن ثوبك طاهرا ، وبدنك طاهرا لأنك بالوادي المقدس طوى ، وأيضا فعندك ملك وشيطان ، فانظر أيهما تصاحب ، ودين ودنيا ، فانظر أيهما تصاحب ، وعقل وهوى ، فانظر أيهما تصاحب ، وخير وشر ، وصدق وكذب ، وحق وباطل ، وحلم وطيش ، وقناعة وحرص ، وكذا القول في كل الأخلاق المتضادة والصفات المتنافية ، فانظر أنك تصاحب أي الطرفين وتوافق أي الجانبين

فانه اذا استحكمت المرافقة تعذرت المفارقة ، ألا ترى أن الصديق اختار صحبة محمد عليه السلام فلزمه فى الدنيا ، وفى القبر ، وفى القيامة ، وفى الجنة وأن كلبا صحب أصحاب الكهف فلزمهم فى الدنيا ، وفى الآخرة ، ولهذا السر قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) ثم اذا تطهرت فارفع يديك ، وذلك الرفع اشارة إلى توديع عالم الدنيا وعالم الآخرة فاقطع نظارك عنهما بالكلية ، ووجه قلبك وروحك وسرك وعقلك وفهمك وذكرك وفكرك الى الله ، ثم قل : الله أكبر ، والمعنى أنه أكبر من كل الموجودات ، وأعلى وأعظم وأعز من كل المعلومات ، بل هو أكبر من أن يقاس اليه شيء أو يقال انه أكبر ، ثم قل : سبحانك اللهم وبحمدك ، وفى هذا المقام تجلى لك نور سبحات الجلال ، ثم ترقيت من التسبيح الى التحميد ثم قل : تبارك اسمك ، وفى هذا المقام انكشف لك نور الأزل والأبد ، لأن قوله تبارك إشارة الى الدوام المنزه عن الافناء والاعدام ، وذلك يتعلق بمطالعة حقيقة الأزل فى العدم ، ومطالعة حقيقة الأبد فى البقاء ، ثم قل : وتعالى جدك ، وهو إشارة الى أنه أعلم وأعظم من أن تكون صفات جلاله ونعوت كماله محصورة فى القدر المذكور ، ثم قل : ولا اله غيرك ، وهو إشارة الى أن كل صفات الجلال وسمات الكمال له لا لغيره ، فهو الكامل الذى لا كامل الا هو ، والمقدس الذى لا مقدس الا هو ، وفى الحقيقة لاهو الاهو ولا اله الاهو ، والعقل هنا ينقطع ، واللسان يعتقل ، والفهم يتبلد ، والخيال يتحير ، والعقل يصير كالزمن ، ثم عد الى نفسك وحالك وقل : وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض ، فقولك « سبحانك اللهم وبحمدك » معراج الملائكة المقربين ، وهو المذكور فى قوله (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وهو أيضا معراج محمد عليه السلام ، لأن معراجه مفتتح بقوله « سبحانك اللهم وبحمدك وأما قولك « وجهت وجهى » فهو معراج ابراهيم الخليل عليه السلام ، وقولك « ان صلاتى ونسكى ومحياى ومماتى لله » فهو معراج محمد الحبيب عليه السلام ، فاذا قرأت هذين الذكرين فقد جمعت بين معراج أكابر الملائكة المقربين و بين معراج عظماء الأنبياء والمرسلين ، ثم إذا فرغت من هذه الحالة فقل : أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ، لتدفع ضرر العجب من نفسك

واعلم أن للجنة ثمانية أبواب ، فى هذا المقام انفتح لك باب من أبواب الجنة ، وهو باب المعرفة ، والباب الثانى هو باب الذكر ، وهو قولك بسم الله الرحمن الرحيم ، والباب الثالث باب الشكر ، وهو قولك الحمد لله رب العالمين والباب الرابع باب الرجاء ، وهو قولك الرحمن الرحيم ، والباب الخامس باب الخوف ، وهو قولك مالك يوم الدين ، والباب السادس باب

الاخلاص المتولد من معرفة العبودية ومعرفة الربوبية ، وهو قولك إياك نعبد واياك نستعين والباب السابع باب الدعاء والتضرع كما قال (أمن يجيب المضطر اذا دعاه) وقال (ادعونى أستجب لكم) وهو ههنا قولك اهدنا الصراط المستقيم ، والباب الثامن باب الاقتداء بالأرواح الطيبة الطاهرة والاهتداء بأنوارهم ، وهو قولك صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، وبهذا الطريق إذا قرأت هذه السورة ووقفت على أسرارها انفتحت لك ثمانية أبواب الجنة ، وهو المراد من قوله تعالى (جنات عدن مفتحة لهم الأبواب فجنات المعارف الربانية انفتحت أبوابها بهذه المقاليد الروحانية ، فهذا هو الاشارة الى ما حصل فى الصلاة من المعراج الروحانى

وأما المعراج الجسمانى فالمرتبة الاولى أن تقوم بين يدى الله مثل قيام أصحاب الكهف ، وهو قوله تعالى (إذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والارض) بل قم قيام أهل القيامة وهو قوله تعالى (يوم يقوم الناس لرب العالمين) ثم اقرأ سبحانك اللهم ، وبعده وجهت وجهى ، وبعده الفاتحة ، وبعدها ماتيسر لك من القرآن ، واجتهد فى أن تنظر من الله الى عبادتك حتى تستحقرها وإياك أن تنظر من عبادتك الى الله ، فانك ان فعلت ذلك صرت من الهالكين ، وهذا سر قوله اياك نعبد واياك نستعين

واعلم أن النفس الآن جارية مجرى خشبة عرضتها على نار خوف الجلال فلانت ، فاجعلها منحية بالركوع فقل : سمع الله لمن حمده ، ثم اتركها لتستقيم مرة أخرى ، فان هذا الدين متين فأوغل فيه برفق ، ولا تبغض الى نفسك عبادة الله ، فان المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى فاذا عادت الى استقامتها فانحدر الى الأرض بنهاية التواضع واذكر ربك بغاية العلو ، وقل : سبحان ربى الأعلى ، فاذا أتيت بالسجدة الثانية فقد حصل لك ثلاثة أنواع من الطاعة : الركوع الواحد ، والسجودان ، وبها تنجو من العقبات الثلاث المهلكة : فبالركوع تنجو عن عقبة الشهوات ، وبالسجود الأول تنجو عن عقبة الغضب الذى هو رئيس المؤذيات ، وبالسجود الثانى تنجو عن عقبة الهوى الذى هو الداعى الى كل المهلكات والمضلات ، فاذا تجاوزت هذه العقبات وتخلصت عن هذه الدركات فقد وصلت الى الدرجات العاليات ، وملكت الباقيات الصالحات ، وانتهيت الى عتبة جلال مدبر الأرض والسموات ، فقل عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله ، فالتحيات المباركات باللسان ، والصلوات بالأركان ، والطيبات بالجنان وقوة الايمان ، ثم فى هذا المقام يصعد نور روحك وينزل نور روح محمد صلى الله

عليه وسلم فيتلاقى الروحان ، و يحصل هناك الروح والراحة والريحان ، فلا بد لروح محمد عليه الصلاة والسلام من محمدةوتحية ، فقل : السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ،فعند ذلك يقول محمد عليه الصلاة والسلام : السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، وكأنه قيل لك فهذه الخيرات والبركات بأى وسيلة وجدتها ؟ وبأى طريق وصلت اليها ؟ فقل بقولى : أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله ، فقيل لك إن محمدا هو الذى هداك اليه ، فأى شيء هديتك له ؟ فقل : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ، فقيل لك : إن ابراهيم هو الذى طلب من الله أن يرسل اليك مثل هذا الرسول فقال (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم) فما جزاؤك له ؟ فقل : كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم ، فيقال لك : فكل هذه الخيرات من محمد أو من إبراهيم أو من الله ؟ فقل : بل من الحميد المجيد إنك حميد مجيد

ثم ان العبد اذا ذكر الله بهذه الأثنية والمدائح ذكره الله تعالى فى محافل الملائكة بدليل قوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله عز وجل « إذا ذكرنى عبدى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير من ملئه » فاذا سمع الملائكة ذلك اشتاقوا الى هذا العبد فقال الله : ان ملائكة السموات اشتاقوا الى زيارتك وأحبوا القرب منك ، وقد جاؤك فابدأ بالسلام عليهم لتحصل لك فيه مرتبة السابقين ، فيقول العبد عن يمينه وعن شماله : السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فلا جرم أنه إذا دخل الجنة الملائكة يدخلون عليه من كل باب فيقولون : سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار

الفصل السادس

فى الكبرياء والعظمة

الكبرياء والعظمة

أعظم المخلوقات جلالة ومهابة المكان والزمان : أما المكان فهو الفضاء الذى لا نهاية له ، والخلاء الذ لا غاية له . وأما الزمان فهو الامتداد المتوهم الخارج من قعر ظلمات عالم الأزل الى ظلمات عالم الأبد ، كأنه نهر خرج من قعر جبل الأزل وامتد حتى دخل فى قعر جبل الأبد فلا يعرف لانفجاره مبدأ ، ولا لاستقراره منزل ، فالاول والآخر صفة الزمان ، والظاهر والباطن صفة المكان ، وكمال هذه الأربعة الرحمن الرحيم ، فالحق سبحانه وسع المكان ظاهرا وباطنا ، ووسع الزمان أولا وآخرا ، وإذا كان مدبر المكان والزمان هو الحق تعالى كان منزها عن المكان والزمان

إذا عرفت هذا فنقول : الحق سبحانه وتعالى له عرش ، وكرسى ، فعقد المكان بالكرسى فقال (وسع كرسيه السموات والأرض) وعقد الزمان بالعرش فقال (وكان عرشه على الماء) لأن جرى الزمان يشبه جرى الماء ، فلا مكان وراء الكرسى ، ولا زمان وراء العرش ، فالعلو صفة الكرسى وهو قوله (وسع كرسيه السموات والأرض) والعظمة صفة العرش وهو قوله (فقل حسبي الله لاإله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم) وكمال العلو والعظمة لله كما قال (ولا يؤده حفظهما وهو العلى العظيم)

واعلم أن العلو والعظمة درجتان من درجات الكمال ، إلا أن درجة العظمة أكمل وأقوى من درجة العلو ، وفوقهما درجة الكبرياء قال تعالى :الكبرياء ردائى ،والعظمة ازارى ،ولاشك أن الرداء أعظم من الازار،وفوق جميع هذه الصفات بالرتبة والشرف صفة الجلال ، وهى تقدسه فى حقيقته المخصوصة وهويته المعينة عن مناسبة شىء من الممكنات ، وهو لتلك الهوية المخصوصة استحق صفة الالهية ، فلهذا المعنى قال عليه الصلاة والسلام : ألظوا بياذا الجلال والاكرام ، وقال (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام) وقال (تبارك اسم ربك ذى الجلال والاكرام) اذا عرفت هذا الاصل فاعلم أن المصلى اذا قصد الصلاة صار من جملة من قال الله فى صفتهم (يريدون وجهه) ومن أراد الدخول على السلطان العظيم وجب عليه أن يطهر نفسه من الادناس والانجاس . ولهذا التطهير مراتب : المرتبة الاولى : التطهير من دنس الذنوب بالتوبة ، كما قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا) ومن كان فى مقام الزهد كانت طهارته من الدنيا حلالها وحرامها ، ومن كان فى مقام الاخلاص كانت طهارته من الالتفات الى أعماله ، ومن كان فى مقام المحسنين كانت طهارته من الالتفات الى حسناته ، ومن كان فى مقام الصديقين كانت طهارته من كل ماسوى الله ، و بالجملة فالمقامات كثيرة والدرجات متفاوتة كأنها غير متناهية ، كما قال تعالى (فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله) فاذا أردت أن تكون من جملة من قال الله فيهم (يريدون وجهه) فقم قائما واستحضر فى نفسك جميع مخلوقات الله تعالى من عالم الاجسام والارواح وذلك بأن تبتدىء من نفسك وتستحضر فى عقلك جملة أعضائك البسيطة والمركبة وجميع قواك الطبيعية والحيوانية والانسانية ، ثم استحضر فى عقلك جملة مافى هذا العالم من أنواع المعادن والنبات والحيوان من الانسان وغيره ، ثم ضم اليه البحار والجبال والتلال والمفاوز وجملة مافيها من عجائب النبات والحيوان وذرات الهباء ، ثم ترق منها الى سماء الدنيا على عظمها واتساعها ، ثم لا تزال ترقى من سماء الى سماء حتى تصل الى سدرة المنتهى والرفرف واللوح

والقلم والجنة والنار والكرسى والعرش العظيم ، ثم انتقل من عالم الأجسام الى عالم الأرواح واستحضر فى عقلك جميع الأرواح الأرضية السفلية البشرية وغير البشرية ، واستحضر جميع الأرواح المتعلقة بالجبال والبحار مثل ماقال الرسول عليه الصلاة والسلام عن ملك الجبال وملك البحار ثم استحضر ملائكة سماء الدنيا وملائكة جميع السموات السبع كما قال عليه الصلاة والسلام « ما فى السموات موضع شبر الا وفيه ملك قائم أو قاعد » واستحضر جميع الملائكة الحافين حول العرش وجميع حملة العرش والكرسى ثم انتقل منها الى ماهو خارج هذا العالم كما قال تعالى (وما يعلم جنود ربك الاهو) فاذا استحضرت جميع هذه الأقسام من الروحانيات والجسمانيات فقل : الله أكبر ، وتريد بقولك « الله » الذات التى حصل بايجادها وجود هذه الأشياء وحصلت لها كمالاتها فى صفاتها وأفعالها ، وتريد بقولك أكبر أنه منزه عن مشابهتها ومشاكلتها ، بل هو منزه عن أن يحكم العقل بجواز مقايسته بها ومناسبته اليها فهذا هو المراد من قوله فى أول الصلاة الله أكبر

والوجه الثانى : فى تفسير هذا التكبير : أنه عليه الصلاة والسلام قال : الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، فان لم تكن تراه فانه يراك ، فتقول : الله أكبر من أن لا يرانى ومن أن لا يسمع كلامى

والوجه الثالث : أن يكون المعنى الله أكبر من أن تصل اليه عقول الخلق وأوهامهم وأفهامهم ، قال على بن أبى طالب كرم الله وجهه : التوحيد أن لا تتوهمه

الوجه الرابع : أن يكون المعنى الله أكبر من أن يقدر الخلق على قضاء حق عبوديته ، فطاعاتهم قاصرة عن خدمته ، وثناؤهم قاصر عن كبريائه ، وعلومهم قاصرة عن كنه صمديته

واعلم أيها العبد أنك لو بلغت الى أن يحيط عقلك بجميع عجائب عالم الاجسام والارواح فاياك أن تحدثك نفسك بأنك بلغت مبادىء ميادين جلال الله فضلا عن أن تبلغ الغور والمنتهى ونعم ما قال الشاعر : —

أساميا لم تزده معرفة وانما لذة ذكرناها

ومن دعوات رسول الله عليه السلام وثنائه على الله : لا ينالك غوص الفكر : ولا ينتهى اليك نظر ناظر ، ارتفعت عن صفة المخلوقين صفات قدرتك ، وعلا عن ذلك كبرياء عظمتك وإذا قلت الله أكبر فاجعل عين عقلك فى آفاق جلال الله وقل : سبحانك اللهم وبحمدك ، ثم قل : وجهت وجهى ، ثم انتقل منها الى عالم الأمر والتكليف واجعل سورة الفاتحة مرآة لك تبصر فيها عجائب عالم الدنيا والآخرة ، وتطالع فيها أنوار أسماء الله الحسنى وصفاته العليا والأديان

السالفة والمذاهب الماضية، وأسرار الكتب الالهية والشرائع النبوية، وتصل الى الشريعة، ومنها الى الطريقة، ومنها الى الحقيقة، وتطالع درجات الأنبياء والمرسلين، ودركات الملعونين والمردودين والضالين، فاذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فابصر به الدنيا إذ باسمه قامت السموات والأرضون واذا قلت الحمد لله رب العالمين أبصرت به الآخرة إذ بكلمة الحمد قامت الآخرة كما قال (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) واذا قلت الرحمن الرحيم فأبصر به عالم الجمال، وهو الرحمة والفضل والاحسان، واذا قلت مالك يوم الدين فأبصر به عالم الجلال وما يحصل فيه من الأحوال والأهوال، و إذا قلت إياك نعبد فأبصر به عالم الشريعة، واذا قلت واياك نستعين فأبصر به الطريقة، واذا قلت اهدنا الصراط المستقيم فابصر به الحقيقة، واذا قلت صراط الذين أنعمت عليهم فابصر به درجات أرباب السعادات وأصحاب الكرامات من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، واذا قلت غير المغضوب عليهم فابصر به مراتب فساق أهل الآفاق، واذا قلت ولا الضالين فابصر به دركات أهل الكفر والشقاق والخزى والنفاق على كثرة درجاتها وتباين أطرافها وأكنافها

ثم اذا انكشفت لك هذه الأحوال العالية والمراتب السامية فلا تظنن أنك بلغت الغور والغاية، بل عد الى الاقرار للحق بالكبرياء، ولنفسك بالذلة والمسكنة، وقل: الله أكبر، ثم انزل من صفة الكبرياء الى صفة العظمة، فقل: سبحان ربى العظيم، وان أردت أن تعرف ذرة من صفة العظمة فاعرف أنا بينا أن العظمة صفة العرش، ولا يبلغ مخلوق بعقله كنه عظمة العرش وان بقى الى آخر أيام العالم، ثم اعرف أن عظمة العرش فى مقابلة عظمة الله كالقطرة فى البحر فكيف يمكنك أن تصل الى كنه عظمة الله؟ ثم ههنا سر عجيب وهو أنه ماجاء سبحان ربى الأعظم وانما جاء سبحان ربى العظيم، وماجاء سبحان ربى العالى وانما جاء سبحان ربى الأعلى، ولهذا التفاوت أسرار عجيبة لا يجوز ذكرها، فاذا ركعت وقلت سبحان ربى العظيم فعد الى القيام ثانيا، وادع لمن وقف موقفك وحمد حمدك وقل: سمع الله لمن حمده، فانك إذا سألتها لغيرك وجدتها لنفسك وهو المراد من قوله عليه السلام « لايزال الله فى عون العبد مادام العبد فى عون أخيه المسلم »

فان قيل: ما السبب فى أنه لم يحصل فى هذا المقام التكبير؟

قلنا: لان التكبير مأخوذ من الكبرياء وهو مقام الهيبة والخوف، وهذا المقام مقام الشفاعة، وهما متباينان

ثم إذا فرغت من هذه الشفاعة فعد الى التكبير وانحدر به الى صفة العلو وقل سبحان ربى

الأعلى ، وذلك لأن السجود أكثر تواضعا من الركوع ، لاجرم الذكر المذكور فى السجود هو بناء المبالغة — وهو الأعلى — والذكر المذكور فى الركوع هو لفظ العظيم من غير بناء المبالغة ، روى أن لله تعالى ملكا تحت العرش اسمه حزقيل أوحى الله اليه : أيها الملك ، طر فطار مقدار ثلاثين ألف سنة ثم ثلاثين ثم ثلاثين فلم يبلغ من أحد طرفى العرش الى الثانى ، فاوحى الله اليه لو طرت الى نفخ الصور لم تبلغ الطرف الثانى من العرش ، فقال الملك عند ذلك : سبحان ربى الاعلى

فان قيل : فما الحكمة فى السجدتين ؟ قلنا : فيه وجوه : الاول : أن السجدة الأولى للازل ، والثانية للابد ، والارتفاع فيما بينهما إشارة الى وجود الدنيا فيما بين الازل والابد ، وذلك لأنك تعرف بأزليته أنه هو الاول لاأول قبله فتسجد له ، وتعرف بابديته أنه الآخر لاآخر بعده فتسجد له ثانيا . الثانى : قيل : أعلم بالسجدة الاولى فناء الدنيا فى الآخرة ، وبالسجدة الثانية فناء عالم الآخرة عند ظهور نور جلال الله . الثالث : السجدة الاولى فناء الكل فى نفسها والسجدة الثانية بقاء الكل بابقاء الله تعالى (كل شىء هالك الاوجهه) الرابع : السجدة الأولى تدل على انقياد عالم الشهادة لقدرة الله ، والسجدة الثانيه تدل على انقياد عالم الارواح لله تعالى ، كما قال (ألا له الخلق والامر والخامس : السجدة الاولى سجدة الشكر بمقدار ما أعطانا من معرفة ذاته وصفاته ، والسجدة الثانية سجدة العجز والخوف مما لم يصل اليه من أداء حقوق جلاله وكبريائه

واعلم أن الناس يفهمون من العظمة كبر الجثة ، ويفهمون من العلو علو الجهة ، ويفهمون من الكبر طول المدة ، وجل الحق سبحانه عن هذه الأوهام ، فهو عظيم لا بالجثة ، عال لا بالجهة ، كبير لا بالمدة ، وكيف يقال ذلك وهو فرد أحد ، فكيف يكون عظيما بالجثة وهو منزه عن الحجمية ، وكيف يكون عاليا بالجهة وهو منزه عن الجهة ؟ وكيف يكون كبيرا بالمدة والمدة متغيرة من ساعة الى ساعة فهى محدثة فمحدثها موجود قبلها فكيف يكون كبيرا بالمدة ؟ فهو تعالى عال على المكان لا بالمكان ، وسابق على الزمان لا بالزمان ، فكبرياؤه كبرياء عظمة ، وعظمته عظمة علو ، وعلوه علو جلال ، فهو أجل من أن يشابه المحسوسات ، ويناسب المخيلات ، وهو أكبر مما يتوهمه المتوهمون ، وأعظم مما يصفه الواصفون ، وأعلى مما يمجده الممجدون ، فاذا صور لك حسك مثالا : فقل الله أكبر ، واذا عين خيالك صورة فقل : سبحانك الله وبحمدك ، واذا زلق رجل طلبك فى مهواة التعطيل فقل : وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض ، واذا جال روحك فى ميادين العزة والجلال ثم ترقى الى الصفات

العلى والاسماء الحسنى وطالع من مرقومات القلم على سطح اللوح نقشا وسكن عند سماع تسبيحات المقربين وتنزيهات الملائكة الروحانيين الى صورة فاقرأ عند كل هذه الأحوال (سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين)

الفصل السابع

لطائف الحمد لله

في لطائف قوله الحمد لله ، وفوائد الأسماء الخمسة المذكورة فى هذه السورة

أما لطائف قوله الحمد لله فأربع نكت : النكتة الأولى : روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن إبراهيم الخليل عليه السلام سأل ربه وقال : يارب ، ما جزاء من حمدك فقال : الحمد لله ؟ فقال تعالى : الحمد لله فاتحة الشكر وخاتمته ، قال أهل التحقيق : لما كانت هذه الكلمة فاتحة الشكر جعلها الله فاتحة كلامه ، ولما كانت خاتمته جعلها الله خاتمة كلام أهل الجنة فقال (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) . وروى عن على عليه السلام ، أنه قال : خلق الله العقل من نور مكنون مخزون من سابق علمه ، فجعل العلم نفسه ، والفهم روحه ، والزهد رأسه ، والحياء عينه ، والحكمة لسانه ، والخير سمعه ، والرأفة قلبه ، والرحمة همه ، والصبر بطنه ، ثم قيل له تكلم ، فقال : الحمد لله الذى ليس له ند ولا ضد ولا مثل ولا عدل ، الذى ذل كل شيء لعزته فقال الرب : وعزتى وجلالى ماخلقت خلقا أعز على منك ، وأيضا نقل أن آدم عليه السلام لما عطس فقال : الحمد لله ، فكان أول كلامه ذلك ، إذا عرفت هذا فنقول : أول مراتب المخلوقات هو العقل ، وآخر مراتبها آدم ، وقد نقلنا أن أول كلام العقل هو قوله : الحمد لله وأول كلام آدم هو قوله : الحمد ، فثبت أن أول كلام لفاتحة المحدثات هو هذه الكلمة ، وأول كلام لخاتمة المحدثات هو هذه الكلمة ، فلاجرم جعلها الله فاتحة كتابه فقال (الحمد لله رب العالمين) وأيضا ثبت أن أول كلمات الله قوله : الحمد لله ، وآخر أنبياء الله محمد رسول الله ، وبين الأول والآخر مناسبة ، فلا جرم جعل قوله (الحمد لله) أول آية من كتاب محمد رسوله ، ولما كان كذلك وضع لمحمد عليه السلام من كلمة الحمد اسمان : أحمد ومحمد . وعند هذا قال عليه السلام « أنا فى السماء أحمد ، وفى الأرض محمد » فأهل السماء فى تحميد الله ، ورسول الله أحمدهم والله تعالى فى تحميد أهل الأرض كما قال تعالى (فأولئك كان سعيهم مشكورا) ورسول الله محمدهم

والنكتة الثانية : أن الحمد لا يحصل الا عند الفوز بالنعمة والرحمة ، فلما كان الحمد أول الكلمات وجب أن تكون النعمة والرحمة أول الأفعال والأحكام ، فلهذا السبب قال : سبقت رحمتي غضبي

النكتة الثالثة : أن الرسول اسمه أحمد ، ومعناه أنه أحمد الحامدين أى : أكثرهم حمدا ، فوجب أن تكون نعم الله عليه أكثر لما بينا أن كثرة الحمد بحسب كثرة النعمة والرحمة ، واذا كان كذلك لزم أن تكون رحمة الله فى حق محمد عليه السلام أكثر منها فى حق جميع العالمين ، فلهذا السبب قال (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين)

النكتة الرابعة : أن المرسل له اسمان مشتقان من الرحمة ، وهما الرحمن الرحيم ، وهما يفيدان المبالغة ، والرسول له أيضا اسمان مشتقان من الرحمة ، وهما محمد وأحمد ، لانا بينا أن حصول الحمد مشروط بحصول الرحمة ، فقولنا محمد وأحمد جار مجرى قولنا مرحوم وأرحم . وجاء فى بعض الروايات أن من أسماء الرسول : الحمد ، والحامد ، والمحمود ، فهذه خمسة أسماء للرسول دالة على الرحمة . إذا ثبت هذا فنقول : إنه تعالى قال (نبيء عبادى أنى أنا الغفور الرحيم) فقوله نبيء اشارة الى محمد صلى الله عليه وسلم ، وهو مذكور قبل العباد ، والياء فى قوله عبادى ضمير عائد الى الله تعالى والياء فى قوله أنى عائد اليه ، وقوله أنا عائد إليه ، وقوله الغفور الرحيم ، صفتان لله فهى خمسة ألفاظ دالة على الله الكريم الرحيم ، فالعبد يمشى يوم القيامة وقدامه الرسول عليه الصلاة والسلام مع خمسة أسماء تدل على الرحمة ، وخلفه خمسة ألفاظ من أسماء الله تدل على الرحمة ، ورحمة الرسول كثيرة كما قال تعالى (وما أرسلناك الا رحمة للعالمين) ورحمة الله غير متناهية كما قال تعالى (ورحمتى وسعت كل شيء) فكيف يعقل أن يضيع المذنب مع هذه البحار الزاخرة العشرة المملوءة من الرحمة ؟

وأما فوائد الاسماء الخمسة المذكورة فى هذه السورة فأشياء : النكتة الأولى : أن سورة الفاتحة فيها عشرة أشياء ، منها خمسة من صفات الربوبية ، وهى : الله ، والرب ، والرحمن ، والرحيم ، والمالك . وخمسة أشياء من صفات العبد ، وهى العبودية ، والاستعانة ، وطلب الهداية ، وطلب الاستقامة ، وطلب النعمة . كما قال (صراط الذين أنعمت عليهم) فانطبقت تلك الأسماء الخمسة على هذه الأحوال الخمسة ، فكأنه قيل : إياك نعبد لانك أنت الله ، واياك نستعين لأنك أنت الرب ، اهدنا الصراط المستقيم لانك أنت الرحمن ، وارزقنا الاستقامة لأنك أنت الرحيم ، وأفض علينا سجال نعمك وكرمك لأنك مالك يوم الدين

النكتة الثانية : الانسان مركب من خمسة أشياء : بدنه ، ونفسه الشيطانية ، ونفسه الشهوانية ، ونفسه الغضبية ، وجوهره الملكي العقلي ، فتجلى الحق سبحانه باسمائه الخمسة لهذه المراتب الخمسة فتجلى اسم الله للروح الملكية العقلية الفلكية القدسية فخضع وأطاع كما قال (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) وتجلى النفس الشيطانية بالبر والاحسان — وهو اسم الرب — فترك العصيان وانقاد لطاعة الديان ، وتجلى للنفس الغضبية السبعية باسم الرحمن وهذا الاسم مركب من القهر واللطف كما قال (الملك يومئذ الحق للرحمن) فترك الخصومة وتجلى للنفس الشهوانية البهيمية باسم الرحيم وهو أنه أطلق المباحات والطيبات كما قال (أحل لكم الطيبات) فلان وترك العصيان ، وتجلى للاجساد والابدان بقهر قوله (مالك يوم الدين) فان البدن غليظ كثيف ، فلا بد من قهر شديد ، وهو القهر الحاصل من خوف يوم القيامة ، فلما تجلى الحق سبحانه باسمائه الخمسة لهذه المراتب انغلقت أبواب النيران ، وانفتحت أبواب الجنان . ثم هذه المراتب ابتدأت بالرجوع كما جاءت فأطاعت الأبدان وقالت (اياك نعبد) وأطاعت النفوس الشهوانية فقالت (واياك نستعين) على ترك اللذات والاعراض عن الشهوات ، وأطاعت النفوس الغضبية فقالت (اهدنا) وأرشدنا وعلى دينك فثبتنا ، وأطاعت النفس الشيطانية وطلبت من الله الاستقامة والصون عن الانحراف فقالت (اهدنا الصراط المستقيم) وتواضعت الأرواح القدسية الملكية فطلبت من الله أن يوصلها بالارواح القدسية العالية المطهرة المعظمة فقالت (صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين)

النكتة الثالثة : قال عليه السلام بنى الاسلام على خمس : شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله ، واقام الصلاة ، وايتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت ، فشهادة أن لا اله الا الله حاصلة من تجلى نور اسم الله ، واقام الصلاة من تجلى اسم الرب ؛ لأن الرب مشتق من التربية والعبد يربى ايمانه بمدد الصلاة ، وايتاء الزكاة من تجلى اسم الرحمن ، لأن الرحمن مبالغة فى الرحمة ، وايتاء الزكاة لأجل الرحمة على الفقراء ، ووجوب صوم رمضان من تجلى اسم الرحيم ؛ لأن الصائم اذا جاع تذكر جوع الفقراء فيعطيهم ما يحتاجون اليه ، وأيضا اذا جاع حصل له فطام عن الالتذاذ بالمحسوسات فعند الموت يسهل عليه مفارقتها ، ووجوب الحج من تجلى اسم مالك يوم الدين ؛ لأن عند الحج يجب هجرة الوطن ومفارقة الأهل والولد ، وذلك يشبه سفر يوم القيامة ، وأيضا الحاج يصير حافيا حاسرا عاريا وهو يشبه حال أهل القيامة وبالجملة فالنسبة بين الحج وبين أحوال القيامة ، كثيرة جدا

النكتة الرابعة : أنواع القبلة خمسة : بيت المقدس ، والكعبة ، والبيت المعمور ، والعرش وحضرة جلال الله ، فوزع هذه الاسماء الخمسة على الأنواع الخمسة من القبلة

النكتة الخامسة : الحواس خمس : أدب البصر بقوله (فاعتبروا يا أولى الابصار) والسمع بقوله (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) والذوق بقوله (يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا) والشم بقوله (انى لأجد ريح يوسف لولا أن تفندون) واللمس بقوله (والذين هم لفروجهم حافظون) فاستعن بأنوار هذه الاسماء الخمسة على دفع مضار هذه الاعداء الخمسة

النكتة السادسة : اعلم أن الشطر الاول من الفاتحة مشتمل على الاسماء الخمسة فتفيض الانوار على الاسرار ، والشطر الثانى منها مشتمل على الصفات الخمسة للعبد فتصعد منها اسرار الى مصاعد تلك الانوار ، وبسبب هاتين الحالتين يحصل للعبد معراج فى صلاته : فالاول هو النزول ، والثانى هو الصعود ، والحد المشترك بين القسمين هو الحد الفاصل بين قوله (مالك يوم الدين) وبين قوله (اياك نعبد) وتقرير هذا الكلام أن حاجة العبد إما فى طلب الدنيا وهو قسمان : اما دفع الضرر ، أو جلب النفع ، وإما فى طلب الآخرة ، وهو أيضا قسمان : دفع الضرر وهو الهرب من النار ، وطلب الخير وهو طلب الجنة ، فالمجموع أربعة ، والقسم الخامس — وهو الاشرف — طلب خدمة الله وطاعته وعبوديته لما هو هو لا لاجل رغبة ولا لاجل رهبة ، فان شاهدت نور اسم الله لم تطلب من الله شيئا سوى الله ، وان طالعت نور الرب طلبت منه خيرات الجنة ، وان طالعت منه نور الرحمن طلبت منه خيرات هذه الدنيا ، وان طالعت نور الرحيم طلبت منه أن يعصمك عن مضار الآخرة ، وإن طالعت نور مالك يوم الدين طلبت منه أن يصونك عن آفات هذه الدنيا وقبائح الاعمال فيها لئلا تقع فى عذاب الآخرة

النكتة السابعة : يمكن أيضا تنزيل هذه الاسماء الخمسة على المرتب الخمس المذكورة فى الذكر المشهور — وهو قوله سبحان الله ، والحمد لله ، ولا اله الا الله والله أكبر ، ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم — أما قولنا سبحان الله فهو فاتحة سورة واحدة وهى (سبحان الذى اسرى بعبده ليلا) وأما قولنا الحمد لله فهو فاتحة خمس سور ، وأما قولنا لا اله الا الله فهو فاتحة سورة واحدة وهى قوله (الم الله لا اله الا هو) وأما قولنا الله أكبر فهو مذكور فى القرآن لا بالتصريح فى موضعين مضافا الى الذكر تارة والى الرضوان

اخرى فقال (ولذكر الله أكبر) وقال (ورضوان من الله أكبر) وأما قولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم فهو غير مذكور فى القرآن صريحا ، لأنه من كنوز الجنة ، والكنز يكون مخفيا ولا يكون ظاهرا ، فالاسماء الخمسة المذكورة فى سورة الفاتحة مباد لهذه الاذكار الخمسة ، فقولنا الله مبدأ لقولنا سبحان الله ، وقولنا رب مبدأ لقولنا الحمد لله ، وقولنا الرحمن مبدأ لقولنا لا اله الا الله ، فان قولنا لا اله الا الله انما يليق بمن يحصل له كمال القدرة وكمال الرحمة ، وذلك هو الرحمن ، وقولنا الرحيم مبدأ لقولنا الله أكبر ومعناه أنه أكبر من أن لا يرحم عباده الضعفاء ، وقولنا مالك يوم الدين مبدأ لقولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم ، لان الملك والمالك هو الذى لا يقدر عبيده على أن يعملوا شيئا على خلاف ارادته ، والله اعلم

الفصل الثامن

السبب فى اشتمال البسملة على الأسماء الثلاثة

فى السبب المقتضى لاشتمال بسم الله الرحمن الرحيم على الاسماء الثلاثة

وفيه وجوه (الاول) : لا شك أنه تعالى يتجلى لعقول الخلق ، إلا أن لذلك التجلى ثلاث مراتب : فانه فى أول الامر يتجلى بافعاله وآياته ، وفى وسط الامر يتجلى بصفاته ، وفى آخر الامر يتجلى بذاته ، قيل : إنه تعالى يتجلى لعامة عباده بأفعاله وآياته ، قال (ومن آياته الجوار فى البحر كالاعلام) وقال (إن فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات) ثم يتجلى لاوليائه بصفاته ، قال (ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا) ويتجلى لأكابر الانبياء ورؤساء الملائكة بذاته (قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون) اذا عرفت هذا فنقول : اسم الله عز وجل أقوى الاسماء فى تجلى ذاته ، لانه أظهر الاسماء فى اللفظ ، وأبعدها معنى عن العقول ، فهو ظاهر باطن ، يعسر انكاره ، ولا تدرك أسراره ، قال الحسين بن منصور الحلاج : —

اسم مع الخلق قدتاهوا به ولها ليعلموا منه معنى من معانيه
والله ما وصلوا منه الى سبب حتى يكون الذى أبداه مبديه

وقال أيضا :

يا سر سر يدق حتى يخفى على وهم كل حى
فظاهرا باطنا تجلى لكل شىء بكل شى

وأما اسمه الرحمن فهو يفيد تجلى الحق بصفاته العالية، ولذلك قال (قل ادعوا الله اوادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الاسماء الحسنى) وأما اسمه الرحيم فهو يفيد تجلى الحق بافعاله وآياته ولهذا السبب قال (ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما)

الفصل التاسع

سبب اشتمال الفاتحة على الاسماء الخمسة

فى سبب اشتمال الفاتحة على الأسماء الخمسة

السبب فيه أن مراتب أحوال الخلق خمسة : أولها الخلق وثانيها التربية فى مصالح الدنيا، وثالثها التربية فى تعريف المبدأ ، ورابعها التربية فى تعريف المعاد ، وخامسها نقل الارواح من عالم الاجساد الى دار المعاد : فاسم الله منبع الخلق والايجاد والتكوين والابداع واسم الرب يدل على التربية بوجوه الفضل والاحسان ، واسم الرحمن يدل على التربية فى معرفة المبدأ ، واسم الرحيم فى معرفة المعاد حتى يحترز عما لا ينبغى ويقدم على ما ينبغى ،واسم الملك يدل على أنه ينقلهم من دار الدنيا الى دار الجزاء ، ثم عند وصول العبد الى هذه المقامات انتقل الكلام من الغيبة الى الحضور فقال (اياك نعبد) كانه يقول : انك اذا انتفعت بهذه الاسماء الخمسة فى هذه المراتب الخمس وانتقلت الى دار الجزاء صرت بحيث ترى الله ، فحينئذ تكلم معه على سبيل المشاهدة لا على سبيل المغايبة ، ثم قل : اياك نعبد واياك نستعين ،كانه قال : اياك نعبد لانك الله الخالق ، واياك نستعين لانك الرب الرازق ، اياك نعبد لانك الرحمن ، واياك نستعين لانك الرحيم ، اياك نعبد لانك الملك ، وايك نستعين لانك المالك

واعلم أن قوله مالك يوم الدين دل على أن العبد منتقل من دار الدنيا الى دار الآخرة، ومن دار الشرور الى دار السرور ، فقال : لا بد لذلك اليوم من زاد واستعداد ، وذلك هو العبادة ، فلا جرم قال : اياك نعبد ، ثم قال العبد : الذى اكتسبته بقوتى و قدرتى قليل لا يكفينى فى ذلك اليوم الطويل فاستعان بربه فقال : مامعى قليل ، فأعطنى من خزائن رحمتك ما يكفينى فى ذلك اليوم الطويل فقال : واياك نستعين ، ثم لما حصل الزاد ليوم المعاد قال : هذا سفر طويل شاق والطرق كثيرة والخلق قد تاهوا فى هذه البادية فلا طريق إلا أن أطلب الطريق ممن هو بارشاد السالكين حقيق فقال : اهدنا الصراط المستقيم ، ثم انه لابد لسالك الطريق من رفيق ومن بدرقة ودليل فقال : صراط الذين أنعمت عليهم ، والذين أنعم الله

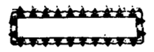
عليهم هم النبيون والصديقون والشهداء والصالحون ، فالأنبياء هم الادلاء ، والصديقون هم البدرقة ، والشهداء والصالحون هم الرفقاء ، ثم قال : غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، وذلك لان الحجب عن الله قسمان : الحجب النارية — وهى عالم الدنيا — ثم الحجب النورية — وهى عالم الارواح — فاعتصم بالله سبحانه وتعالى من هذين الأمرين ، وهو أن لا يبقى مشغول السر لا بالحجب النارية ولا بالحجب النورية

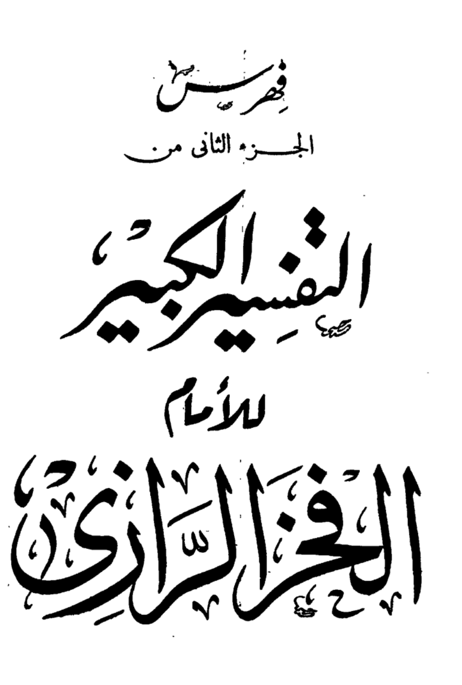
الفصل العاشر

فى هذه السورة كلمتان مضافتان الى اسم الله ، واسمان مضافان الى غير الله : أما الكلمتان المضافتان الى اسم الله فهما قوله : بسم الله ، وقوله : الحمد لله ، فقوله بسم الله لبداية الأمور ، وقوله الحمد لله لخواتيم الامور ، فبسم الله ذكر ، والحمد لله شكر ، فلما قال بسم الله استحق الرحمة ، ولما قال الحمد لله استحق رحمة أخرى ، فبقوله بسم الله استحق الرحمة من اسم الرحمن ، وبقوله الحمد لله استحق الرحمة من اسم الرحيم ، فلهذا المعنى قيل : يارحمن الدنيا ورحيم الآخرة ، وأما قوله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فالربوبية لبداية حالهم بدليل قوله (ألست بربكم قالوا بلى) وصفة الرحمن لوسط حالهم ، وصفة الملك لنهاية حالهم بدليل قوله (لمن الملك اليوم لله الواحد القهار)

والله أعلم بالصواب ، وهو الهادى الى الرشاد

تم تفسير سورة الفاتحة بحمد الله وعونه




فهرس
الجزء الثانى من
التفسير الكبير
للإمام
الفخر الرازى

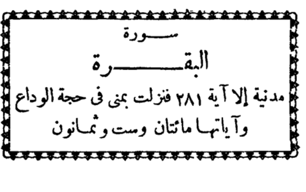


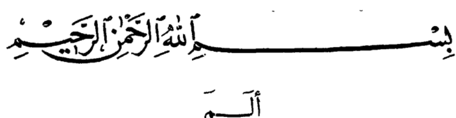


الطبعة الأولى

١٣٥٣ هجرية — ١٩٣٤ ميلادية

المطبعة المصرية
محمد محمد عبد اللطيف





الم

تفسير الم

﴿ الم ﴾ فيه مسئلتان : المسألة الأولى :—

حروف الهجاء

اعلم أن الألفاظ التى يتهجى بها أسماء مسمياتها الحروف المبسوطة ، لأن الضاد مثلا لفظة مفردة دالة بالتواطؤ على معنى مستقل بنفسه من غير دلالة على الزمان المعين لذلك المعنى ، وذلك المعنى هو الحرف الأول من «ضرب» فثبت أنها أسماء ولأنها يتصرف فيها بالامالة والتفخيم والتعريف والتنكير والجمع والتصغير والوصف والاسناد والاضافة ، فكانت لامحالة أسماء . فان قيل قد روى أبو عيسى الترمذى عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فله حسنة، والحسنة بعشر أمثالها لا أقول الم حرف ، لكن ألف حرف ، ولام حرف ، وميم حرف ـ الحديث» ، والاستدلال به يناقض ماذكرتم قلنا: سماه حرفا مجازاً لكونه اسما للحرف ، واطلاق اسم أحد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور .

معاني تسمية حروفها

(فروع) : الأول : أنهم راعوا هذه التسمية لمعان لطيفة ، وهى أن المسميات لما كانت ألفاظا كأساميها وهى حروف مفردة والأسامى ترتقى عدد حروفها إلى الثلاثة اتجه لهم طريق الى أن يدلوا فى الاسم على المسمى ، فجعلوا المسمى صدر كل اسم منها الا الألف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسماها لأنه لايكون الا ساكنا

حكمها مالم تلها العوامل

(الثانى) : حكمها مالم تلها العوامل أن تكون ساكنة الأعجاز كأسماء الأعداد فيقال

ألف لام ميم ، كما تقول واحد اثنان ثلاثة فاذا وليتها العوامل أدركها الاعراب كقولك هذه ألف وكتبت ألفا ونظرت الى ألف ، وهكذا كل اسم عمدت الى تأدية مسماه فحسب، لأن جوهر اللفظ موضوع لجوهر المعنى ، وحركات اللفظ دالة على أحوال المعنى ، فاذا أريد إفادة جوهر المعنى وجب اخلاء اللفظ عن الحركات

كونها معربة (الثالث) : هذه الأسماء معربة وانما سكنت سكون سائر الأسماء حيث لايمسها اعراب لفقد موجبه ، والدليل على أن سكونها وقف لابناء أنها لو بنيت لحذى بها حذو كيف وأين وهؤلاء ولم يقل صاد قاف نون مجموع فيها بين الساكنين

معانى ألم (المسألة الثانية) للناس فى قوله تعالى ﴿ألم﴾ وما يجرى مجراه من الفواتح قولان. أحدهما : أن هذا علم مستور وسر محجوب استأثر الله تبارك وتعالى به - قال ابو بكر الصديق رضى الله عنه : لله فى كل كتاب سر وسره فى القرآن أوائل السور ، وقال على رضى الله عنه : إن لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجى . وقال بعض العارفين : العلم بمنزلة البحر فأجرى منه واد ثم أجرى من الواد نهر ثم أجرى من النهر جدول ، ثم اجرى من الجدول ساقية ، فلو أجرى الى الجدول ذلك الوادى لغرقه وأفسده ، ولو سال البحر إلى الوادى لافسده ، وهو المراد من قوله تعالى (أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها) فبحور العلم عند الله تعالى ، فأعطى الرسل منها أودية ، ثم أعطت الرسل من أوديتهم أنهارا إلى العلماء ، ثم أعطت العلماء الى العامة جداول صغارا على قدر طاقتهم ، ثم أجرت العامة سواقى الى أهاليهم بقدر طاقتهم . وعلى هذا ماروى فى الخبر «للعلماء سر ، وللخلفاء سر ، وللأنبياء سر ، وللملائكة سر ، ولله من بعد ذلك كله سر ، فلو اطلع الجهال على سر العلماء لأبادوهم ، ولو اطلع العلماء على سر الخلفاء لنابذوهم ، ولو اطلع الخلفاء على سر الأنبياء لخالفوهم ، ولو اطلع الأنبياء على سر الملائكة لاتهموهم ، ولو اطلع الملائكة على سر الله تعالى لطاحوا حائرين ، وبادوا بائرين . والسبب فى ذلك أن العقول الضعيفة لا تحتمل الأسرار القوية ، كما لا يحتمل نور الشمس ابصار الخفافيش ، فلما زيدت الانبياء فى عقولهم قدروا على احتمال أسرار النبوة ، ولما زيدت العلماء فى عقولهم قدروا على احتمال أسرار ماعجزت العامة عنه ، وكذلك علماء الباطن ، وهم الحكماء زيد فى عقولهم فقدروا على احتمال ماعجزت عنه علماء الظاهر . وسئل الشعبى عن هذه الحروف فقال : سر الله فلا تطلبوه ، وروى أبو ظبيان عن ابن عباس قال : عجزت العلماء عن ادراكها ، وقال الحسين بن الفضل : هو من المتشابه

واعلم أن المتكلمين أنكروا هذا القول ، وقالوا لايجوز أن يرد فى كتاب الله تعالى مالا يكون مفهوما للخلق ، واحتجوا عليه بالآيات والأخبار والمعقول .

حجج المتكلمين بالآيات

أما الآيات فاربعة عشر (أحدها) قوله تعالى (أفلايتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها) أمرهم بالتدبر فى القرآن ، ولو كان غير مفهوم فكيف يأمرهم بالتدبر فيه (وثانيها) قوله (أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فكيف يأمرهم بالتدبر فيه لمعرفة نفى التناقض والاختلاف مع أنه غير مفهوم للخلق ؟ (وثالثها) قوله (وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين) فلولم يكن مفهوما بطل كون الرسول صلى الله عليه وسلم منذرا به ، وأيضا قوله (بلسان عربى مبين) يدل على أنه نازل بلغة العرب ، و إذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون مفهوما (ورابعها) قوله (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) والاستنباط منه لايمكن الا مع الاحاطة بمعناه (وخامسها) قوله (تبيانا لكل شىء) وقوله (مافرطنا فى الكتاب من شىء) (وسادسها) قوله (هدى للناس ، هدى للمتقين) وغير المعلوم لا يكون هدى (وسابعها) قوله (حكمة بالغة) وقوله (وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين) وكل هذه الصفات لاتحصل فى غير المعلوم (وثامنها) قوله ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين﴾ (وتاسعها) قوله ﴿أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ، إن فى ذلك لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون﴾ وكيف يكون الكتاب كافيا وكيف يكون ذكرى مع أنه غير مفهوم ؟ (وعاشرها) قوله تعالى (هذا بلاغ للناس ولينذروا به) فكيف يكون بلاغا ، وكيف يقع الانذار به مع أنه غير معلوم ؟ وقال فى آخر الآية (وليذكر أولو الألباب) وانما يكون كذلك لو كان معلوما (الحادى عشر) قوله (قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا اليكم نورا مبينا) فكيف يكون برهانا ونورا مبينا مع أنه غير معلوم ؟ (الثانى عشر) قوله (فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ، ومن أعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا) فكيف يمكن اتباعه والاعراض عنه غير معلوم ؟ (الثالث عشر) (إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم) فكيف يكون هاديا مع أنه غير معلوم؟ (الرابع عشر) قوله تعالى (آمن الرسول — الى قوله سمعنا وأطعنا) والطاعة لاتمكن إلا بعد الفهم فوجب كون القرآن مفهوما

الاحتجاج بالأخبار

وأما الأخبار: فقوله عليه السلام « إنى تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا — كتاب الله وسنتى » فكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم ؟ وعن على رضى الله عنه أنه عليه

السلام قال: عليكم بكتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ، ومن اتبع الهدى فى غيره أضله الله ، وهو حبل الله المتين ، والذكر الحكيم والصراط المستقيم ، هو الذى لا تزيغ به الأهواء ، ولا تشبع منه العلماء ، ولا يخلق على كثرة الرد ، ولا تنقضى عجائبه ، من قال به صدق ، ومن حكم به عدل ، ومن خاصم به فلج ، ومن دعا اليه هدى الى صراط مستقيم .

الاحتجاج بالمعقول

أما المعقول فمن وجوه (أحدها) : أنه لو ورد شيء لا سبيل الى العلم به لكانت المخاطبة به تجرى مجرى مخاطبة العربى باللغة الزنجية ، ولما لم يجز ذاك فكذا هذا (وثانيها) أن المقصود من الكلام الافهام ، فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها ، وانه لا يليق بالحكيم (وثالثها) أن التحدى وقع بالقرآن وما لا يكون معلوما لا يجوز وقوع التحدى به ، فهذا مجموع كلام المتكلمين ، واحتج مخالفوهم بالآية ، والخبر ، والمعقول

احتجاج مخالفي المتكلمين بالآيات

أما الآية فهو أن المتشابه من القرآن وانه غير معلوم ، لقوله تعالى (وما يعلم تأويله الا الله) والوقف ههنا واجب لوجوه (أحدها) أن قوله تعالى (والراسخون فى العلم) لو كان معطوفا على قوله (الا الله) لبقى (يقولون آمنا به) منقطعا عنه وانه غير جائز لأنه وحده لا يفيد ، لا يقال انه حال ؛ لانا نقول حينئذ يرجع الى كل ما تقدم ، فيلزم أن يكون الله تعالى قائلا آمنا به كل من عند ربنا وهذا كفر (وثانيها) أن الراسخين فى العلم لو كانوا عالمين بتأويله لما كان لتخصيصهم بالايمان به وجه ، فانهم لما عرفوه بالدلالة لم يكن الايمان به الا كالايمان بالمحكم ، فلا يكون فى الايمان به مزيد مدح (وثالثها) : أن تأويلها لو كان مما يجب أن يعلم لما كان طلب ذلك التأويل ذما ، لكن قد جعله الله تعالى ذما حيث قال (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله)

احتجاجهم بالخبر

وأما الخبر فقد روينا فى أول هذه المسئلة خبرا يدل على قولنا ، وروى أنه عليه السلام قال « ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله ، فاذا نطقوا به أنكره أهل الغرة بالله » ولأن القول بأن هذه الفواتح غير معلومة مروى عن اكابر الصحابة فوجب أن يكون حقا ، لقوله عليه السلام « أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم »

احتجاجهم بالمعقول

وأما المعقول فهو أن الأفعال التى كلفنا بها قسمان . منها مانعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بعقولنا : كالصلاة والزكاة والصوم ؛ فان الصلاة تواضع محض وتضرع للخالق ، والزكاة سعي فى دفع حاجة الفقير ، والصوم سعي فى كسر الشهوة . ومنها مالا نعرف وجه الحكمة

فيه : كافعال الحج فاننا لانعرف بعقولنا وجه الحكمة فى رمى الجمرات والسعى بين الصفا والمروة، والرمل ، والاضطباع ، ثم اتفق المحققون على انه كما يحسن من الله تعالى أن يأمر عباده بالنوع الأول فكذا يحسن الامر منه بالنوع الثانى ؛ لأن الطاعة فى النوع الاول لاتدل على كمال الانقياد لاحتمال أن المأمور انما أتى به لما عرف بعقله من وجه المصلحة فيه ، أما الطاعة فى النوع الثانى فانه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم ؛ لانه لما لم يعرف فيه وجه مصلحة البتة لم يكن إتيانه به إلا لمحض الانقياد والتسليم ، فاذا كان الامر كذلك فى الافعال فلم لايجوز أيضا أن يكون الامر كذلك فى الاقوال ؟ وهو أن يامرنا الله تعالى تارة أن نتكلم بما نقف على معناه ، وتارة بما لانقف على معناه ، ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المأمور للآمر ، بل فيه فائدة أخرى ، وهى أن الانسان إذا وقف على المعنى وأحاط به سقط وقعه عن القلب ، وإذا لم يقف على المقصود مع قطعه بأن المتكلم بذلك أحكم الحاكمين فانه يبقى قلبه ملتفتا اليه أبدا ومتفكرا فيه أبدا ، ولباب التكليف إشغال السر بذكر الله تعالى والتفكر فى كلامه ، فلا يبعد أن يعلم الله تعالى أن فى بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر بذلك أبدا مصلحة عظيمة له، فيتعبده بذلك تحصيلا لهذه المصلحة ،فهذا ملخص كلام الفريقين فى هذا الباب

هل المراد من الفواتح معلوم

(القول الثانى) قول من زعم أن المراد من هذه الفواتح معلوم ، ثم اختلفوا فيه وذكروا وجوها (الأول) أنها أسماء السور ، وهو قول أكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه قال القفال: وقد سمت العرب بهذه الحروف أشياء ، فسموا بلام والد حارثة بن لام الطائى ، وكقولهم للنحاس: صاد ، وللنقد عين ، وللسحاب غين ، وقالوا: جبل قاف ، وسموا الحوت نونا ، (الثانى) أنها أسماء الله تعالى ، روى عن على عليه السلام أنه كان يقول « يا كهيعص ، ياحم عسق » (الثالث) أنها أبعاض أسماء الله تعالى ، قال سعيد بن جبير: قوله (الر ، حم ، ن) مجموعها هو اسم الرحمن ، ولكننا لانقدر على كيفية تركيبها فى البواقى ، (الرابع) أنها أسماء القرآن ، وهو قول الكلبي والسدى وقتادة (الخامس) أن كل واحد منها دال على اسم من أسماء الله تعالى وصفة من صفاته ، قال ابن عباس رضى الله عنهما فى (الم): الألف اشارة الى أنه تعالى أحد ، أول ، آخر ، أزلى ، أبدى ، واللام إشارة الى أنه لطيف ، والميم اشارة الى أنه ملك مجيد منان ، وقال فى (كهيعص) إنه ثناء من الله تعالى على نفسه ، والكاف يدل على كونه كافيا والهاء يدل على كونه هاديا ، والعين يدل على العالم ، والصاد يدل على الصادق . وذكر ابن

جرير عن ابن عباس أنه حمل الكاف على الكبير والكريم ، والياء على أنه يجير ، والعين على العزيز والعدل . والفرق بين هذين الوجهين أنه فى الأول خصص كل واحد من هذه الحروف باسم معين ، وفى الثانى ليس كذلك ، (السادس) بعضها يدل على أسماء الذات ، وبعضها على أسماء الصفات . قال ابن عباس فى (الم) أنا الله أعلم ، وفى (المص) أنا الله أفضل ، وفى (الر) أنا الله أرى ، وهذا رواية أبى صالح وسعيد بن جبير عنه. (السابع) كل واحد منها يدل على صفات الأفعال ، فالالف آلاؤه ، واللام لطفه ، والميم مجده. قاله محمد بن كعب القرظى. وقال الربيع ابن أنس : مامنها حرف الا فى ذكر آلائه ونعمائه . الثامن : بعضها يدل على أسماء الله تعالى وبعضها يدل على أسماء غير الله ، فقال الضحاك : الألف من الله ، واللام من جبريل ، والميم من محمد ، أى أنزل الله الكتاب على لسان جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم ، التاسع : كل واحد من هذه الحروف يدل على فعل من الافعال ، فالألف معناه ألف الله محمداً فبعثه نبيا ، واللام أى لامه الجاحدون ، والميم أى ميم الكافرون غيظوا وكبتوا بظهور الحق. وقال بعض الصوفية : الألف معناه أنا ، واللام معناه لى ، والميم معناه منى ، العاشر : ماقاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين — ان الله تعالى إنما ذكرها احتجاجا على الكفار ، وذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما تحداهم أن يأتوا بمثل القرآن ، أو بعشر سور ، أو بسورة واحدة فعجزوا عنه أنزلت هذه الحروف تنبيها على أن القرآن ليس الا من هذه الحروف ، وأنتم قادرون عليها ، وعارفون بقوانين الفصاحة ، فكان يجب أن تأتوا بمثل هذا القرآن ، فلما عجزتم عنه دل ذلك على أنه من عند الله لا من البشر ، الحادى عشر : قال عبد العزيز بن يحيى : إن الله تعالى إنما ذكرها لأن فى التقدير كأنه تعالى قال: اسمعوها مقطعة حتى إذا وردت عليكم مؤلفة كنتم قد عرفتموها قبل ذلك ، كما أن الصبيان يتعلمون هذه الحروف أولا مفردة ثم يتعلمون المركبات ، الثانى عشر : قول ابن روق وقطرب : إن الكفار لما قالوا (لاتسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون) وتواصوا بالاعراض عنه أراد الله تعالى لما أحب من صلاحهم ونفعهم أن يورد عليهم مالا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن ، فأنزل الله تعالى عليهم هذه الحروف فكانوا إذا سمعوها قالوا كالمتعجبين: اسمعوا الى مايجىء به محمد عليه السلام ، فاذا أصغوا هجم عليهم القرآن فكان ذلك سببا لاستماعهم وطريقا إلى انتفاعهم ، الثالث عشر : قول أبى العالية إن كل حرف منها فى مدة أقوام ، وآجال آخرين ، قال ابن عباس رضى الله عنه : مر أبو ياسر بن أخطب

برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو يتلو سورة البقرة ألم ذلك الكتاب، ثم أتى أخوه حيي ابن أخطب وكعب بن الأشرف فسألوه عن ألم وقالوا ننشدك الله الذى لا إله الا هو أحق أنها أتتك من السماء ؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم : نعم كذلك نزلت ، فقال حيي إن كنت صادقا انى لاعلم أجل هذه الأمة من السنين ، ثم قال كيف ندخل فى دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على أن منتهى أجل أمته احدى وسبعون سنة ، فضحك النبي صلى الله عليه وسلم فقال حيي : فهل غير هذا ؟ فقال نعم المص ، فقال حيي : هذا أكثر من الأول هذا مائة وإحدى وستون سنة ، فهل غير هذا ؟ قال : نعم الر ، فقال حيي : هذا أكثر من الأولى والثانية ، فنحن نشهد إن كنت صادقا ماملكت أمتك الا مائتين وإحدى وثلاثين سنة ، فهل غير هذا ؟ فقال : نعم المر ، قال حيي : فنحن نشهد أنا من الذين لا يؤمنون ولا ندرى بأى أقوالك نأخذ . فقال أبو ياسر : أما أنا فاشهد على أن أنبياءنا قد أخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا أنها كم تكون ، فان كان محمد صادقا فيما يقول إنى لأراه يستجمع له هذا كله فقام اليهود ، وقالوا اشتبه علينا أمرك كله ، فلا ندرى أبالقليل نأخذ أم بالكثير ؟ فذلك قوله تعالى (هو الذى أنزل عليك الكتاب) . (الرابع عشر) هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستئناف كلام آخر ، قال أحمد بن يحيى بن ثعلب : إن العرب إذا استأنفت كلاما فمن شأنهم أن يأتوا بشيء غير الكلام الذى يريدون استئنافه ، فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام الأول واستئناف الكلام الجديد . (الخامس عشر) : روى ابن الجوزى عن ابن عباس أن هذه الحروف ثناء أثنى الله عز وجل به على نفسه (السادس عشر) : قال الأخفش : إن الله تعالى أقسم بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها ولأنها مبانى كتبه المنزلة بالألسنة المختلفة، ومبانى أسماء الله الحسنى وصفاته العليا ، وأصول كلام الأمم ، بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحدونه ثم إنه تعالى اقتصر على ذكر البعض وإن كان المراد هو الكل ، كما تقول قرأت الحمد ، وتريد السورة بالكلية ، فكأنه تعالى قال : أقسم بهذه الحروف إن هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت فى اللوح المحفوظ (السابع عشر) أن التكلم بهذه الحروف ، وإن كان معتادا لكل أحد ، إلا ان كونها مسماة بهذه الأسماء لا يعرفه الا من اشتغل بالتعلم والاستفادة، فلما أخبر الرسول عليه السلام عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخبارا عن الغيب ، فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكرها ليكون أول ما يسمع من هذه السورة معجزة دالة على صدقه (الثامن عشر) قال أبو بكر التبريزى : إن الله تعالى علم أن طائفة من هذه الأمة تقول بقدم القرآن فذكر

هذه الحروف تنبيها على أن كلامه مؤلف من هذه الحروف، فيجب أن لا يكون قديما (التاسع عشر) : قال القاضي الماوردي : المراد من « الم » أنه ألم بكم ذلك الكتاب ، أي نزل عليكم، والالمام الزيارة ، وانما قال تعالى ذلك لأن جبريل عليه السلام نزل به نزول الزائر (العشرون) الألف إشارة الى ما لا بد منه من الاستقامة فى أول الأمر ، وهو رعاية الشريعة ، قال تعالى (إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا) واللام اشارة الى الانحناء الحاصل عند المجاهدات ، وهو رعاية الطريقة ، قال الله تعالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) والميم إشارة الى أن يصير العبد فى مقام المحبة ، كالدائرة التى يكون نهايتها عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها ، وذلك انما يكون بالفناء فى الله تعالى بالكلية ، وهو مقام الحقيقة ، قال تعالى (قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون) (الحادى والعشرون) : الألف من أقصى الحلق ، وهو أول مخارج الحروف ، واللام من طرف اللسان ، وهو وسط المخارج ، والميم من الشفة ، وهو آخر المخارج ، فهذه إشارة الى أنه لا بد وأن يكون أول ذكر العبد ووسطه وآخره ليس إلا الله تعالى ، على ما قال (ففروا الى الله)

كون فواتح السور أسماءها

والمختار عند أكثر المحققين من هذه الأقوال أنها أسماء السور ، والدليل عليه أن هذه الألفاظ إما أن لا تكون مفهومة ، أو تكون مفهومة ، والأول باطل ، أما أولا فلانه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربى بلغة الزنج ، وأما ثانيا فلانه تعالى وصف القرآن أجمع بأنه هدى وبيان وذلك ينافى كونه غير معلوم . وأما القسم الثانى فنقول : إما أن يكون مراد الله تعالى منها جعلها أسماء الألقاب ، أو أسماء المعانى ، والثانى باطل ؛ لأن هذه الألفاظ غير موضوعة فى لغة العرب لهذه المعانى التى ذكرها المفسرون ، فيمتنع حملها عليها ؛ لأن القرآن نزل بلغة العرب ، فلا يجوز حملها على ما لا يكون حاصلا فى لغة العرب ؛ ولأن المفسرين ذكروا وجوها مختلفة ، وليست دلالة هذه الألفاظ على بعض ما ذكروه أولى من دلالتها على الباقى فاما أن يحمل على الكل ، وهو متعذر بالاجماع ؛ لأن كل واحد من المفسرين إنما حمل هذه الألفاظ على معنى واحد من هذه المعانى المذكورة، وليس فيهم من حملها على الكل ، أولا يحمل على شيء منها ، وهو الباقى ، ولما بطل هذا القسم وجب الحكم بأنها من أسماء الألقاب

جعلها أسماء ألقاب أو معاني

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : هذه الألفاظ غير معلومة ، قوله « لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربى بلغة الزنج » قلنا : ولم لا يجوز ذلك ؟ وبيانه أن الله تعالى تكلم بالمشكاة وهو بلسان الحبشة ، والسجيل والاستبرق فارسيان ، قوله « وصف القرآن أجمع بأنه هدى وبيان »

قلنا : لانزاع فى اشتمال القرآن على المجملات والمتشابهات ، فاذا لم يقدح ذلك فى كونه هدى وبيانا فكذا ههنا ، سلمنا أنها مفهومة ، لكن قولك «انها اما أن تكون من اسماء الألقاب أو من أسماء المعانى» انما يصح لو ثبت كونها موضوعة لافادة أمرما وذلك ممنوع ، ولعل الله تعالى تكلم بها لحكمة أخرى ، مثل ما قال قطرب من أنهم لما تواضعوا فى الابتداء على أن لا يلتفتوا الى القرآن أمر الله تعالى رسوله بأن يتكلم بهذه الأحرف فى الابتداء حتى يتعجبوا عند سماعها فيسكتوا، فحينئذ يهجم القرآن على اسماعهم ، سلمنا أنها موضوعة لأمر ما ، فلم لا يجوز أن يقال : انها من أسماء المعانى ؟ قوله « انها فى اللغة غير موضوعة لشىء البتة » قلنا لانزاع فى أنها وحدها غير موضوعة لشىء ، لكن لم لا يجوز أن يقال : انها مع القرينة المخصوصة تفيد معنى معينا ؟ وبيانه من وجوه . أحدها: أنه عليه السلام كان يتحداهم بالقرآن مرة بعد أخرى فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينة الحال على أن مراده تعالى من ذكرها أن يقول لهم : ان هذا القرآن انما تركب من هذه الحروف التى أنتم قادرون عليها ، فلو كان هذا من فعل البشر لوجب أن تقدروا على الاتيان بمثله ، وثانيها: أن حمل هذه الحروف على حساب الجمل عادة معلومة عند الناس ، وثالثها: أن هذه الحروف لما كانت أصول الكلام كانت شريفة عزيزة ، فالله تعالى أقسم بها كما أقسم بسائر الأشياء، ورابعها : أن الاكتفاء من الاسم الواحد بحرف واحد من حروفه عادة معلومة عند العرب ، فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيها على أسمائه تعالى .

سلمنا دليلكم لكنه معارض بوجوه : أحدها : أنا وجدنا السور الكثيرة اتفقت فى (الم) و(حم) فالاشتباه حاصل فيها ، والمقصود من اسم العلم ازالة الاشتباه

فان قيل : يشكل هذا بجماعة كثيرين يسمون بمحمد ، فان الاشتراك فيه لا ينافى العلمية .

قلنا : قولنا (الم) لا يفيد معنى ألبتة ، فلو جعلناه علما لم يكن فيه فائدة سوى التعيين وازالة الاشتباه فاذا لم يحصل هذا الغرض امتنع جعله علما ، بخلاف التسمية بمحمد ، فان فى التسمية به مقاصد أخرى سوى التعيين، وهو التبرك به لكونه اسما للرسول، ولكونه دالا على صفة من صفات الشرف ، فجاز أن يقصد التسمية به لغرض آخر من هذه الأغراض سوى التعيين ، بخلاف قولنا ﴿ الم ﴾ فانه لا فائدة فيه سوى التعيين ، فاذا لم يفد هذه الفائدة كانت التسمية به عبثا محضا ، وثانيها : لو كانت هذه الألفاظ أسماء للسور لوجب أن يعلم ذلك بالتواتر ، لأن هذه الأسماء ليست على قوانين أسماء العرب ، والأمور العجيبة تتوفر الدواعى على نقلها لاسيما فيما لا يتعلق باخفائه رغبة أو رهبة ، ولو توفرت الدواعى على نقلها لصار ذلك معلوما بالتواتر وارتفع الخلاف

فيه ، فلما لم يكن الأمر كذلك علمنا أنها ليست من أسماء السور ، وثالثها : أن القرآن نزل بلسان العرب ، وهم ماتجاوزوا ماسموا به بمجموع اسمين نحو معد يكرب وبعلبك ، ولم يسم أحد منهم بمجموع ثلاثة أسماء وأربعة وخمسة، فالقول بأنها أسماء السور خروج عن لغة العرب ، وانه غير جائز ، ورابعها : أنها لو كانت أسماء هذه السور لوجب اشتهار هذه السور بها لا بسائر الأسماء ، لكنها انما اشتهرت بسائر الأسماء ، كقولهم سورة البقرة وسورة آل عمران، وخامسها: هذه الألفاظ داخلة فى السورة وجزء منها ، وجزء الشيء مقدم على الشيء بالرتبة ، واسم الشيء متأخر عن الشيء بالرتبة ، فلو جعلناها اسما للسورة لزم التقدم والتأخر معا ، وهو محال ، فان قيل: بمجموع قولنا « صاد » اسم للحرف الأول منه ، فاذا جاز أن يكون المركب اسما لبعض مفرداته فلم لا يجوز أن تكون بعض مفردات ذلك المركب اسما لذلك المركب ؟ قلنا: الفرق ظاهر ، لأن المركب يتأخر عن المفرد ، والاسم يتأخر عن المسمى ، فلو جعلنا المركب اسما للمفرد لم يلزم إلا تاخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين ، وذلك غير مستحيل ، أما لو جعلنا المفرد اسما للمركب لزم من حيث انه مفرد كونه متقدما ومن حيث انه اسم كونه متاخرا ، وذلك محال ، وسادسها : لو كان كذلك لوجب أن لا تخلو سورة من سور القرآن من اسم على هذا الوجه ، ومعلوم أنه غير حاصل

الجواب « قوله المشكاة والسجيل ليستا من لغة العرب » قلنا : عنه جوابان : أحدهما : ان كل ذلك عربى ، لكنه موافق لسائر اللغات ، وقد يتفق مثل ذلك فى اللغتين: الثانى: أن المسمى بهذه الأسماء لم يوجد أولا فى بلاد العرب ، فلما عرفوه عرفوا منها أسماءها ، فتكلموا بتلك الاسماء ، فصارت تلك الالفاظ عربية أيضا .

قوله « وجد أن المجمل فى كتاب الله لا يقدح فى كونه بيانا » قلنا : كل مجمل وجد فى كتاب الله تعالى قد وجد فى العقل ، أو فى الكتاب ، أو فى السنة بيانه ، وحينئذ يخرج عن كونه غير مفيد ، انما البيان فيما لا يمكن معرفة مراد الله منه .

وقوله « لم لا يجوز أن يكون المقصود من ذكر هذه الألفاظ إسكاتهم عن الشغب؟ » قلنا : لو جاز ذكر هذه الألفاظ لهذا الغرض فليجز ذكر سائر الهذيانات لمثل هذا الغرض ، وهو بالاجماع باطل.

وأما سائر الوجوه التى ذكروها فقد بينا ان قولنا « ألم » غير موضوع فى لغة العرب لافادة تلك المعانى ، فلا يجوز استعمالها فيه ، لأن القرآن إنما نزل بلغة العرب ، ولانها متعارضة ،

فليس حمل اللفظ على بعضها أولى من البعض، ولانا لو فتحنا هـذا الباب لانفتحت أبواب تأويلات الباطنية وسائر الهذيانات ، وذلك ممـا لا سبيل إليه .

أما الجواب عن المعارضة الأولى : فهو أن لا يبعد أن يكون فى تسمية السور الكثيرة باسم واحد — ثم يميز كل واحد منها عن الآخر بعلامة أخرى — حكمة خفية

وعن الثانى : أن تسمية السورة بلفظة معينة ليست من الأمور العظام ، فجاز أن لا يبلغ فى الشهرة الى حد التواتر

وعن الثالث: أن التسمية بثلاثة أسمـاء خروج عن كلام العرب إذا جعلت اسما واحدا على طريقة «حضرموت» فأما غير مركبة بل صورة نثر أسماء الاعداد فذاك جائز ؛ فان سيبويه نص على جواز التسمية بالجملة، والبيت من الشعر ، والتسمية بطائفة من اسمـاء حروف المعجم

وعن الرابع: أنه لا يبعد أن يصير اللقب أكثر شهرة من الاسم الأصلى فكذا هنا

وعن الخامس: أن الاسم لفظ دال على أمر مستقل بنفسه من غير دلالة على زمانه المعين ، ولفظ الاسم كذلك ، فيكون الاسم اسمـا لنفسه ، فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون جزء الشيء اسمـا له

وعن السادس : أن وضع الاسم انمـا يكون بحسب الحكمة ، ولا يبعد أن تقتضى الحكمة وضع الاسم لبعض السور دون البعض . على أن القول الحق : أنه تعـالى يفعل ما يشاء ، فهذا منتهى الكلام فى نصرة هذه الطريقة .

واعلم أن بعد هـذا المذهب الذى نصرناه بالأقوال التى حكيناها قول قطرب : من أن المشركين قال بعضهم لبعض : «لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه» فكان إذا تكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم فى أول هذه السورة بهذه الألفاظ مافهموا منها شيئا ، والانسان حريص على ما منع . فكانوا يصغون إلى القرآن ويتفكرون و يتدبرون فى مقاطعه ومطالعه ؛ رجاء أنه ربمـا جاء كلام يفسر ذلك المبهم ، و يوضح ذلك المشكل . فصار ذلك وسيلة إلى أن يصيروا مستمعين للقرآن ومتدبرين فى مطالعه ومقاطعه . والذى يؤكد هذا المذهب أمران (أحدهما) أن هذه الحروف ماجاءت الا فى أوائل السور ، وذلك يوهم أن الغرض ماذكرنا (والثانى) أن العلماء قالوا: ان الحكمة فى انزال المتشابهات هى أن المعلل لمـــا علم اشتمال القرآن على المتشابهات فانه يتأمل القرآن ويجتهد فى التفكر فيه على رجاء انه ربما وجد شيئاً يقوى قوله وينصر مذهبه ، فيصير ذلك سببا لوقوفه على المحكمات المخلصة له عن الضلالات ، فاذا جاز

انزال المتشابهات التى توهم الضلالات لمثل هذا الغرض فلأن يجوز إنزال هذه الحروف التى لا توهم شيئا من الخطأ والضلال لمثل هذا الغرض كان أولى . أقصى ما فى الباب أن يقال: لو جاز ذلك فليجز أن يتكلم بالزنجية مع العربى ، وأن يتكلم بالهذيان لهذا الغرض ، وأيضا فهذا يقدح فى كون القرآن هدى وبيانا ، لكنا نقول : لم لا يجوز أن يقال : إن الله تعالى إذا تكلم بالزنجية مع العربى — وكان ذلك متضمنا لمثل هذه المصلحة — فان ذلك يكون جائزا؟ وتحقيقه أن الكلام فعل من الأفعال، والداعى إليه قد يكون هو الافادة، وقد يكون غيرها ، قوله «انه يكون هذيانا» قلنا: ان عنيت بالهذيان الفعل الخالى عن المصلحة بالكلية فليس الأمر كذلك ، وان عنيت به الألفاظ الخالية عن الافادة فلم قلت ان ذلك يقدح فى الحكمة إذا كان فيها وجوه أخر من المصلحة سوى هذا الوجه ؟ وأما وصف القرآن بكونه هدى وبيانا فذلك لا ينافى ماقلناه ؛ لأنه إذا كان الغرض ماذكرناه كان استماعها من أعظم وجوه البيان والهدى والله أعلم

القول بأنها أسماء السور

﴿فروع على القول بأنها أسماء السور﴾: الاول: هذه الاسماء على ضربين: أحدهما: يتأتى فيه الاعراب ، وهو اما أن يكون اسما مفردا « كصاد ، وقاف، ونون» أو أسماء عدة مجموعها على زنة مفرد كحم ، وطس، ويس ؛ فانها موازنة لقابيل وهابيل، وأما طسم فهو وان كان مركبا من ثلاثة أسماء فهو كدرابجرد ، وهو من باب مالا ينصرف ؛ لاجتماع سببين فيها وهما العلمية والتأنيث. والثانى: مالا يتأتى فيه الاعراب ، نحو كهيعص، والمر ، اذا عرفت هذا فنقول : أما المفردة ففيها قراءتان: احداهما: قراءة من قرأ صاد وقاف ونون بالفتح ، وهذه الحركة يحتمل أن تكون هى النصب بفعل مضمر نحو: اذكر ، وانما لم يصحبه التنوين لامتناع الصرف كما تقدم بيانه وأجاز سيبويه مثله فى حم وطس ويس لو قرئ به ، وحكى السيرافى أن بعضهم قرأ «يس» بفتح النون ؛ وأن يكون الفتح جرا ، وذلك بأن يقدرها مجرورة باضمار الباء القسمية ، فقد جاء عنهم: «الله لأفعلن» غير انها فتحت فى موضع الجر لكونها غير مصروفة ، ويتأكد هذا بما روينا عن بعضهم « ان الله تعالى أقسم بهذه الحروف» ، وثانيتهما: قراءة بعضهم صاد بالكسر. وسببه التحريك لالتقاء الساكنين. أما القسم الثانى - وهو مالا يتأتى الاعراب فيه - فهو يجب أن يكون محكيا، ومعناه أن يجاء بالقول بعد نقله على استبقاء صورته الأولى كقولك: «دعنى من تمرتان»

الثانى: أن الله تعالى أورد فى هذه الفواتح نصف أسامى حروف المعجم: أربعة عشر سواء ، وهى : الالف ، واللام ، والميم ، والصاد ،والراء ، والكاف ، والهاء ، والياء ، والعين والطاء ، والسين ، والحاء ، والقاف ، والنون فى تسع وعشرين سورة

ذٰلِكَ الْكِتَابُ

الثالث : هذه الفواتح جاءت مختلفة الاعداد ، فوردت «ص ق ن» على حرف ، و«طه وطس ويس وحم» على حرفين ، و«الم والروطسم» على ثلاثة أحرف ، والمص والمر على أربعة أحرف ، و« كهيعص وحمعسق» على خمسة أحرف ، والسبب فيه أن أبنية كلماتهم على حرف وحرفين إلى خمسة أحرف فقط فكذا ههنا

الرابع : هل لهذه الفواتح محل من الاعراب أم لا ؟ فنقول: إن جعلناها أسماء للسور فنعم ، ثم يحتمل الأوجه الثلاثة ، أما الرفع فعلى الابتداء ، وأما النصب والجر فلما مر من صحة القسم بها ، ومن لم يجعلها أسماء للسور لم يتصور أن يكون لها محل على قوله ، كما لا محل للجمل المبتدأة وللمفردات المعدودة

قوله تعالى ﴿ذلك الكتاب﴾ وفيه مسائل

الاشارة في « ذلك الكتاب»

(المسألة الأولى) لقائل أن يقول: المشار اليه ههنا حاضر ، و«ذلك» اسم مبهم يشار به الى البعيد ، والجواب عنه من وجهين : الأول : لانسلم أن المشار اليه حاضر ، وبيانه من وجوه أحدها : ماقاله الأصم : وهو أن الله تعالى أنزل الكتاب بعضه بعد بعض ، فنزل قبل سورة البقرة سور كثيرة ، وهي كل مانزل بمكة مما فيه الدلالة على التوحيد وفساد الشرك واثبات النبوة واثبات المعاد ، فقوله ﴿ذلك﴾ إشارة إلى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة ، وقد يسمى بعض القرآن قرآنا ، قال الله تعالى (واذا قرئ القرآن فاستمعوا له) وقال حاكيا عن الجن (إنا سمعنا قرآنا عجبا) وقوله (انا سمعنا كتابا أنزل من بعد موسى) وهم ماسمعوا إلا البعض ، وهو الذي كان قد نزل الى ذلك الوقت ، وثانيها : أنه تعالى وعد رسوله عند مبعثه أن ينزل عليه كتابا لايمحوه الماحي ، وهو عليه السلام أخبر أمته بذلك وروت الامة ذلك عنه ، ويؤيده قوله ﴿انا سنلقي عليك قولا ثقيلا﴾ وهذا في سورة المزمل ، وهي انما نزلت في ابتداء المبعث ، وثالثها : أنه تعالى خاطب بني اسرائيل ؛ لأن سورة البقرة مدنية ، وأكثرها احتجاج على اليهود وعلى بني اسرائيل ، وقد كانت بنو إسرائيل أخبرهم موسى وعيسى عليهما السلام ان الله يرسل محمدا صلى الله عليه وسلم وينزل عليه كتابا فقال تعالى ﴿ذلك الكتاب﴾ أي الكتاب الذي أخبر الأنبياء المتقدمون بأن الله تعالى سينزله على النبي المبعوث من ولد اسماعيل ، ورابعها : أنه تعالى لما أخبر عن القرآن بانه في

اللوح المحفوظ بقوله ﴿وانه فى أم الكتاب لدينا﴾ وقد كان عليه السلام أخبر أمته بذلك ؛ فغير ممتنع أن يقول تعالى ﴿ذلك الكتاب﴾ ليعلم أن هذا المنزل هو ذلك الكتاب المثبت فى اللوح المحفوظ . وخامسها : أنه وقعت الاشارة بذلك الى «الم» بعد ماسبق التكلم به وانقضى ، والمنقضى فى حكم المتباعد ، وسادسها : أنه لما وصل من المرسل الى المرسل اليه وقع فى حد البعد ، كما تقول لصاحبك — وقد أعطيته شيئاً — احتفظ بذلك . وسابعها : أن القرآن لما اشتمل على حكم عظيمة وعلوم كثيرة يتعسر اطلاع القوة البشرية عليها بأسرها — والقرآن وان كان حاضرا نظرا الى صورته لكنه غائب نظرا الى أسراره وحقائقه — فجاز أن يشار إليه كما يشار الى البعيد الغائب

« ذلك » يشار بها للقريب والبعيد

(المقام الثانى) : سلمنا أن المشار اليه حاضر ، لكن لانسلم أن لفظة «ذلك» لايشار بها الا الى البعيد ، بيانه أن ذلك، وهذا حرفا اشارة ، وأصلهما «ذا» ؛ لانه حرف للاشارة ، قال تعالى ﴿من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا﴾ ومعنى «ها» تنبيه ، فاذا قرب الشىء أشير اليه فقيل: هذا ، أى تنبه أيها المخاطب لما أشرت اليه فانه حاضر لك بحيث تراه ؛ وقد تدخل الكاف على «ذا» للمخاطبة واللام لتأكيد معنى الاشارة فقيل «ذلك» فكأن المتكلم بالغ فى التنبيه لتأخر المشار اليه عنه ، فهذا يدل على أن لفظة ذلك لاتفيد البعد فى أصل الوضع ، بل اختص فى العرف بالاشارة الى البعيد للقرينة التى ذكرناها ، فصارت كالدابة ، فانها مختصة فى العرف بالفرس . وان كانت فى أصل الوضع متناولة لكل مايدب على الارض ، اذا ثبت هذا فنقول: إنا نحمله ههنا على مقتضى الوضع اللغوى ، لاعلى مقتضى الوضع العرفى ، وحينئذ لا يفيد البعد ، ولاجل هذه المقاربة يقام كل واحد من اللفظين مقام الآخر قال تعالى ﴿واذكر عبادنا ابراهيم واسحاق — الى قوله وكل من الاخيار﴾ ثم قال ﴿هذا ذكر﴾ وقال ﴿وعندهم قاصرات الطرف أتراب هذا ماتوعدون ليوم الحساب﴾ وقال ﴿وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد﴾ وقال ﴿فأخذه الله نكال الآخرة والاولى إن فى ذلك لعبرة لمن يخشى﴾ وقال ﴿ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذكر أن الارض يرثها عبادى الصالحون﴾ ثم قال ﴿ان فى هذا لبلاغا لقوم عابدين﴾ وقال (فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحى الله الموتى) أى هكذا يحى الله الموتى ، وقال (وما تلك بيمينك يا موسى) أى ماهذه التى بيمينك والله أعلم .

(المسئلة الثانية) : لقائل أن يقول: لم ذكر اسم الاشارة والمشار اليه مؤنث ، وهو السورة؛

الجواب : لا نسلم أن المشار اليه مؤنث ، لأن المؤنث اما المسمى أو الاسم ، والأول باطل ؛ لأن المسمى هو ذلك البعض من القرآن وهو ليس بمؤنث ، وأما الاسم فهو الم وهو ليس بمؤنث ، نعم ذلك المسمى له اسم آخر — وهو السورة — وهو مؤنث ، لكن المذكور السابق هو الاسم الذى ليس بمؤنث وهو الم ، لا الذى هو مؤنث وهو السورة

مدلول لفظ « كتاب »

(المسئلة الثالثة): اعلم أن أسماء القرآن كثيرة : أحدها : الكتاب وهو مصدر كالقيام والصيام وقيل : فعال بمعنى مفعول كاللباس بمعنى الملبوس ، واتفقوا على أن المراد من الكتاب القرآن قال (كتاب أنزلناه اليك) والكتاب جاء فى القرآن على وجوه : أحدها : الفرض (كتب عليكم القصاص) (كتب عليكم الصيام) (ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) وثانيها : الحجة والبرهان (فأتوا بكتابكم ان كنتم صادقين) أى برهانكم . وثالثها : الأجل (وما أهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم) أى أجل . ورابعها : بمعنى مكاتبة السيد عبده (والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم) وهذا المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجدال والخصام والقتال بمعنى المجادلة والمخاصمة والمقاتلة ، واشتقاق الكتاب من كتبت الشىء اذا جمعته ، وسميت الكتيبة لاجتماعها ، فسمى الكتاب كتابا لأنه كالكتيبة على عساكر الشبهات ، أو لأنه اجتمع فيه جميع العلوم ، أو لأن الله تعالى ألزم فيه التكاليف على الخلق

اشتقاق لفظ « قرآن »

وثانيها : القرآن ﴿قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن﴾ (إنا جعلناه قرآنا عربيا) (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن) . (ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم) وللمفسرين فيه قولان : أحدهما : قول ابن عباس ان القرآن والقراءة واحد ، كالخسران والخسارة واحد ، والدليل عليه قوله (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) أى تلاوته ، أى اذا تلوناه عليك فاتبع تلاوته : الثانى : وهو قول قتادة أنه مصدر من قول القائل : قرأت الماء فى الحوض اذا جمعته ، وقال سفيان بن عيينة : سمى القرآن قرآنا لأن الحروف جمعت فصارت كلمات ، والكلمات جمعت فصارت آيات ، والآيات جمعت فصارت سورا ، والسور جمعت فصارت قرآنا ، ثم جمع فيه علوم الأولين والآخرين . فالحاصل أن اشتقاق لفظ القرآن إما من التلاوة أو من الجمعية

معنى الفرقان

وثالثها : الفرقان (تبارك الذى نزل الفرقان على عبده) . (وبينات من الهدى والفرقان) واختلفوا فى تفسيره ، فقيل : سمى بذلك لأن نزوله كان متفرقا أنزله فى نيف وعشرين سنة ، ودليله قوله تعالى (وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا) ونزلت سائر

الكتب جملة واحدة ، ووجه الحكمة فيه ذكرناه فى سورة الفرقان فى قوله تعالى (وقالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك) وقيل : سمى بذلك لأنه يفرق بين الحق والباطل ، والحلال والحرام ، والمجمل والمبين ، والمحكم والمؤول ، وقيل : الفرقان هو النجاة ، وهو قول عكرمة والسدى ، وذلك لأن الخلق فى ظلمات الضلالات فبالقرآن وجدوا النجاة ، وعليه حمل المفسرون قوله (واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون

معنى تسميته بالذكر

ورابعها : الذكر ، والتذكرة ، والذكرى ، أما الذكر فقوله (وهذا ذكر مبارك أنزلناه) (إنا نحن نزلنا الذكر) . (وإنه لذكر لك ولقومك) وفيه وجهان : أحدهما : أنه ذكر من الله تعالى ذكر به عباده فعرفهم تكاليفه وأوامره . والثانى : أنه ذكر وشرف ونخر لمن آمن به ، وأنه شرف لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وأمته ، وأما التذكرة فقوله (وانه لتذكرة للمتقين) وأما الذكرى فقوله تعالى (وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين)

تسميته تنزيلا وحديثا

وخامسها : التنزيل (وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين)

وسادسها : الحديث (الله نزل أحسن الحديث كتابا) سماه حديثا ، لان وصوله اليك حديث ، ولانه تعالى شبهه بما يتحدث به ، فان الله خاطب به المكلفين

وسابعها : الموعظة (ياأيها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم) وهو فى الحقيقة موعظة لأن القائل هو الله تعالى ، والآخذ جبريل ، والمستملى محمد صلى الله عليه وسلم ، فكيف لاتقع به الموعظة

تسميته بالحكم والحكمة

وثامنها : الحكم ، والحكمة ، والحكيم ، والمحكم ، أما الحكم فقوله (وكذلك أنزلناه حكما عربيا) وأما الحكمة فقوله (حكمة بالغة) (واذكرن مايتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة) وأما الحكيم فقوله (يس والقرآن الحكيم) وأما المحكم فقوله (كتاب أحكمت آياته) واختلفوا فى معنى الحكمة ، فقال الخليل : هو مأخوذ من الاحكام والالزام ، وقال المؤرج : هو مأخوذ من حكمة اللجام ، لأنها تضبط الدابة ، والحكمة تمنع من السفه

معنى الحكمة

وتاسعها : الشفاء (وننزل من القرآن ماهو شفاء ورحمة للمؤمنين) وقوله (وشفاء لما فى الصدور) وفيه وجهان : أحدهما : أنه شفاء من الأمراض . والثانى : أنه شفاء من مرض الكفر ، لأنه تعالى وصف الكفر والشك بالمرض ، فقال (فى قلوبهم مرض) وبالقرآن يزول كل شك عن القلب ، فصح وصفه بأنه شفاء

كونه هدى وهاديا

وعاشرها : الهدى ، والهادى : أما الهدى فلقوله (هدى للمتقين) . (هدى للناس) . (وشفاء لما فى الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين) وأما الهادى (ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم) وقالت الجن (انا سمعنا قرآنا عجبا يهدى الى الرشد)

الحادى عشر : الصراط المستقيم : قال ابن عباس فى تفسيره : إنه القرآن ، وقال (وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه)

والثانى عشر : الحبل : (واعتصموا بحبل الله جميعا) فى التفسير : انه القرآن ، وانما سمى به لأن المعتصم به فى أمور دينه يتخلص به من عقوبة الآخرة ونكال الدنيا ، كما أن المتمسك بالحبل ينجو من الغرق والمهالك ، ومن ذلك سماه النبي صلى الله عليه وسلم عصمة فقال « ان هذا القرآن عصمة لمن اعتصم به » لأنه يعصم الناس من المعاصى

الثالث عشر : الرحمة (وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين) وأى رحمة فوق التخليص من الجهالات والضلالات

تسميته بالروح

الرابع عشر : الروح (وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا). (ينزل الملائكة بالروح من أمره) وانما سمى به لأنه سبب لحياة الأرواح ، وسمى جبريل بالروح (فأرسلنا اليها روحنا) وعيسى بالروح (القاها الى مريم وروح منه)

الخامس عشر : القصص (نحن نقص عليك أحسن القصص) سمى به لأنه يجب اتباعه (وقالت لأخته قصيه) أى اتبعى أثره ، أو لأن القرآن يتتبع قصص المتقدمين ، ومنه قوله تعالى (ان هذا لهو القصص الحق)

السادس عشر : البيان ، والتبيان ، والمبين : أما البيان فقوله (هذا بيان للناس) والتبيان فهو قوله (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء)وأما المبين فقوله (تلك آيات الكتاب المبين)

السابع عشر : البصائر (هذا بصائر من ربكم)أى هى أدلة يبصر بها الحق تشبيها بالبصر الذى يرى طريق الخلاص

الثامن عشر : الفصل(انه لقول فصل وماهو بالهزل)واختلفوا فيه ،فقيل معناه القضاء ،لأن الله تعالى يقضى به بين الناس بالحق قيل لأنه يفصل بين الناس يوم القيامة فيهدى قوما إلى الجنة و يسوق آخرين إلى النار ، فمن جعله امامه فى الدنيا قاده إلى الجنة ، ومن جعله وراءه ساقه إلى النار

تسميته بالنجوم

التاسع عشر : النجوم (فلاأقسم بمواقع النجوم) (و النجم اذا هوى) لأنه نزل نجما نجما

العشرون : المثانى : (مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم) قيل لأنه ثنى فيه القصص والأخبار

تسمية القرآن نعمة وبرهانا

الحادى والعشرون : النعمة : (وأما بنعمة ربك فحدث) قال ابن عباس يعنى به القرآن

الثانى والعشرون: البرهان (قد جاءكم برهان من ربكم) وكيف لا يكون برهانا وقد عجزت الفصحاء عن أن يأتوا بمثله

الثالث والعشرون : البشير والنذير، وبهذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الأنبياء قال تعالى فى صفة الرسل (مبشرين ومنذرين) وقال فى صفة محمد صلى الله عليه وسلم (انا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا) وقال فى صفة القرآن فى حم السجدة (بشيرا ونذيرا فأعرض أكثرهم) يعنى مبشرا بالجنة لمن أطاع وبالنار منذرا لمن عصى، ومن ههنا نذكر الاسماء المشتركة بين الله تعالى وبين القرآن

تسميته قيما

الرابع والعشرون : القيم (قيما لينذر بأسا شديدا) والدين أيضا قيم (ذلك الدين القيم) والله سبحانه هو القيوم (الله لا اله الا هو الحى القيوم) وانما سمى قيما لأنه قائم بذاته فى البيان والافادة

الخامس والعشرون : المهيمن (وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه) وهو مأخوذ من الأمين ، وانما وصف به لأنه من تمسك بالقرآن أمن الضرر فى الدنيا والآخرة، والرب المهيمن أنزل الكتاب المهيمن على النبى الأمين لأجل قوم هم أمناء الله تعالى على خلقه كما قال (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس)

السادس والعشرون : الهادى (ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم) وقال (يهدى الى الرشد) والله تعالى هو الهادى لأنه جاء فى الخبر « النور الهادى »

تسميته نورا

السابع والعشرون : النور (الله نور السموات والأرض) وفى القرآن (واتبعوا النور الذى أنزل معه) يعنى القرآن وسمى الرسول نوراً (قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين) يعنى محمدا وسمى دينه نوراً (يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم) وسمى بيانه نوراً (أفمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه) وسمى التوراة نوراً (إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور)وسمى الانجيل نورا (وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور) وسمى الايمان نوراً (يسعى نورهم بين أيديهم)

الثامن والعشرون : الحق: ورد فى الأسماء «الباعث الشهيد الحق» والقرآن حق (وإنه لحق

اليقين) فسماه الله حقا ؛لأنه ضد الباطل فيزيل الباطل كما قال (بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق) أي ذاهب زائل

التاسع والعشرون : العزيز (وإن ربك لهو العزيز الرحيم) وفى صفة القرآن(وإنه لكتاب لعزيز) والنبي عزيز (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه) والأمة عزيزة (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) فرب عزيز أنزل كتابا عزيزا على نبي عزيز لأمة عزيزة، وللعزيز معنيان أحدهما: القاهر، والقرآن كذلك؛ لأنه هو الذى قهر الأعداء وامتنع على من أراد معارضته . والثانى : أن لا يوجد مثله

تسمية القرآن بالكريم

الثلاثون : الكريم (إنه لقرآن كريم فى كتاب مكنون) واعلم انه تعالى سمى سبعة أشياء بالكريم سمى نفسه بالكريم (ماغرك بربك الكريم) إذلاجواد أجود منه، والقرآن بالكريم ؛لأنه لا يستفاد من كتاب من الحكم والعلوم مايستفاد منه، وسمى موسى كريما (وجاءهم رسول كريم) وسمى ثواب الأعمال كريما (فبشره بمغفرة وأجر كريم) وسمى عرشه كريما (الله لااله هورب العرش الكريم) لانه منزل الرحمة ، وسمى جبريل كريما (انه لقول رسول كريم) ومعناه أنه عزيز، وسمى كتاب سليمان كريما (انى ألقى كتاب كريم) فهو كتاب كريم من رب كريم نزل به ملك كريم على نبي كريم لأجل أمة كريمة ، فاذا تمسكوا به نالوا ثوابا كريما

ومن أسمائه «العظيم»

الحادى والثلاثون: العظيم: (ولقد آتيناك سبعا من المثانى والقرآن العظيم) واعلم انه تعالى سمى نفسه عظيما فقال (وهو العلى العظيم) وعرشه عظيما (وهو رب العرش العظيم) وكتابه عظيما (والقرآن العظيم) ويوم القيامة عظيما (ليوم عظيم يوم يقوم الناس لرب العالمين) والزلزلة عظيمة (ان زلزلة الساعة شىء عظيم) وخلق الرسول عظيما (وانك لعلى خلق عظيم) والعلم عظيما (وكان فضل الله عليك عظيما) وكيد النساء عظيما (ان كيدكن عظيم) وسحر سحرة فرعون عظيما (وجاؤا بسحر عظيم) وسمى نفس الثواب عظيما (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجرا عظيما) وسمى عقاب المنافقين عظيما (ولهم عذاب عظيم)

ومنها المبارك

الثانى والثلاثون :المبارك :(وهذا ذكر مبارك)وسمى الله تعالى به أشياء ، فسمى الموضع الذى كلم فيه موسى عليه السلام مباركا (فى البقعة المباركة من الشجرة) وسمى شجرة الزيتون مباركة (يوقد من شجرة مباركة زيتونة) لكثرة منافعها، وسمى عيسى مباركا (وجعلنى مباركا) وسمي المطر مباركا (وأنزلنا من السماء ماء مباركا) لما فيه من المنافع، وسمى ليلة القدر مباركة

لَارَيْبَ فيه

(انا نزلناه فى ليلة مباركة) فالقرآن ذكر مبارك انزله ملك مبارك فى ليلة مباركة على نبي مبارك لأمة مباركة

اتصال «ألم» بقوله «ذلك الكتاب»

(المسألة الرابعة) : فى بيان اتصال قوله ﴿ الم ﴾ بقوله ﴿ ذلك الكتاب ﴾ قال صاحب الكشاف : إن جعلت (ألم) اسما للسورة ففى التأليف وجوه

الأول : أن يكون (الم) مبتدأ و(ذلك) مبتدأ ثانيا و (الكتاب) خبره والجملة خبر المبتدا الأول ، ومعناه أن ذلك هو الكتاب الكامل ، كأن ما عداه من الكتب فى مقابلته ناقص، وانه الذى يستأهل أن يكون كتابا كما تقول : هو الرجل ، أى الكامل فى الرجولية الجامع لما يكون فى الرجال من مرضيات الخصال، وأن يكون الكتاب صفة، ومعناه هو ذلك الكتاب الموعود ، وأن يكون (الم) خبر مبتدأ محذوف أى هذه الم ويكون (ذلك الكتاب) خبرا ثانيا أو بدلا على ان الكتاب صفة ، ومعناه هو ذلك ، وأن تكون هذه الم جملة و(ذلك الكتاب) جملة أخرى وان جعلت (الم) بمنزلة الصوت كان (ذلك) مبتدأ وخبره (الكتاب) أى ذلك الكتاب المنزل هو الكتاب الكامل ، أو الكتاب صفة والخبر ما بعده أو قدر مبتدا محذوف ، أى هو يعنى المؤلف من هذه الحروف ذلك الكتاب وقرأ عبد الله (الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه) وتأليف هذا ظاهر .

قوله تعالى ﴿ لاريب فيه ﴾ فيه مسالتان

تفسير قوله تعالى لاريب فيه

(المسألة الأولى) : الريب قريب من الشك ، وفيه زيادة ، كأنه ظن سوء ، تقول: رابنى أمر فلان إذا ظننت به سوأ، ومنه قوله عليه السلام « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » فان قيل : قد يستعمل الريب فى قولهم «ريب الدهر» و«ريب الزمان» أى حوادثه قال الله تعالى (نتربص به ريب المنون) و يستعمل أيضا فى معنى ما يختلج فى القلب من أسباب الغيظ كقول الشاعر :—

قضينا من تهامة كل ريب وخيبر ثم أجمعنا السيوفا

قلنا: هذان قد يرجعان الى معنى الشك ، لأن ما يخاف من ريب المنون محتمل، فهو كالمشكوك فيه، وكذلك ما اختلج بالقلب فهو غير متيقن ، فقوله تعالى ﴿ لاريب فيه ﴾ المراد منه نفى كونه مظنة للريب بوجه من الوجوه، والمقصود انه لاشبهة فى صحته ، ولا فى كونه من عند الله ، ولا فى

هُدًى لِلْمُتَّقِينَ

كونه معجزا. ولو قلت: المراد لاريب فى كونه معجزا على الخصوص كان أقرب لتأكيد هذا التاويل بقوله (وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا) وهاهنا سؤالات (السؤال الأول) طعن بعض الملحدة فيه فقال: ان عنى انه لاشك فيه عندنا فنحن قد نشك فيه، وان عنى أنه لاشك فيه عنده فلا فائدة فيه . الجواب: المراد أنه بلغ فى الوضوح الى حيث لاينبغى لمرتاب أن يرتاب فيه ، والأمر كذلك ، لأن العرب مع بلوغهم فى الفصاحة الى النهاية عجزوا عن معارضة أقصر سورة من القرآن، وذلك يشهد بأنه بلغت هذه الحجة فى الظهور الى حيث لايجوز للعاقل أن يرتاب فيه . السؤال الثانى : لم قال ههنا (لاريب فيه) وفى موضع آخر (لافيها غول) ؟ الجواب : لانهم يقدمون الأهم فالأهم ، وههنا الأهم نفى الريب بالكلية عن الكتاب، ولو قلت: لافيه ريب لأوهم انهناك كتابا آخر حصل الريب فيه لاهاهنا ، كما قصد فى قوله (لافيها غول) تفضيل خمر الجنة على خمور الدنيا ، فانها لاتغتال العقول كما تغتا لها خمرة الدنيا السؤال الثالث : من أين يدل قوله (لاريب فيه) على نفى الريب بالكلية ؟ الجواب : قرأ أبو الشعثاء (لا ريب فيه) بالرفع . واعلم أن القراءة المشهورة توجب ارتفاع الريب بالكلية ، والدليل عليه أن قوله (لاريب) نفى لماهية الريب، ونفى الماهية يقتضى نفى كل فرد من أفراد الماهية، لأنه لو ثبت فرد من أفراد الماهية لثبتت الماهية، وذلك يناقض نفى الماهية، ولهذا السر كان قولنا « لا إله إلا الله » نفيا لجميع الآلهة سوى الله تعالى . وأما قولنا «لاريب فيه » بالرفع فهو نقيض لقولنا : «ريب فيه» وهو يفيد ثبوت فرد واحد ، فذلك النفى يوجب انتفاء جميع الافراد ليتحقق التناقض .

الوقف على «فيه» (المسألة الثانية)الوقف على (فيه) هو المشهور ، وعن نافع وعاصم انهما وقفا على (لاريب) ولا بد للواقف من أن ينوى خبرا ، ونظيره قوله (قالوا لا ضير)وقول العرب : لا بأس ، وهى كثيرة فى لسان أهل الحجاز ، والتقدير : لا ريب فيه فيه هدى. واعلم أن القراءة الأولى أولى ، لأن على القراءة الأولى يكون الكتاب نفسه هدى ، وفى الثانية لا يكون الكتاب نفسه هدى بل يكون فيه هدى ، والأول أولى لما تكرر فى القرآن من أن القرآن نور وهدى والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ هدى للمتقين ﴾ فيه مسائل

حقيقة الهدى

(المسألة الأولى): فى حقيقة الهدى : الهدى عبارة عن الدلالة ، وقال صاحب الكشاف: الهدى هو الدلالة الموصلة إلى البغية ، وقال آخرون : الهدى هو الاهتداء والعلم . والذى يدل على صحة القول الأول وفساد القول الثانى والثالث أنه لو كان كون الدلالة موصلة إلى البغية معتبرا فى مسمى الهدى لامتنع حصول الهدى عند عدم الاهتداء ، لأن كون الدلالة موصلة إلى الاهتداء حال عدم الاهتداد محال، لكنه غير ممتنع بدليل قوله تعالى (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) أثبت الهدى مع عدم الاهتداء ، ولأنه يصح فى لغة العرب أن يقال: هديته فلم يهتد، وذلك يدل على قولنا ، واحتج صاحب الكشاف بأمور ثلاثة : أولها : وقوع الضلالة فى مقابلة الهدى، قال تعالى (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) وقال (لعلى هدى أو فى ضلال مبين) وثانيها : يقال مهدى فى موضع المدح كمهتدى ، فلو لم يكن من شرط الهدى كون الدلالة موصلة إلى البغية لم يكن الوصف بكونه مهديا مدحا ، لاحتمال أنه هدى فلم يهتد وثالثها: أن اهتدى مطاوع هدى يقال: هديته فاهتدى، كما يقال: كسرته فانكسر، وقطعته فانقطع فكما أن الانكسار والانقطاع لازمان للكسر والقطع، وجب أن يكون الاهتداء من لوازم الهدى . والجواب عن الأول : أن الفرق بين الهدى و بين الاهتداء معلوم بالضرورة ، فمقابل الهدى هو الاضلال ومقابل الاهتداء هو الضلال ، فجعل الهدى فى مقابلة الضلال ممتنع، وعن الثانى : أن المنتفع بالهدى سمى مهديا ، وغير المنتفع به لا يسمى مهديا ، ولأن الوسيلة إذا لم تفض إلى المقصود كانت نازلة منزلة المعدوم . وعن الثالث : أن الائتمار مطاوع الأمر يقال: أمرته فائتمر، ولم يلزم منه أن يكون من شرط كونه آمرا حصول الائتمار، فكذا هذا لا يلزم من كونه هدى أن يكون مفضيا إلى الاهتداء، وعلى أنه معارض بقوله: هديته فلم يهتد، ومما يدل على فساد قول من قال : الهدى هو العلم خاصة أن الله تعالى وصف القرآن بانه هدى ولاشك انه فى نفسه ليس بعلم، فدل على أن الهدى هو الدلالة لا الاهتداء والعلم

معنى المتقى

(المسئلة الثانية) المتقى فى اللغة اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى، والوقاية فرط الصيانة. إذا عرفت هذا فنقول: إن الله تعالى ذكر المتقى ههنا فى معرض المدح ، ومن يكون كذلك أولى بأن يكون متقيا فى أمور الدنيا ، بل بأن يكون متقيا فيما يتصل بالدين، وذلك بأن يكون آتيا بالعبادات محترزا عن المحظورات . واختلفوا فى أنه هل يدخل اجتناب الصغائر فى التقوى؟ فقال بعضهم: يدخل كما يدخل الصغائر فى الوعيد، وقال آخرون : لا يدخل، ولا نزاع فى وجوب التوبة عن الكل، إنما النزاع فى أنه إذا لم يتوق الصغائر هل يستحق هذا الاسم ؟ فروى عنه عليه السلام أنه قال

« لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذرا مما به البأس » وعن ابن عباس رضى الله عنهما: أنهم الذين يحذرون من الله العقوبة فى ترك ما يميل الهوى إليه ، و يرجون رحمته بالتصديق بما جاء منه . واعلم أن التقوى هى الخشية ، قال فى أول النساء (يا أيها الناس اتقوا ربكم) ومثله فى أول الحج ، وفى الشعراء (إذ قال لهم أخوهم نوح ألا تتقون) يعنى ألا تخشون الله ، وكذلك قال هود ، وصالح ، ولوط ، وشعيب لقومهم ، وفى العنكبوت قال ابراهيم لقومه (اعبدوا الله واتقوه) يعنى اخشوه ، وكذا قوله (اتقوا الله حق تقاته) ﴿ وتزودوا فان خير الزاد التقوى ﴾ ، (واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا) واعلم ان حقيقة التقوى وان كانت هى التى ذكرنا ها الا انها قد جاءت فى القرآن ، والغرض الاصلى منها الايمان تارة ، والتوبة أخرى ، والطاعة ثالثة ، وترك المعصية رابعا ، والاخلاص خامسا . أما الايمان فقوله تعالى (وألزمهم كلمة التقوى) أى التوحيد (أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى) وفى الشعراء (قوم فرعون ألا يتقون) أى ألا يؤمنون وأما التوبة فقوله (ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا) أى تابوا ، وأما الطاعة فقوله فى النحل (أن أنذروا أنه لا اله إلا أنا فاتقون) وفيه أيضا (أفغير الله تتقون) وفى المؤمنين ﴿ وأنا ربكم فاتقون ﴾ وأما ترك المعصية فقوله (وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله) أى فلا تعصوه ، وأما الاخلاص فقوله فى الحج (فانها من تقوى القلوب) أى من اخلاص القلوب ، فكذا قوله (واياى فاتقون) واعلم أن مقام التقوى مقام شريف قال تعالى (ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) وقال (ان أكرمكم عند الله أتقاكم) وعن ابن عباس قال عليه السلام « من أحب أن يكون أكرم الناس فليتق الله ، ومن أحب أن يكون أقوى الناس فليتوكل على الله ، ومن أحب أن يكون أغنى الناس فليكن بما فى يد الله أوثق مما فى يده » وقال على بن أبى طالب : التقوى ترك الاصرار على المعصية ، وترك الاغترار بالطاعة . وقال الحسن : التقوى أن لا تختار على الله سوى الله ، وتعلم أن الأمور كلها بيد الله . وقال إبراهيم بن أدهم : التقوى أن لا يجد الخلق فى لسانك عيبا ، ولا الملائكة فى أفعالك عيبا ، ولا ملك العرش فى سرك عيبا وقال الواقدى : التقوى ان تزين سرك للحق كما زينت ظاهرك للخلق ، و يقال : التقوى أن لا يراك مولاك حيث نهاك ، و يقال : المتقى من سلك سبيل المصطفى ، ونبذ الدنيا وراء القفاء وكلف نفسه الاخلاص والوفاء ، واجتنب الحرام والجفاء ، ولو لم يكن للمتقى فضيلة الاما فى قوله تعالى ﴿ هدى للمتقين ﴾ كفاه ، لأنه تعالى بين أن القرآن هدى للناس فى قوله (شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس) ثم قال ههنا فى القرآن : إنه هدى للمتقين ، فهذا يدل على أن المتقين هم كل الناس ، فمن لا يكون متقيا كأنه ليس بانسان

(المسألة الثالثة) فى السؤالات . السؤال الأول : كون الشيء هدى ودليلا لايختلف بحسب شخص دون شخص ، فلماذا جعل القرآن هدى للمتقين فقط ؟ وأيضا فالمتقى مهتدى ، والمهتدى لايهتدى ثانيا ، والقرآن لايكون هدى للمتقين . الجواب : القرآن كما أنه هدى للمتقين ودلالة لهم على وجود الصانع ، وعلى دينه وصدق رسوله ، فهو أيضا دلالة للكافرين . الا أن الله تعالى ذكر المتقين مدحا ليبين أنهم هم الذين اهتدوا وانتفعوا به كما قال (انما أنت منذر من يخشاها) وقال (انما تنذر من اتبع الذكر) وقد كان عليه السلام منذرا لكل الناس، فذكر هؤلاء الناس لأجل أن هؤلاء هم الذين انتفعوا بانذاره . وأما من فسر الهدى بالدلالة الموصلة الى المقصود فهذا السؤال زائل عنه ؛ لأن كون القرآن موصلا الى المقصود ليس الا فى حق المتقين السؤال الثانى: كيف وصف القرآن كله بأنه هدى وفيه مجمل ومتشابه كثير ، ولولا دلالة العقل لما تميز المحكم عن المتشابه ، فيكون الهدى فى الحقيقة هو الدلالة العقلية لا القرآن، ومن هذا نقل عن على بن أبى طالب رضى الله عنه انه قال لابن عباس حين بعثه رسولا الى الخوارج : لاتحتج عليهم بالقرآن ؛ فانه خصم ذو وجهين ، ولو كان هدى لما قال على بن أبى طالب ذلك فيه ؛ ولأنا نرى جميع فرق الاسلام يحتجون به، ونرى القرآن مملوءاً من آيات بعضها صريح فى الجبر وبعضها صريح فى القدر، فلا يمكن التوفيق بينهما الا بالتعسف الشديد ، فكيف يكون هدى ؟

الجواب : أن ذلك المتشابه والمجمل لما لم ينفك عما هو المراد على التعيين — وهو اما دلالة العقل أو دلالة السمع — صار كله هدى . السؤال الثالث : كل مايتوقف صحة كون القرآن حجة على صحته لم يكن القرآن هدى فيه ، فاذن استحال كون القرآن هدى فى معرفة ذات الله تعالى وصفاته ، وفى معرفة النبوة ، ولا شك ان هذه المطالب أشرف المطالب ، فاذا لم يكن القرآن هدى فيها فكيف جعله الله تعالى هدى على الاطلاق ؟

الجواب : ليس من شرط كونه هدى أن يكون هدى فى كل شيء ، بل يكفى فيه أن يكون هدى فى بعض الاشياء ، وذلك بأن يكون هدى فى تعريف الشرائع، أو يكون هدى فى تأكيد مافى العقول ؛ وهذه الآية من أقوى الدلائل على ان المطلق لا يقتضى العموم ؛ فان الله تعالى وصفه بكونه هدى من غير تقييد فى اللفظ ، مع انه يستحيل أن يكون هدى فى اثبات الصانع وصفاته واثبات النبوة ، فثبت ان المطلق لايفيد العموم .

السؤال الرابع : الهدى هو الذى بلغ فى البيان والوضوح الى حيث بين غيره ، والقرآن ليس كذلك ؛ فان المفسرين مايذكرون آية الا وذكروا فيها أقوالا كثيرة متعارضة ، وما

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

يكون كذلك لايكون مبينا فى نفسه فضلا عن أن يكون مبينا لغيره ، فكيف يكون هدى ؟ قلنا : من تكلم فى التفسير بحيث يورد الاقوال المتعارضة ، ولا يرجح واحدا منها على الباقى يتوجه عليه هو هذا السؤال ، وأما نحن فقد رجحنا واحدا على البواقى بالدليل فلا يتوجه علينا هذا السؤال

﴿المسئلة الرابعة﴾ قال صاحب الكشاف: محل (هدى للمتقين) الرفع، لأنه خبر مبتدأ محذوف أو خبر مع (لا ريب فيه) (لذلك) ، أو مبتدأ إذا جعل الظرف المتقدم خبرا عنه، ويجوز أن ينصب على الحال ، والعامل فيه الاشارة ، أو الظرف ، والذى هو أرسخ عرقا فى البلاغة أن يضرب عن هذا المجال صفحا ، وأن يقال: إن قوله (ألم) جملة برأسها ، أو طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها ، و(ذلك الكتاب) جملة ثانية ، و(لا ريب فيه) ثالثة و(هدى للمتقين)رابعة وقد أصيب بترتيبها مفصل البلاغة وموجب حسن النظم، حيث جىء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق ، وذلك لمجيئها متآخية آخذا بعضها بعنق بعض ، والثانية متحدة بالأولى وهلم جرا الى الثالثة ، والرابعة .

بيانه: أنه نبه أولا على أنه الكلام المتحدى به، ثم أشير إليه بأنه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقرير الجهة التحدى، ثم نفى عنه أن يتشبث به طرف من الريب، فكان شهادة بكماله ثم أخبر عنه بأنه هدى للمتقين ، فقرر بذلك كونه يقينا لا يحوم الشك حوله، ثم لم يخل كل واحدة من هذه الأربع بعد أن رتبت هذا الترتيب الأنيق من نكتة ، ففى الأولى الحذف والرمز إلى الغرض بألطف وجه ، وفى الثانية ما فى التعريف من الفخامة ، وفى الثالثة ما فى تقديم الريب على الظرف ، وفى الرابعة الحذف ووضع المصدر — الذى هو هدى — موضع الوصف الذى هو هاد ، و إيراده منكرا .

قوله تعالى﴿الذين يؤمنون بالغيب و يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون﴾ اعلم ان فيه مسائل

﴿المسئلة الاولى﴾ قال صاحب الكشاف (الذين يؤمنون) اما موصول بالمتقين على انه صفة مجرورة ، أو منصوب أو مدح مرفوع بتقدير أعنى الذين يؤمنون ، أوهم الذين ، واما منقطع عن المتقين مرفوع على الابتداء مخبر عنه (باولئك على هدى) فاذا كان موصولا كان الوقف على المتقين حسنا غير تام ، واذا كان منقطعا كان وقفا تاما

(المسئلة الثانية) قال بعضهم (الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون) يحتمل أن يكون كالتفسير لكونهم متقين ، وذلك لان المتقى هو الذى يكون فاعلا للحسنات وتاركا للسيآت ، أما الفعل فاما أن يكون فعل القلب — وهو قوله (الذين يؤمنون) — واما أن يكون فعل الجوارح ، وأساسه الصلاة والزكاة والصدقة ؛ لان العبادة اما أن تكون بدنية وأجلها الصلاة ، أو مالية ، وأجلها الزكاة ؛ ولهذا سمى الرسول عليه السلام «الصلاة عماد الدين ، والزكاة قنطرة الاسلام » وأما الترك فهو داخل فى الصلاة لقوله تعالى (ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) والاقرب أن لاتكون هذه الاشياء تفسيرا لكونهم متقين ؛ وذلك لان كمال السعادة لايحصل الا بترك مالا ينبغى وفعل ماينبغى ، فالترك هو التقوى ، والفعل اما فعل القلب ؛ وهو الايمان ؛ أو فعل الجوارح ، وهو الصلاة والزكاة ، وانما قدم التقوى الذى هو الترك على الفعل الذى هو الايمان والصلاة والزكاة ؛ لان القلب كاللوح القابل لنقوش العقائد الحقة والاخلاق الفاضلة ، واللوح يجب تطهيره أولا عن النقوش الفاسدة ، حتى يمكن اثبات النقوش الجيدة فيه ، وكذا القول فى الاخلاق ؛ فلهذا السبب قدم التقوى وهو ترك مالا ينبغى ، ثم ذكر بعده فعل ماينبغى

(المسئلة الثالثة) قال صاحب الكشاف : الايمان إفعال من الأمن ، ثم يقال آمنه إذا صدقه ، وحقيقته آمنه من التكذيب والمخالفة ، وأما تعديته بالباء فلتضمنه معنى «أقر وأعترف» وأما ما حكى أبو زيد : ما آمنت أن أجد صحابة أى ما وثقت ، فحقيقته صرت ذا أمن ، أى ذا سكون وطمأنينة وكلا الوجهين حسن فى (يؤمنون بالغيب) أى يعترفون به أو يثقون بأنه حق . وأقول : اختلف أهل القبلة فى مسمى الايمان فى عرف الشرع ويجمعهم فرق أربع

(الفرقة الأولى) الذين قالوا : الايمان اسم لافعال القلوب والجوارح والاقرار باللسان ، وهم المعتزلة والخوارج والزيدية ، وأهل الحديث ، أما الخوارج فقد اتفقوا على أن الايمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه دليلا عقليا أو نقليا من الكتاب والسنة ، ويتناول طاعة الله فى جميع ماأمر الله به من الأفعال والتروك صغيرا كان أو كبيرا . فقالوا مجموع هذه الأشياء هو الايمان وترك كل خصلة من هذه الخصال كفر ، وأما المعتزلة فقد اتفقوا على أن الايمان اذا عدى بالباء فالمراد به التصديق ، ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله ، ويكون المراد التصديق ، اذ الايمان بمعنى أداء الواجبات لايمكن فيه هذه التعدية ، فلا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى وصام ، بل يقال فلان آمن بالله كما يقال صام وصلى لله ، فالايمان المعدى بالباء يجرى

على طريقة أهل اللغة ، أما اذا ذكر مطلقا غير معدى فقد اتفقوا على أنه منقول من المسمى اللغوى — الذى هو التصديق — الى معنى آخر، ثم اختلفوا فيه على وجوه. أحدها: أن الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة أو مندوبة ، أو من باب الاقوال أو الافعال أو الاعتقادات ، وهو قول واصل بن عطاء وأبى الهذيل والقاضى عبد الجبار بن أحمد . وثانيها : أنه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل ، وهو قول أبى على وأبى هاشم . وثالثها : أن الايمان عبارة عن اجتناب كل ماجاء فيه الوعيد ، فالمؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبائر ، والمؤمن عندنا كل من اجتنب كل ماورد فيه الوعيد ، وهو قول النظام ، ومن أصحابه من قال: شرط كونه مؤمنا عندنا وعند الله اجتناب الكبائر كلها . وأما أهل الحديث فذكروا وجهين . الاول : أن المعرفة ايمان كامل وهو الأصل ، ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة ، وهذه الطاعات لا يكون شىء منها ايمانا الا اذا كانت مرتبة على الاصل الذى هو المعرفة. وزعموا أن الجحود وانكار القلب كفر ، ثم كل معصية بعده كفر على حدة، ولم يجعلوا شيئا من الطاعات ايمانا مالم توجد المعرفة والاقرار ، ولا شيئا من المعاصى كفرا مالم يوجد الجحود والانكار ، لان الفرع لايحصل بدون ماهو أصله ، وهو قول عبد الله بن سعيد بن كلاب . الثانى : زعموا أن الايمان اسم للطاعات كلها وهو ايمان واحد وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الايمان ، ومن ترك شيئا من الفرائض فقد انتقص ايمانه ، ومن ترك النوافل لاينتقص ايمانه ، ومنهم من قال : الايمان اسم للفرائض دون النوافل

﴿الفرقة الثانية﴾ الذين قالوا: الايمان بالقلب واللسان معا، وقد اختلف هؤلاء على مذاهب الأول : ان الايمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب ، وهو قول أبى حنيفة وعامة الفقهاء ، ثم هؤلاء اختلفوا فى موضعين :أحدهما: اختلفوا فى حقيقة هذه المعرفة ، فنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم — سواء كان اعتقادا تقليديا أو كان علما صادرا عن الدليل — وهم الأكثرون الذين يحكمون بأن المقلد مسلم ، ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال. وثانيهما: اختلفوا فى أن العلم المعتبر فى تحقق الايمان علم بماذا ؟ قال بعض المتكلمين : هو العلم بالله وبصفاته على سبيل التمام والكمال ثم انه لما كثر اختلاف الخلق فى صفات الله تعالى لاجرم أقدم كل طائفة على تكفير من عداه من الطوائف. وقال أهل الانصاف: المعتبر هو العلم بكل ماعلم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم، فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالما بالعلم أو عالما لذاته وبكونه

مرئيا أو غير مرئى لايكون داخلا فى مسمى الايمان. القول الثانى : ان الايمان هو التصديق بالقلب واللسان معا ، وهو قول بشر بن عتاب المريسى ، وأبى الحسن الأشعرى ، والمراد من التصديق بالقلب الكلام القائم بالنفس. القول الثالث : قول طائفة من الصوفية : الايمان اقرار باللسان، واخلاص بالقلب

﴿الفرقة الثالثة﴾ : الذين قالوا : الايمان عبارة عن عمل القلب فقط ، وهؤلاء قد اختلفوا على قولين (أحدهما) ان الايمان عبارة عن معرفة الله بالقلب ، حتى ان من عرف الله بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل أن يقر به فهو مؤمن كامل الايمان ، وهو قول جهم بن صفوان. أما معرفة الكتب والرسل واليوم الآخر فقد زعم أنها غير داخلة فى حد الايمان . وحكى الكعبي عنه : ان الايمان معرفة الله مع معرفة كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم (وثانيهما) ان الايمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين ابن الفضل البجلى .

﴿الفرقة الرابعة﴾ الذين قالوا : الايمان هو الاقرار باللسان فقط وهم فريقان : الاول : أن الاقرار باللسان هو الايمان فقط ، لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة فى القلب ، فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللسانى ايمانا ، لا أنها داخلة فى مسمى الايمان ، وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقى والفضل الرقاشى وان كان الكعبي قد أنكر كونه قولا لغيلان. الثانى : أن الايمان مجرد الاقرار باللسان ، وهو قول الكرامية ، وزعموا أن المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين فى الدنيا وحكم الكافرين فى الآخرة فهذا مجموع أقوال الناس فى مسمى الايمان فى عرف الشرع ، والذى نذهب اليه أن الايمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفتقر ههنا الى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول : ان من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الالفاظ كون العالم موصوفا بالحدوث ، بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثا، والحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهنى بالثبوت أو بالانتفاء أمر يعبر عنه فى كل لغة بلفظ خاص، واختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهنى أمرا واحدا يدل على أن الحكم الذهنى أمر مغاير لهذه الصيغ والعبارات ، ولأن هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول ، ثم نقول هذا الحكم الذهنى غير العلم ، لأن الجاهل بالشىء قد يحكم به، فعلمنا أن هذا الحكم الذهنى مغاير للعلم ، فالمراد من التصديق بالقلب هو هذا الحكم الذهنى ، بقى ههنا بحث لفظى

وهو أن المسمى بالتصديق فى اللغةهو ذلك الحكم الذهنى أم الصيغة الدالة على ذلك الحكم الذهنى وتحقيق القول فيه قد ذكرناه فى أصول الفقه ، اذا عرفت هذه المقدمة فنقول : الايمان عبارة عن التصديق بكل ماعرف بالضرورة كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع الاعتقاد . فنفتقر فى إثبات هذا المذهب الى اثبات قيود أربعة

﴿القيد الأول﴾ ان الايمان عبارة عن التصديق ويدل عليه وجوه . الأول : انه كان فى أصل اللغة للتصديق ، فلو صار فى عرف الشرع لغير التصديق لزم أن يكون المتكلم به متكلما بغير كلام العرب ، وذلك ينافى وصف القرآن بكونه عربيا . الثانى : ان الايمان أكثر الألفاظ دورانا على ألسنة المسلمين فلو صار منقولا الى غير مسماه الأصلى لتوفرت الدواعى على معرفة ذلك المسمى ، ولاشتهر وبلغ الى حد التواتر ، فلما لم يكن كذلك علمنا أنه بقى على أصل الوضع . الثالث : أجمعنا على أن الايمان المعدى بحرف الباء مبقى على أصل اللغة فوجب أن يكون غير المعدى كذلك . الرابع : أن الله تعالى كلما ذكر الايمان فى القرآن أضافه الى القلب قال (من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم) وقوله (وقلبه مطمئن بالايمان) (كتب فى قلوبهم الايمان) (ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم) الخامس : أن الله تعالى أينما ذكر الايمان قرن العمل الصالح به ولو كان العمل الصالح داخلا فى الايمان لكان ذلك تكرارا . السادس : أنه تعالى كثيرا ذكر الايمان وقرنه بالمعاصى ، قال (الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) (وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفيء الى أمر الله) واحتج ابن عباس على هذا بقوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى) من ثلاثة أوجه .أحدها: أن القصاص انما يجب على القاتل المتعمد ثم انه خاطبه بقوله (ياأيها الذين آمنوا) فدل على أنه مؤمن . وثانيها : قوله (فمن عفى له من أخيه شيء) وهذه الاخوة ليست الا اخوة الايمان ، لقوله تعالى (انما المؤمنون اخوة) وثالثها : قوله (ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) وهذا لايليق الا بالمؤمن ، ومما يدل على المطلوب قوله تعالى (والذين آمنوا ولم يهاجروا) هذا أبقى اسم الايمان لمن لم يهاجر مع عظم الوعيد فى ترك الهجرة فى قوله تعالى (الذين تتوفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم) وقوله (مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا) ومع هذا جعلهم مؤمنين و يدل أيضا عليه قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا لاتتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) وقال (ياأيها الذين آمنوا لاتخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم) وقوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا) والامر بالتوبة لمن لاذنب له محال وقوله(وتوبوا الى الله جميعا

أيها المؤمنون) لا يقال فهذا يقتضى أن يكون كل مؤمن مذنبا وليس كذلك قلنا : هب أنه خص فيما عدا المذنب فبقى فيهم حجة

(القيد الثانى) ان الايمان ليس عبارة عن التصديق اللسانى ، والدليل عليه قوله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين) نفى كونهم مؤمنين، ولو كان الايمان بالله عبارة عن التصديق اللسانى لما صح هذا النفى

(القيد الثالث) أن الايمان ليس عبارة عن مطلق التصديق لأن من صدق بالجبت والطاغوت لا يسمى مؤمنا

(القيد الرابع) ليس من شرط الايمان التصديق بجميع صفات الله عز وجل، لأن الرسول عليه السلام كان يحكم بايمان من لم يخطر بباله كونه تعالى عالما لذاته أو بالعلم ، ولو كان هذا القيد وأمثاله شرطا معتبرا فى تحقق الايمان لما جاز أن يحكم الرسول بايمانه قبل أن يجربه فى انه هل يعرف ذلك أم لا . فهذا هو بيان القول فى تحقيق الايمان ، فان قال قائل: ههنا صورتان الصورة الاولى : من عرف الله تعالى بالدليل والبرهان ولما تم العرفان مات ولم يجد من الزمان والوقت ما يتلفظ فيه بكلمة الشهادة ، فههنا ان حكمتم انه مؤمن فقد حكمتم بأن الاقرار اللسانى غير معتبر فى تحقيق الايمان، وهو خرق للاجماع ، وان حكمتم بأنه غير مؤمن فهو باطل ؛ لقوله عليه السلام «يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من ايمان» وهذا قلبه طافح بالايمان ، فكيف لا يكون مؤمنا ؟ الصورة الثانية : من عرف الله تعالى بالدليل ووجد من الوقت ما أمكنه أن يتلفظ بكلمة الشهادة ولكنه لم يتلفظ بها ، فان قلتم انه مؤمن فهو خرق للاجماع، وان قلتم ليس بمؤمن فهو باطل ؛ لقوله عليه السلام «يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان » ولا ينتفى الايمان من القلب بالسكوت عن النطق

والجواب : أن الغزالى منع من هذا الاجماع فى الصورتين ، وحكم بكونهما مؤمنين ، وان الامتناع عن النطق يجرى مجرى المعاصى التى يؤتى بها مع الايمان

(المسئلة الرابعة) قيل (الغيب) مصدر أقيم مقام اسم الفاعل ، كالصوم بمعنى الصائم ، والزور بمعنى الزائر ، ثم فى قوله تعالى (يؤمنون بالغيب) قولان (الأول) — وهو اختيار أبى مسلم الاصفهانى — أن قوله (بالغيب) صفة المؤمنين معناه أنهم يؤمنون بالله حال الغيب كما يؤمنون به حال الحضور، لا كالمنافقين الذين اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزءون . ونظيره قوله تعالى (ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيب)

ويقول الرجل لغير : نعم الصديق لك فلان بظهر الغيب ، وكل ذلك مدح للمؤمنين بكون ظاهرهم موافقا لباطنهم ومباينتهم لحال المنافقين الذين يقولون بأفواهم ما ليس فى قلوبهم (والثانى) وهو قول جمهور المفسرين ان الغيب هو الذى يكون غائبا عن الحاسة ثم هذا الغيب ينقسم إلى ماعليه دليل ، وإلى ماليس عليه دليل . فالمراد من هـذه الآية مدح المتقين بانهم يؤمنون بالغيب الذى دل عليه دليل بان يتفكروا ويستدلوا فيؤمنوا به ، وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله تعالى وبصفاته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالأحكام وبالشرائع فان فى تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح أن يكون سببا لاستحقاق الثناء العظيم. واحتج أبو مسلم على قوله بأمور : الأول : أن قوله (والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون) ايمـان بالأشياء الغائبة فلو كان المراد من قوله (الذين يؤمنون بالغيب) هو الايمـان بالأشياء الغائبة لكان المعطوف نفس المعطوف عليه ، وانه غير جائز : الثـانى : لو حملناه على الايمان بالغيب يلزم اطلاق القول بأن الانسان يعلم الغيب ، وهو خلاف قوله تعالى (وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو) أما لو فسرنا الآية بما قلنا لا يلزم هذا المحذور (الثالث): لفظ الغيب انما يجوز اطلاقه على من يجوز عليه الحضور ، فعلى هذا لا يجوز اطلاق لفظ الغيب على ذات الله تعالى وصفاته ، فقوله (الذين يؤمنون بالغيب) لو كان المراد منه الايمان بالغيب لما دخل فيه الايمان بذات الله تعالى وصفاته ، ولا يبقى فيه الا الايمان بالآخرة ، وذلك غير جائز لأن الركن الأعظم فى الايمان هو الايمان بذات الله وصفاته ، فكيف يجوز حمل اللفظ على معنى يقتضى خروج الأصل أما لو حملناه على التفسير الذى اخترناه لم يلزمنا هذا المحذور.

والجواب عن الأول : ان قوله (يؤمنون بالغيب) يتناول الايمـان بالغائبات على الاجمال ثم بعد ذلك قوله (والذين يؤمنون بمـا أنزل اليك وما أنزل من قبلك) يتناول الايمـان ببعض الغـائبات فكان هذا من باب عطف التفصيل على الجملة ، وهو جائز كما فى قوله (وملائكته وجبريل وميكال) . وعن الثانى : انه لا نزاع فى أنا نؤمن بالأشياء الغائبة عنا ، فكان ذلك التخصيص لازما على الوجهين جميعا . فان قيل أفتقولون : العبد يعلم الغيب أم لا ؟ قلنا قد بينا ان الغيب ينقسم الى ماعليه دليل والى مالا دليل عليه أما الذى لا دليل عليه فهو سبحانه وتعالى العالم به لا غيره ، وأما الذى عليـه دليل فلا يمتنع أن تقول : نعـلم من الغيب مالنا عليـه دليل ، ويفيد الكلام فلا يلتبس ، وعلى هذا الوجه قال العلمـاء : الاستدلال بالشاهد على الغائب أحد أقسام الأدلة .

وعن الثالث : لانسلم أن لفظ الغيبة لايستعمل الا فيما يجوز عليه الحضور ، والدليل على ذلك أن المتكلمين يقولون هـذا من باب إلحاق الغائب بالشاهد، ويريدون بالغائب ذات الله تعالى وصفاته والله أعلم.

﴿المسألة الخامسة﴾ قال بعض الشيعة : المراد بالغيب المهدى المنتظر الذى وعد الله تعالى به فى القرآن والخبر ، أما القرآن فقوله (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم) وأما الخبر فقوله عليه السلام «لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من أهل بيتى يواطىء اسمه اسمى وكنيته كنيتى يملأ الأرض عدلا وقسطا كما ملئت جورا وظلما» واعلم أن تخصيص المطلق من غير الدليل باطل.

﴿المسألة السادسة﴾ ذكروا فى تفسير إقامة الصلاة وجوها : أحدها : أن إقامتها عبارة عن تعديل أركانها وحفظها من أن يقع خلل فى فرائضها وسننها وآدابها، من أقام العود اذا قومه. وثانيها : أنها عبارة عن المداومة عليها ، كما قال تعالى (والذين هم على صلاتهم يحافظون) وقال (الذين هم على صلاتهم دائمون) من قامت السوق اذا نفقت، واقامتها نفاقها، لأنها إذا حوفظ عليها كانت كالشىء النافق الذى تتوجه اليه الرغبات ، واذا أضيعت كانت كالشىء الكاسد الذى لا يرغب فيه وثالثها : انها عبارة عن التجرد لأدائها وأن لايكون فى مؤديها فتور، من قولهم : قام بالأمر ، وقامت الحرب على ساقها ، وفى ضده : قعد عن الأمر، وتقاعد عنه اذا تقاعس وتثبط . ورابعها: اقامتها عبارة عن أدائها ، وإنما عبر عن الأداء بالاقامة لأن القيام بعض أركانها كما عبر عنها بالقنوت وبالركوع وبالسجود، وقالوا: سبح إذا صلى ، لوجود التسبيح فيها ، قال تعالى (فلولا أنه كان من المسبحين) واعلم أن الأولى حمل الكلام على مايحصل معه الثناء العظيم، وذلك لايحصل الا اذا حملنا الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل فى أركانها وشرائطها ، ولذلك فان القيم بأرزاق الجند انما يوصف بكونه قيما اذا أعطى الحقوق من دون بخس ونقص ، ولهذا يوصف الله تعالى بأنه قائم وقيوم ، لانه يجب دوام وجوده ، ولأنه يديم ادرار الرزق على عباده .

﴿المسألة السابعة﴾ ذكروا فى لفظ الصلاة فى أصل اللغة وجوها . أحدها : انها الدعاء قال الشاعر

وقابلها الريح فى دنها   وصلى على دنها وارتشم

وثانيها : قال الخارزنجى . اشتقاقها من الصلى، وهى النار ، من قولهم : صليت العصا اذا

قومتها بالصلى، فالمصلى كأنه يسعى فى تعديل باطنه وظاهره مثل من يحاول تقويم الخشبة بعرضها على النار . وثالثها : ان الصلاة عبارة عن الملازمة من قوله تعالى (تصلى نارا حامية) (سيصلى نارا ذات لهب) وسمى الفرس الثانى من أفراس المسابقة مصليا . ورابعها: قال صاحب الكشاف : الصلاة فعلة من «صلى» كالزكاة من «زكى» وكتبتها بالواو على لفظ المفخم، وحقيقة صلى حرك الصلوين؛ لأن المصلى يفعل ذلك فى ركوعه وسجوده ، وقيل للداعى : مصلى تشبيها له فى تخشعه بالراكع والساجد ، وأقول هاهنا بحثان

الأول : ان هذا الاشتقاق الذى ذكره صاحب الكشاف يفضى الى طعن عظيم فى كون القرآن حجة ، وذلك لأن لفظ الصلاة من أشد الألفاظ شهرة وأكثرها دورانا على ألسنة المسلمين ، واشتقاقه من تحريك الصلوين من أبعد الأشياء اشتهارا فيما بين أهل النقل ، ولو جوزنا أن يقال: مسمى الصلاة فى الأصل ماذكره ، ثم انه خفى واندرس حتى صار بحيث لا يعرفه الا الآحاد لكان مثله فى سائر الألفاظ جائزا ، ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بأن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ ما تتبادر أفهامنا اليه من المعانى فى زماننا هذا ؛ لاحتمال أنها كانت فى زمان الرسول موضوعة لمعان أخر ، وكان مراد الله تعالى منها تلك المعانى ، إلا أن تلك المعانى خفيت فى زماننا واندرست كما وقع مثله فى هذه اللفظة ، فلما كان ذلك باطلا باجماع المسلمين علمنا أن الاشتقاق الذى ذكره مردود باطل

الثانى : الصلاة فى الشرع عبارة عن أفعال مخصوصة يتلو بعضها بعضا مفتتحة بالتحريم ، مختتمة بالتحليل ، وهذا الاسم يقع على الفرض والنفل ، لكن المراد بهذه الآية الفرض خاصة؛ لأنه الذى يقف الفلاح عليه ؛ لأنه عليه السلام لما بين للاعرابى صفة الصلاة المفروضة قال والله لا أزيد عليها ولا أنقص منها ؛ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أفلح إن صدق»

﴿المسئلة الثامنة﴾ الرزق فى كلام العرب هو الحظ قال تعالى (وتجعلون رزقكم أنكم تكذبون) أى حظكم من هذا الأمر، والحظ هو نصيب الرجل وما هو خاص له دون غيره ثم قال بعضهم: الرزق كل شىء يؤكل أو يستعمل ، وهو باطل ؛ لان الله تعالى أمرنا بأن ننفق مما رزقنا فقال (وأنفقوا مما رزقناكم) فلو كان الرزق هو الذى يؤكل لما أمكن انفاقه . وقال آخرون: الرزق هو ما يملك وهو أيضا باطل ؛ لان الانسان قد يقول : اللهم ارزقنى ولدا صالحا أو زوجة صالحة وهو لا يملك الولد ولا الزوجة ، ويقول: اللهم ارزقنى عقلا أعيش به وليس العقل بمملوك ، وأيضا البهيمة يكون لها رزق ولا يكون لها ملك . وأما فى عرف الشرع فقد اختلفوا فيه، فقال أبو الحسين البصرى:

الرزق هو تمكين الحيوان من الانتفاع بالشيء والحظر على غيره أن يمنعه من الانتفاع به ، فاذا قلنا: قد رزقنا الله تعالى الاموال، فمعنى ذلك أنه مكننا من الانتفاع بها ، واذا سألناه تعالى أن يرزقنا مالا فانا نقصد بذلك أن يجعلنا بالمال أخص، واذا سألناه أن يرزق البهيمة فانا نقصد بذلك أن يجعلها به أخص ، وانما تكون به أخص اذا مكنها من الانتفاع به، ولم يكن لأحد أن يمنعها من الانتفاع به. واعلم أن المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك لا جرم قالوا: الحرام لايكون رزقا. وقال أصحابنا: الحرام قد يكون رزقا، فحجة الأصحاب من وجهين . الأول: أن الرزق فى أصل اللغة هو الحظ والنصيب على ما بيناه، فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظا ونصيبا، فوجب أن يكون رزقا له الثانى : أنه تعالى قال (وما من دابة فى الأرض الا على الله رزقها) وقد يعيش الرجل طول عمره لا يأكل الا من السرقة ، فوجب أن يقال : انه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئا . أما المعتزلة فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى : أما الكتاب فوجوه . أحدها : قوله تعالى (ومما رزقناهم ينفقون) مدحهم على الانفاق مما رزقهم الله تعالى ، فلو كان الحرام رزقا لوجب أن يستحقوا المدح اذا أنفقوا من الحرام ، وذلك باطل بالاتفاق . وثانيها : لو كان الحرام رزقا لجاز أن ينفق الغاصب منه ، لقوله تعالى (وأنفقوا مما رزقناكم) وأجمع المسلمون على أنه لا يجوز للغاصب أن ينفق مما أخذه بل يجب عليه رده ، فدل على أن الحرام لا يكون رزقا . وثالثها : قوله تعالى (قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل آلله أذن لكم) فبين أن من حرم رزق الله فهو مفتر على الله ، فثبت أن الحرام لا يكون رزقا ، وأما السنة فما رواه أبو الحسين فى كتاب الغرر باسناده عن صفوان بن أمية قال: كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه عمرو بن قرة فقال له يا رسول الله إن الله كتب على الشقوة فلا أرانى أرزق إلا من دفى بكفى فائذن لى فى الغناء من غير فاحشة فقال عليه السلام « لا إذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت أى عدو الله لقد رزقك الله رزقا طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله أما انك لو قلت بعد هذه المقدمة شيئا ضربتك ضربا وجيعا » وأما المعنى فان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع بالحرام وأمر غيره بمنعه من الانتفاع به ، ومن منع من أخذ الشيء والانتفاع به لايقال انه رزقه اياه . ألا ترى أنه لايقال : ان السلطان قد رزق جنده مالا قد منعهم من أخذه، وانما يقال :إنه رزقهم ما مكنهم من أخذه ولا يمنعهم منه ولا أمر بمنعهم منه، أجاب أصحابنا عن التمسك بالآيات بأنه وان كان الكل من الله ، لكنه كما يقال : ياخالق المحدثات

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ

والعرش والكرسى ، ولا يقال: ياخالق الكلاب والخنازير ، وقال (عينا يشرب بها عباد الله) فخص اسم العباد بالمتقين ، وان كان الكفار أيضا من العباد ، وكذا هاهنا خص اسم الرزق بالحلال على سبيل التشريف وان كان الحرام رزقا أيضا ، وأجابوا عن التمسك بالخبر بأنه حجة لنا، لأن قوله عليه السلام «فاخترت ماحرم الله عليك من رزقه» صريح فى أن الرزق قد يكون حراما وأجابوا عن المعنى بأن هذه المسألة محض اللغة وهو أن الحرام هل يسمى رزقا أم لا؟ ولا مجال للدلائل العقلية فى الألفاظ والله أعلم

﴿المسألة التاسعة﴾ أصل الانفاق اخراج المال من اليد ،ومنه نفق المبيع نفاقا اذا كثر المشترون له ، ونفقت الدابة اذا ماتت أى خرج روحها ، ونافقاء الفأرة لأنها تخرج منها ومنه النفق فى قوله تعالى (أن تبتغى نفقا فى الأرض)

﴿المسألة العاشرة﴾ فى قوله (ومما رزقناهم ينفقون) فوائد . أحدها : أدخل من التبعيضية صيانة لهم ، وكفا عن الاسراف والتبذير المنهى عنه . وثانيها : قدم مفعول الفعل دلالة على كونه أهم ، كأنه قال ويخصون بعض المال بالتصدق به . وثالثها : يدخل فى الانفاق المذكور فى الآية ، الانفاق الواجب ، والانفاق المندوب ، والانفاق الواجب أقسام . أحدها : الزكاة وهى قوله فى آية الكنز (ولا ينفقونها فى سبيل الله) . وثانيها : الانفاق على النفس وعلى من تجب عليه نفقته . وثالثها : الانفاق فى الجهاد . وأما الانفاق المندوب فهو أيضا انفاق لقوله (وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدكم الموت) وأراد به الصدقة لقوله بعده (فأصدق وأكن من الصالحين) فكل هذه الانفاقات داخلة تحت الآية لأن كل ذلك سبب لاستحقاق المدح .

قوله تعالى ﴿والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون﴾ اعلم أن قوله (الذين يؤمنون بالغيب) عام يتناول كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ، سواء كان قبل ذلك مؤمنا بموسى وعيسى عليهما السلام ، أو ما كان مؤمنا بهما ، ودلالة اللفظ العام على بعض ما دخل فيه التخصيص أضعف من دلالة اللفظ الخاص على

ذلك البعض ، لأن العام يحتمل التخصيص والخاص لا يحتمله فلما كانت هذه السورة مدنية ، وقد شرف الله تعالى المسلمين بقوله (هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب) فذكر بعد ذلك أهل الكتاب الذين آمنوا بالرسول : كعبد الله بن سلام وأمثاله بقوله (والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك) لأن فى هذا التخصيص بالذكر مزيد تشريف لهم كما فى قوله تعالى (من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال) ثم تخصيص عبد الله بن سلام وأمثاله بهذا التشريف ترغيب لأمثاله فى الدين ، فهذا هو السبب فى ذكر هذا الخاص بعد ذلك العام ، ثم نقول : أما قوله (والذين يؤمنون بما أنزل اليك) ففيه مسائل:—

﴿المسئلة الأولى﴾ لانزاع بين أصحابنا وبين المعتزلة فى أن الايمان اذا عدى بالباء فالمراد منه التصديق ، فاذا قلنافلان آمن بكذا ، فالمرادأنه صدق به ولا يكون المراد أنه صام وصلى ، فالمراد بالايمان هاهنا التصديق بالاتفاق لكن لابد معه من المعرفةلأن الايمان هاهنا خرج مخرج المدح والمصدق مع الشك لايأمن أن يكون كاذبا فهو الى الذمأقرب

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من انزال الوحى وكون القرآن منزلا ، ومنزلا ، ومنزولا به ، أن جبريل عليه السلام سمع فى السماء كلام الله تعالىفنزل على الرسول به ، وهذا كما يقال: نزلت رسالة الأمير من القصر ، والرسالة لاتنزل لكن المستمع يسمع الرسالةمن علو فينزلويؤدى فىسفل ، وقول الأمير لايفارق ذاته،ولكن السامع يسمع فينزلو يؤدى بلفظ نفسه، ويقال فلان ينقل الكلام اذاسمع فى موضع وأداه فى موضع آخر. فان قيل كيف سمع جبريل كلام الله تعالى ، وكلامه ليس من الحروف والأصوات عندكم؟ قلنا: يحتمل أن يخلق الله تعالى له سمعا للكلام، ثم أقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ، ويجوز أن يكون الله خلق فى اللوح المحفوظ كتابه بهذا النظم المخصوص فقرأه جبريل عليه السلام فحفظه ، ويجوز أن يخلق الله أصواتا مقطعة بهذا النظم المخصوص فى جسم مخصوص فيتلقفه جبريل عليه السلام ويخلق له علما ضروريا بأنه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام القديم

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (والذين يؤمنون بما أنزل اليك) هذا الايمان واجب ، لأنه قال فى آخره (وأولئك هم المفلحون) فثبت أن من لم يكن له هذا الايمان وجب أن لايكون مفلحا ، وإذا ثبت أنه واجب وجب تحصيل العلم بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل ، لأن المرء لايمكنه أن يقوم بما أوجبه الله عليه علما وعملا الا اذا علمه على سبيل التفصيل ،

أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

لانه ان لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به ، الا أن تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية ، فان تحصيل العلم بالشرائع النازلة على محمدصلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة ، وأما قوله (وما أنزل من قبلك) فالمراد به ماأنزل على الأنبياء الذين كانوا قبل محمد ، والايمان به واجب على الجملة ، لأن الله تعالى ماتعبدنا الآن به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل ، بل ان عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك يجب علينا الايمان بتلك التفاصيل ، وأما قوله (وبالآخرة هم يوقنون) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الآخرة صفة الدار الآخرة ، وسميت بذلك لأنها متأخرة عن الدنيا وقيل للدنيا دنيا لأنها أدنى من الآخرة

﴿المسألة الثانية﴾ اليقين هو العلم بالشيء بعد أن كان صاحبه شاكا فيه ، فلذلك لايقول القائل: تيقنت وجود نفسي، وتيقنت أن السماء فوقي لما أن العلم به غير مستدرك ، ويقال ذلك في العلم الحادث بالأمور سواء كان ذلك العلم ضروريا أو استدلاليا ، فيقول القائل: تيقنت ماأردته بهذا الكلام وان كان قد علم مراده بالاضطرار ، ويقول: تيقنت أن الاله واحد وان كان قد علمه بالاكتساب ، ولذلك لايوصف الله تعالى بأنه يتيقن الأشياء

﴿المسئلة الثالثة﴾ أن الله تعالى مدحهم على كونهم متيقنين بالآخرة ، ومعلوم أنه لايمدح المرء بأن يتيقن وجود الآخرة فقط ، بل لا يستحق المدح الا إذا تيقن وجود الآخرة مع مافيها من الحساب والسؤال وادخال المؤمنين الجنة ، والكافرين النار : روى عنه عليه السلام أنه قال «ياعجبا كل العجب من الشاك فى الله وهو يرى خلقه ، وعجبا ممن يعرف النشأة الأولى ثم ينكر النشأة الآخرة ، وعجبا ممن ينكر البعث والنشور وهو فى كل يوم وليلة يموت ويحيا — يعني النوم واليقظة — وعجبا ممن يؤمن بالجنة ومافيها من النعيم ثم يسعى لدار الغرور ، وعجبا من المتكبر الفخور وهو يعلم أن أوله نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة»

قوله تعالى ﴿أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون﴾ اعلم أن فى الآية مسائل:

﴿المسئلة الاولى﴾ فى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه ثلاثة . أحدها: أن ينوى الابتداء (بالذين يؤمنون بالغيب) وذلك لانه لما قيل (هدى للمتقين) فخص المتقين بأن الكتاب

هدى لهم كان لسائل أن يسأل فيقول : ماالسبب فى اختصاص المتقين بذلك ؟ فوقع قوله (الذين يؤمنون بالغيب) الى قوله (وأولئك هم المفلحون) جوابا عن هذا السؤال ، كانه قيل : الذى يكون مشتغلا بالايمان واقامة الصلاة وايتاء الزكاة والفوز بالفلاح والنجاة لابد وأن يكون على هدى من ربه . وثانيها : أن لاينوى الابتداء به بل يجعله تابعا (للمتقين) ثم يقع الابتداء من قوله (أولئك على هدى من ربهم) كانه قيل أى سبب فى أن صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى ؟ فأجيب بأن أولئك الموصوفين غير مستبعد أن يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلا و بالفلاح آجلا . وثالثها : أن يجعل الموصول الاول صفة (المتقين) ويرفع الثانى على الابتداء و (أولئك) خبره و يكون المراد جعل اختصاصهم بالفلاح والهدى تعريضا بأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم ظانون أنهم على الهدى وطامعون أنهم ينالون الفلاح عند الله تعالى

﴿ المسألة الثانية ﴾ معنى الاستعلاء فى قوله (على هدى) بيان لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه ونظيره « فلان على الحق ، أو على الباطل » وقد صرحوا به فى قولهم « جعل الغواية مركبا وامتطى الجهل » وتحقيق القول فى كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل ، لأن الواجب على المتمسك بالدليل أن يدوم على ذلك ويحرسه عن المطاعن والشبه فكأنه تعالى مدحهم بالايمان بما أنزل عليه أولا ، ومدحهم بالاقامة على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبه ثانيا ، وذلك واجب على المكلف ، لأنه اذا كان متشددا فى الدين خائفا وجلا فلا بد من أن يحاسب نفسه فى علمه وعمله ، ويتأمل حاله فيهما فاذا حرس نفسه عن الاخلال كان ممدوحا بأنه على هدى وبصيرة ، وانما نكر (هدى) ليفيد ضربا مبهما لايبلغ كنهه ولايقدر قدره كما يقال لو أبصرت فلانا لأبصرت رجلا . قال عون بن عبدالله : الهدى من الله كثير ، ولا يبصره الابصير ، ولا يعمل به إلا يسير . ألا ترى أن نجوم السماء يبصرها البصراء ، ولا يهتدى بها إلا العلماء

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ فى تكرير (أولئك) تنبيه على أنهم كما ثبت لهم الاختصاص بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح أيضا ، فقد تميزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين . فان قيل : فلم جاء مع العاطف وما الفرق بينه وبين قوله (أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون) قلنا : قد اختلف الخبران ههنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمت فانهما متفقان لأن

التسجيل عليهم بالغفلة و تشبيههم بالبهائم شيء واحد ، وكانت الجملة الثانية مقررة لما فى الأولى فهى من العطف بمعزل

﴿ المسألة الرابعة ﴾ (هم) فصل وله فائدتان . احداهما: الدلالة على أن الوارد بعده خبر لا صفة وثانيهما : حصر الخبر فى المبتدأ ، فانك لو قلت الانسان ضاحك فهذا لا يفيد أن الضاحكية لا تحصل الا فى الانسان ، أما لو قلت : الانسان هو الضاحك فهذا يفيد أن الضاحكية لا تحصل الا فى الانسان

﴿ المسئلة الخامسة ﴾ معنى التعريف فى (المفلحون) الدلالة على أن المتقين هم الناس الذين بلغك أنهم يفلحون فى الآخرة كما اذا بلغك أن انسانا قد تاب من أهل بلدك فاستخبرت من هو ؟ فقيل زيد التائب ، أى هو الذى أخبرت بتوبته ، أو على أنهم الذين ان حصلت صفة المفلحين فهم هم ، كما تقول لصاحبك : هل عرفت الاسد وما جبل عليه من فرط الاقدام ؟ أن زيدا هو هو

﴿ المسئلة السادسة ﴾ المفلح الظافر بالمطلوب كانه الذى انفتحت له وجوه الظفر ولم تستغلق عليه ، والمفلج بالجيم مثله ، والتركيب دال على معنى الشق والفتح ، ولهذا سمى الزراع فلاحا ، ومشقوق الشفة السفلى أفلح ، وفى المثل « الحديد بالحديد يفلح » وتحقيقه أن الله تعالى لما وصفهم بالقيام بما يلزمهم علما وعملا بين نتيجة ذلك وهو الظفر بالمطلوب الذى هو النعيم الدائم من غير شوب على وجه الاجلال والاعظام ، لان ذلك هو الثواب المطلوب للعبادات

﴿ المسئلة السابعة ﴾ هذه الآيات يتمسك الوعيدية بها من وجه ، والمرجئة من وجه آخر . أما الوعيدية فمن وجهين . الاول: أن قوله (وأولئك هم المفلحون) يقتضى الحصر ، فوجب فيمن أخل بالصلاة والزكاة أن لا يكون مفلحا ، وذلك يوجب القطع على وعيد تارك الصلاة والزكاة . الثانى : أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم أن تكون علة الفلاح هى فعل الايمان والصلاة والزكاة ، فمن أخل بهذه الأشياء لم يحصل له علة الفلاح ، فوجب أن لا يحصل الفلاح . أما المرجئة فقد احتجوا بأن الله حكم بالفلاح على الموصوفين بالصفات المذكورة فى هذه الآية فوجب أن يكون الموصوف بهذه الأشياء مفلحا وان زنى وسرق وشرب الخمر ، واذا ثبت فى هذه الطائفة تحقق العفو ثبت فى غيرهم ضرورة ، اذ لاقائل بالفرق . والجواب : أن كل واحد من الاحتجاجين معارض بالآخر فيتساقطان ، ثم الجواب عن قول الوعيدية : ان قوله (وأولئك هم المفلحون) يدل على أنهم

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

الكاملون فى الفلاح ، فيلزم أن يكون صاحب الكبيرة غير كامل فى الفلاح ، ونحن نقول بموجبه ، فانه كيف يكون كاملا فى الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب ، بل يجوز له أن يكون خائفا منه ، وعن الثانى: أن نفى السبب الواحد لا يقتضى نفى المسبب ، فعندنا من أسباب الفلاح عفو الله تعالى. والجواب عن قول المرجئة : ان وصفهم بالتقوى يكفى فى نيل الثواب لأنه يتضمن اتقاء المعاصى ، واتقاء ترك الواجبات والله أعلم

قوله تعالى ﴿ إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون ﴾

اعلم أن فى الآية مسائل نحوية ، ومسائل أصولية ، ونحن نأتى عليها إن شاء الله تعالى .

أما قوله (إن) ففيه مسائل :

﴿ المسئلة الأولى ﴾ اعلم ان (إن) حرف والحرف لا أصل له فى العمل ، لكن هذا الحرف أشبه الفعل صورة ومعنى ، وتلك المشابهة تقتضى كونها عاملة ، وفيه مقدمات (المقدمة الأولى) فى بيان المشابهة ، واعلم أن هذه المشابهة حاصلة فى اللفظ والمعنى ، أما فى اللفظ فلأنها تركبت من ثلاثة أحرف وانفتح آخرها ولزمت الأسماء كالأفعال ، ويدخلها نون الوقاية نحو : إننى وكأننى ، كما يدخل على الفعل نحو : أعطانى وأكرمنى ، وأما المعنى فلأنها تفيد حصول معنى فى الاسم ، وهو تأكد موصوفيته بالخبر ، كما أنك إذا قلت : قام زيد ، فقولك قام أفاد حصول معنى فى الاسم (المقدمة الثانية) انها لما أشبهت الأفعال وجب أن تشبهها فى العمل وذلك ظاهر بناء على الدوران (المقدمة الثالثة) فى انها لم نصبت الاسم ورفعت الخبر ؟ وتقريره أن يقال : إنها لما صارت عاملة فاما أن ترفع المبتدأ والخبر معا ، أو تنصبهما معا ، أو ترفع المبتدا وتنصب الخبر وبالعكس ، والأول باطل ، لأن المبتدأ والخبر كانا قبل دخول (إن) عليهما مرفوعين ، فلو بقيا كذلك بعد دخولها عليهما لما ظهر له أثر البتة ، ولأنها أعطيت عمل الفعل ، والفعل لا يرفع الاسمين فلا معنى للاشتراك ، والفرع لا يكون أقوى من الأصل ، والقسم الثانى أيضا باطل ، لأن هذا أيضا مخالف لعمل الفعل ، لأن الفعل لا ينصب شيئا مع خلوه عما يرفعه . والقسم الثالث أيضا باطل ، لأنه يؤدى الى التسوية بين الأصل والفرع ، فان الفعل يكون عمله فى الفاعل أولا بالرفع ثم فى المفعول بالنصب ، فلو جعل الحرف ههنا كذلك لحصلت التسوية بين الأصل والفرع . ولما بطلت الاقسام الثلاثة تعين القسم الرابع : وهو أنها تنصب الاسم وترفع الخبر ، وهذا مما ينبه على أن هذه الحروف

دخيلة فى العمل لا أصلية ، لأن تقديم المنصوب على المرفوع فى باب الفعل عدول عن الأصل فذلك يدل ههنا على أن العمل لهذه الحروف ليس بثابت بطريق الأصالة بل بطريق عارض

﴿المسئلة الثانية﴾ قال البصريون: هذا الحرف ينصب الاسم ويرفع الخبر ، وقال الكوفيون لا أثر له فى رفع الخبر بل هو مرتفع بما كان مرتفعا به قبل ذلك . حجة البصريين : ان هذه الحروف تشبه الفعل مشابهة تامة على ماتقدم بيانه ، والفعل له تأثير فى الرفع والنصب ، فهذه الحروف يجب أن تكون كذلك . وحجة الكوفيين من وجهين . الأول : أن معنى الخبرية باق فى خبر المبتدأ وهو أولى باقتضاء الرفع فتكون الخبرية رافعة ، واذا كانت الخبرية رافعة استحال ارتفاعه بهذه الحروف ، فهذه مقدمات ثلاث . إحداها : قولنا : الخبرية باقية ، وذلك ظاهر ، لأن المراد من الخبرية كون الخبر مسندا الى المبتدأ ، وبعد دخول حرف «إن» عليه فذاك الاسناد باق . وثانيها : قولنا : الخبرية ههنا مقتضية للرفع : وذلك لأن الخبرية كانت قبل دخول «إن» مقتضية للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزءاً من المقتضى ، لأن العدم لا يصلح أن يكون جزأ العلة ، فبعد دخول هذه الحروف كانت الخبرية مقتضية للرفع ، لأن المقتضى بتمامه لو حصل ولم يؤثر لكان ذلك لمانع وهو خلاف الأصل . وثالثها : قولنا : الخبرية أولى بالاقتضاء ، وبيانه من وجهين . الأول : أن كونه خبرا وصف حقيقى قائم بذاته ، وذلك الحرف أجنبى مباين عنه ، وكما أنه مباين عنه فغير مجاور له لأن الاسم يتخللهما . الثانى : ان الخبر يشابه الفعل مشابهة حقيقية معنوية وهو كون كل واحد منهما مسندا الى الغير ، أما الحرف فانه لا يشابه الفعل فى وصف حقيقى معنوى ، فانه ليس فيه إسناد ، فكانت مشابهة الخبر للفعل أقوى من مشابهة هذا الحرف للفعل ، فاذا ثبت ذلك كانت الخبرية باقتضاء الرفع لأجل مشابهة الفعل أولى من الحرف بسبب مشابهته للفعل ورابعها : لما كانت الخبرية أقوى فى اقتضاء الرفع استحال كون هذا الحرف رافعا ، لأن الخبرية بالنسبة إلى هذا الحرف أولى ، وإذا كان كذلك فقد حصل الحكم بالخبرية قبل حصول هذا الحرف ، فبعد وجود هذا الحرف لو أسند هذا الحكم اليه لكان ذلك تحصيلا للحاصل ، وهو محال . الوجه الثانى : أن سيبويه وافق على أن الحرف غير أصل فى العمل فيكون إعماله على خلاف الدليل ، وما ثبت على خلاف الدليل يقدر بقدر الضرورة ، والضرورة تندفع باعمالها فى الاسم ، فوجب أن لا يعملها فى الخبر

﴿المسألة الثالثة﴾ روى الانبارى أن الكندى المتفلسف ركب الى المبرد وقال : انى أجد

فى كلام العرب حشوا، أجد العرب تقول: عبدالله قائم ، ثم تقول انعبد الله قائم ، ثم تقول ان عبد اللهلقائم ، فقال المبرد: بل المعانى مختلفة لاختلاف الألفاظ ، فقولهم عبدالله قائم اخبار عن قيامه ، وقولهم ان عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل ، وقولهم إن عبد الله لقائم جواب عن انكار منكر لقيامه. واحتج عبد القاهر على صحة قوله بأنها انما تذكر جوابا لسؤال السائل بأن قال انا رأيناهم قد ألزموها الجملة من المبتدا والخبر اذا كان جوابا للقسم نحو والله ان زيدا منطلق ويدل عليه من التنزيل قوله (ويسئلونك عن ذى القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكرا إنا مكنا له فى الأرض) وقوله فى أول السورة (نحن نقص عليك نبأهم بالحق انهم فتية آمنوا بربهم) وقوله (فان عصوك فقل انى برىء مما تعملون) وقوله (قل انى نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله) وقوله (وقل انى أنا النذير المبين) وأشباه ذلك مما يعلم أنه يدل على أمر النبى صلى الله عليه وسلم بان يجيب به الكفار فى بعض ماجادلوا ونظروا فيه ،وعليه قوله (فأتيا فرعون فقولا إنا رسول رب العالمين) وقوله (وقال موسى يافرعون انى رسول من رب العالمين) وفى قصة السحرة (إنا الى ربنا منقلبون) اذ من الظاهر أنه جواب فرعون عن قوله (آمنتم له قبل أن آذن لكم) وقال عبد القاهر : والتحقيق انها للتأكيد واذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظن فى خلافه لم يحتج هناك الى «إن» وانما يحتاج اليها اذا كان السامع ظن الخلاف ، ولذلك تراها تزداد حسنا اذا كان الخبر بأمر يبعد مثله كقول أبى نواس :

عليك باليأس من الناس ان غنى نفسك فى اليأس

وانما حسن موقعها لان الغالب أن الناس لايحملون أنفسهم على اليأس. وأما جعلها مع اللام جوابا للمنكر فى قولك « ان زيداً لقائم» فجيد لانه اذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة الى التأكيد أشد ، وكما يحتمل أن يكون الانكار من السامع احتمل أيضا أن يكون من الحاضرين . واعلم أنها قد تجىء اذا ظن المتكلم فى الذى وجدأنه لايوجد مثل قولك: انه كان منى اليه احسان فعاملنى بالسوء ، فكأنك ترد على نفسك ظنك الذى ظننت وتبين الخطأ فى الذى توهمت ،وعليه قوله تعالى حكاية عن أم مريم (قالت رب انى وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت) وكذلك قول نوح عليه السلام (قال رب ان قومى كذبون)

أما قوله تعالى (الذين كفروا) ففيه مسائل :

(المسئلة الاولى) اعلم أنه صعب على المتكلمين ذكر حد الكفر ، وتحقيق القول فيه أن كل ما ينقل عن محمد صلى الله عليه وسلم أنه ذهب اليه وقال به فاما أن يعرف صحة ذلك

النقل بالضرورة أو بالاستدلال أو بخبر الواحد . أما القسم الاول . وهو الذى عرف بالضرورة مجىء الرسول عليه السلام به فمن صدقه فى كل ذلك فهو مؤمن ، ومن لم يصدقه فى ذلك ، فاما بان لا يصدقه فى جميعها أو بأن لا يصدقه فى البعض دون البعض ، فذلك هو الكافر ، فاذن الكفر عدم تصديق الرسول فى شىء مما علم بالضرورة مجيئه به ، ومثاله من أنكر وجود الصانع ، أو كونه عالما قادرا مختارا أو كونه واحدا أو كونه منزها عن النقائص والآفات ، أو أنكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أو صحة القرآن الكريم أو أنكر الشرائع التى علمنا بالضرورة كونها من دين محمد صلى الله عليه وسلم ، كوجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج وحرمة الربا والخمر ، فذلك يكون كافرا ، لأنه ترك تصديق الرسول فيما علم بالضرورة انه من دينه . فأما الذى يعرف بالدليل أنه من دينه مثل كونه عالما بالعلم أو لذاته وأنه مرئى أو غير مرئى ، وأنه خالق أعمال العباد أم لا فلم ينقل بالتواتر القاطع للعذر مجيئه عليه السلام بأحد القولين دون الثانى ، بل انما يعلم صحة أحد القولين وبطلان الثانى بالاستدلال ، فلا جرم لم يكن انكاره ولا الاقرار به داخلا فى ماهية الايمان فلا يكون موجبا للكفر ، والدليل عليه أنه لو كان ذلك جزء ماهية الايمان لكان يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يحكم بايمان أحد الا بعد أن يعرف أنه هل يعرف الحق فى تلك المسئلة ، ولو كان الأمر كذلك لاشتهر قوله فى تلك المسئلة بين جميع الأمة ، ولنقل ذلك على سبيل التواتر ، فلما لم ينقل ذلك دل على أنه عليه السلام ما وقف الايمان عليها ، واذا كان كذلك وجب أن لا تكون معرفتها من الايمان ، ولا انكارها موجبا للكفر ، ولأجل هذه القاعدة لا يكفر أحد من هذه الأمة ولا نكفر أرباب التأويل . وأما الذى لا سبيل اليه الا برواية الآحاد فظاهر أنه لا يمكن توقف الكفر والايمان عليه . فهذا قولنا فى حقيقة الكفر . فان قيل يبطل ما ذكرتم من جهة العكس بلبس الغيار وشد الزنار وأمثالهما فانه كفر مع أن ذلك شىء آخر سوى ترك تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة مجيئه به ، قلنا هذه الأشياء فى الحقيقة ليست كفرا لأن التصديق وعدمه أمر باطن لا اطلاع للخلق عليه ، ومن عادة الشرع أنه لا يبنى الحكم فى أمثال هذه الامور على نفس المعنى ، لانه لا سبيل الى الاطلاع ، بل يجعل لها معرفات وعلامات ظاهرة و يجعل تلك المظان الظاهرة مداراً للاحكام الشرعية ، ولبس الغيار وشد الزنار من هذا الباب ، فان الظاهر أن من يصدق الرسول عليه السلام فانه لا يأتى بهذه الافعال ، فحيث أتى بها دل على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفرع الاحكام عليها ، لا أنها فى أنفسها كفر ، فهذا هو الكلام الملخص فى هذا الباب والله أعلم .

﴿المسئلة الثانية﴾ قوله (إن الذين كفروا) اخبار عن كفرهم بصيغة الماضى والاخبار عن الشيء بصيغة الماضى يقتضى كون المخبر عنه متقدما على ذلك الاخبار، اذا عرفت هذا فنقول : احتجت المعتزلة بكل ما أخبرالله عن شيء ماض مثل قوله (ان الذين كفروا) أو (إنانحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون ،إنا أنزلناه فى ليلة القدر ،إنا أرسلنا نوحا) على أن كلام الله محدث سواء كان الكلام هذه الحروف والاصوات أو كان شيئا آخر . قالوا لان الخبر على هذا الوجه لا يكون صدقا الا اذا كان مسبوقا بالمخبر عنه ، والقديم يستحيل أن يكون مسبوقا بالغير فهذا الخبر يستحيل أن يكون قديما فيجب أن يكون محدثا ، أجاب القائلون بقدم الكلام عنه من وجهين .الاول : أن الله تعالى كان فى الازل عالما بأن العالم سيوجد ، فلما أوجده انقلب العلم بأنه سيوجد فى المستقبل علما بأنه قد حدث فى الماضى ولم يلزم حدوث علم الله تعالى ، فلم لا يجوز أيضا أن يقال: ان خبر الله تعالى فى الازل كان خبرا بأنهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبرا عن أنهم قد كفروا ولم يلزم حدوث خبر الله تعالى . الثانى : ان الله تعالى قال (لتدخلن المسجد الحرام) فلما دخلوا المسجد لابد وأن ينقلب ذلك الخبر الى أنهم قد دخلوا المسجد الحرام من غير أن يتغير الخبر الاول ، فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز فى مسئلتنا مثله ؟ أجاب المستدل أولا عن السؤال الاول فقال : عند أبى الحسين البصرى وأصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات، وكيف لا والعلم بأن العالم غير موجود وأنه سيوجد لو بقى حال وجود العالم لكان ذلك جهلا لا علما ، واذا كان كذلك وجب تغير ذلك العلم ، وعلى هذا سقطت هذه المعارضة . وعن الثانى : أن خبر الله تعالى وكلامه أصوات مخصوصة ، فقوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام) معناه أن الله تعالى تكلم بهذا الكلام فى الوقت المتقدم على دخول المسجد لأنه تكلم به بعد دخول المسجد ، فنظيره فى مسئلتنا أن يقال ان قوله (إن الذين كفروا) تكلم الله تعالى به بعد صدور الكفر عنهم لا قبله الا أنه متى قيل ذلك كان اعترافا بأن تكلمه بذلك لم يكن حاصلا فى الازل وهذا هو المقصود ، أجاب القائلون بالقدم بأنا لو قلنا ان العلم يتغير بتغير المعلوم لكنا إما أن نقول بأن العالم سيوجد كان حاصلا فى الازل أو ما كان ، فان لم يكن حاصلا فى الازل كان ذلك تصريحا بالجهل . وذلك كفر ، و إن قلنا انه كان حاصلا فزواله يقتضى زوال القديم ، وذلك سد باب إثبات حدوث العالم والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (إن الذين كفروا) صيغة للجمع مع لام التعريف وهى

للاستغراق بظاهره ثم انه لانزاع فى أنه ليس المراد منها هذا الظاهر، لأن كثيرا من الكفار أسلموا فعلمنا أن الله تعالى قد يتكلم بالعام ويكون مراده الخاص، اما لأجل أن القرينة الدالة على أن المراد من ذلك العموم ذلك الخصوص كانت ظاهرة فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم فحسن ذلك لعدم التلبيس وظهور المقصود، ومثاله ماإذا كان للانسان فى البلد جمع مخصوص من الأعداء ، فاذا قال ان الناس يؤذوننى فهم كل أحد أن مراده من الناس ذلك الجمع على التعيين ، وإما لاجل أن التكلم بالعام لارادة الخاص جائز وان لم يكن البيان مقرونا به عند من يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب، واذا ثبت ذلك ظهر أنه لايمكن التمسك بشىء من صيغ العموم على القطع بالاستغراق ، لاحتمال أن المراد منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم، فلا جرم حسن ذلك، وأقصى مافى الباب أن يقال: لو وجدت هذه القرينة لعرفناها وحيث لم نعرفها علمنا أنها ماوجدت الا أن هذا الكلام ضعيف ، لان الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود من أضعف الامارات المفيدة للظن فضلا عن القطع ، واذا ثبت ذلك ظهر أن استدلال المعتزلة بعمومات الوعيد على القطع بالوعيد فى نهاية الضعف والله أعلم .ومن المعتزلة من احتال فى دفع ذلك فقال ان قوله : ان الذين كفروا لايؤمنون كالنقيض لقوله: ان الذين كفروا يؤمنون، وقوله : ان الذين كفروا يؤمنون لايصدق الا اذا آمن كل واحد منهم ، فاذا ثبت أنه فى جانب الثبوت يقتضى العموم وجب أن لايتوقف فى جانب النفى على العموم بل يكفى فى صدقه أن لايصدر الايمان عن واحد منهم؛ لانه متى لم يؤمن واحد من ذلك الجمع ثبت أن ذلك الجمع لم يصدر منهم الايمان ، فثبت أن قوله: ان الذين كفروا لايؤمنون يكفى فى اجرائه على ظاهره أن لايؤمن واحد منهم فكيف اذا لم يؤمن الكثير منهم والجواب : ان قوله (إن الذين كفروا) صيغة الجمع وقوله (لايؤمنون) أيضا صيغة جمع والجمع اذا قوبل بالجمع توزع الفرد، على الفرد فمعناه أن كل واحد منهم لايؤمن وحينئذ يعود الكلام المذكور

﴿المسئلة الرابعة﴾ اختلف أهل التفسير فى المراد ههنا بقوله (الذين كفروا) فقال قائلون: انهم رؤساء اليهود المعاندون الذين وصفهم الله تعالى بأنهم يكتمون الحق وهم يعلمون، وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما ، وقال آخرون : بل المراد قوم من المشركين ، كأبى لهب وأبى جهل والوليد بن المغيرة وأضرابهم ، وهم الذين جحدوا بعد البينة، وأنكروا بعد المعرفة

ونظيره ماقال تعالى (فاعرض أكثرهم فهم لايسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا اليه) وكان عليه السلام حريصا على أن يؤمن قومه جميعا حيث قال الله تعالى له (فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا) وقال (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) ثم انه سبحانه وتعالى بين له عليه السلام أنهم لايؤمنون ليقطع طمعه عنهم ولا يتأذى بسبب ذلك ، فان اليأس احدى الراحتين

أما قوله تعالى (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) ففيه مسائل : ـــ

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف (سواء) اسم بمعنى الاستواء وصف به كما يوصف بالمصادر ومنه قوله تعالى (تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم) (في أربعة أيام سواء للسائلين) بمعنى مستوية ، فكأنه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه

﴿المسألة الثانية﴾ في ارتفاع سواء قولان . أحدهما : أن ارتفاعه على أنه خبر لان و(أنذرتهم أم لم تنذرهم) في موضع الرفع به على الفاعلية، كأنه قيل . ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه كما تقول : ان زيدا مختصم أخوه وابن عمه . الثاني: أن تكون أنذرتهم أم لم تنذرهم في موضع الابتداء وسواء خبره مقدما بمعنى سواء عليهم انذارك وعدمه والجملة خبر لان ، واعلم ان الوجه الثاني أولى ، لان «سواء» اسم ، وتنزيله بمنزلة الفعل يكون تركا للظاهر من غير ضرورة ، وانه لايجوز ، واذا ثبت هذا فنقول : من المعلوم أن المراد وصف الانذار وعدم الانذار بالاستواء ، فوجب أن يكون سواء خبرا فيكون الخبر مقدما ، وذلك يدل على أن تقديم الخبر عل المبتدأ جائز، ونظيره قوله تعالى (سواء محياهم ومماتهم) وروى سيبويه قولهم « تميمي أنا » « ومشنوء من يشنؤك » أما الكوفيون فانهم لا يجوزونه واحتجوا عليه من وجهين . الأول : المبتدأ ذات ، والخبر صفة ، والذات قبل الصفة بالاستحقاق ، فوجب أن يكون قبلها في اللفظ قياسا على توابع الاعراب والجامع التبعية المعنوية . الثاني : أن الخبر لابد وأن يتضمن الضمير ، فلو قدم الخبر على المبتدا لوجد الضمير قبل الذكر ، وانه غير جائز ، لأن الضمير هو اللفظ الذي أشير به الى أمر معلوم ، فقبل العلم به امتنعت الاشارة اليه ، فكان الاضمار قبل الذكر محالا ، أجاب البصريون على الأول بأن ما ذكرتم يقتضي أن يكون تقدم المبتدأ أولى ، لا أن يكون واجبا وعن الثاني : أن الاضمار قبل الذكر واقع في كلام العرب ، كقولهم « في بيته يؤتى الحكم» قال تعالى (فأوجس في نفسه خيفة موسى) وقال زهير :

من يلق يوما على عـــلاته هرما يلق السماحة منه والندى خلقا

والله أعـــلم .

﴿المسئلة الثالثة﴾ اتفقوا على أن الفعل لا يخبر عنه ، لأن من قال: خرج ضرب لم يكن آتيا بكلام منتظم ، ومنهم من قدح فيه بوجوه. أحدها : ان قوله (أأنذرتهم أم لم تنذرهم) فعل وقد أخبر عنه بقوله (سواء عليهم) ونظيره قوله (ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه حتى حين) فاعل « بدا » هو « ليسجننه » وثانيها : أن المخبر عنه بانه فعل لابد وأن يكون فعلا ، فالفعل قد أخبر عنه بأنه فعل فان قيل: المخبر عنه بانه فعل هو تلك الكلمة ، وتلك الكلمة اسم قلنا فعلى هذا : المخبر عنه بأنه فعل اذا لم يكن فعلا بل اسما كان هذا الخبر كذبا ، والتحقيق أن المخبر عنه بأنه فعل اما أن يكون اسما أو لا يكون ، فان كان الأول كان هذا الخبر كذبا ، لأن الاسم لا يكون فعلا ، وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه. وثالثها: أنا اذا قلنا :الفعل لا يخبر عنه فقد أخبرنا عنه بأنه لا يخبر عنه ، والمخبر عنه بهذا الخبر لو كان اسما لزم أنا قد أخبرنا عن الاسم بأنه لا يخبر عنه ، وهذا خطأ وإن كان فعلا صار الفعل مخبرا عنه ثم قال هؤلاء : لما ثبت أنه لا امتناع فى الاخبار عن الفعل لم يكن بنا حاجة إلى ترك الظاهر . أما جمهور النحويين فقد أطبقوا على أنه لا يجوز الاخبار عن الفعل ، فلاجرم كان التقدير : سواء عليهم انذارك وعدم انذارك ، فان قيل : العدول عن الحقيقة إلى المجاز لا بد وأن يكون لفائدة زائدة اما فى المعنى أو فى اللفظ فما تلك الفائدة ههنا ؟ قلنا : قوله (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم) معناه سواء عليهم إنذارك وعدم إنذارك لهم بعد ذلك لأن القوم كانوا قد بلغوا فى الاصرار واللجاج والإعراض عن الآيات والدلائل إلى حالة ما بقى فيهم البتة رجاء القبول بوجه ، وقبل ذلك ما كانوا كذلك ، ولو قال : سواء عليهم انذارك وعدم انذارك لما أفاد أن هذا المعنى انما حصل فى هذا الوقت دون ما قبله ، ولما قال (أأنذرتهم أم لم تنذرهم) أفاد أن هذه الحالة انما حصلت فى هذا الوقت فكان ذلك يفيد حصول اليأس وقطع الرجاء منهم ، وقد بينا أن المقصود من هذه الآية ذلك

﴿المسئلة الرابعة﴾ قال صاحب الكشاف : «الهمزة» و «أم» مجردتان لمعنى الاستفهام وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام رأسا . قال سيبويه : جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء كقوله : اللهم اغفر لنا أيتها العصابة ، يعنى أن هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام ، كما أن ذلك جرى على صورة النداء ولا نداء.

﴿المسئلة الخامسة﴾ فى قوله (أأنذرتهم) ست قراءات : اما بهمزتين محققتين بينهما ألف، أولا ألف بينهما، أو بأن تكون الهمزة الأولى قوية والثانية بين بين بينهما ألف ، أولا ألف بينهما، وبحذف حرف الاستفهام ، وبحذفه وإلقاء حركته على الساكن قبله كما قرىء « قد افلح » فان قيل : فما تقول فيمن يقلب الثانية ألفا ؟ قال صاحب الكشاف: هو لاحن خارج عن كلام العرب

﴿المسئلة السادسة﴾ الانذار هو التخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصى ، وانما ذكر الانذار دون البشارة لأن تأثير الانذار فى الفعل والترك أقوى من تأثير البشارة، لأن اشتغال الانسان بدفع الضرر أشد من اشتغاله بجلب المنفعة، وهذا الموضع موضع المبالغة وكان ذكر الانذار أولى . أما قوله (لايؤمنون) ففيه مسئلتان : —

﴿المسئلة الأولى﴾ قال صاحب الكشاف : هذه إما أن تكون جملة مؤكدة للجملة قبلها أو خبراً «لان» والجملة قبلها اعتراض

﴿المسئلة الثانية﴾ احتج أهل السنة بهذه الآية وكل ما أشبهها من قوله (لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون) وقوله (ذرنى ومن خلقت وحيدا) الى قوله (سأرهقه صعودا) وقوله (تبت يدا أبى لهب) على تكليف ما لا يطاق، وتقريره أنه تعالى أخبر عن شخص معين أنه لا يؤمن قط ، فلو صدر منه الايمان لزم انقلاب خبر الله تعالى الصدق كذبا، والكذب عند الخصم قبيح، وفعل القبيح يستلزم اما الجهل واما الحاجة ، وهما محالان على الله، والمفضى الى المحال محال ، فصدور الايمان منه محال فالتكليف به تكليف بالمحال ، وقد يذكر هذا فى صورة العلم، هو أنه تعالى لما علم منه أنه لا يؤمن فكان صدور الايمان منه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا ، وذلك محال ومستلزم المحال محال، فالأمر واقع بالمحال . ونذكر هذا على وجه ثالث: وهو أن وجود الايمان يستحيل أن يوجد مع العلم بعدم الايمان، لأنه انما يكون علما لو كان مطابقا للمعلوم، والعلم بعدم الايمان انما يكون مطابقا لو حصل عدم الايمان، فلو وجد الايمان مع العلم بعدم الايمان لزم أن يجتمع فى الايمان كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال . فالأمر بالايمان مع وجود علم الله تعالى بعدم الايمان أمر بالجمع بين الضدين ، بل أمر بالجمع بين العدم والوجود ، وكل ذلك محال ونذكر هذا على وجه رابع : وهو أنه تعالى كلف هؤلاء الذين أخبر عنهم بأنهم لا يؤمنون بالايمان ألبتة، والايمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى فى كل ما أخبر عنه ، ومما أخبر عنه أنهم لا يؤمنون قط ، فقد صاروا مكلفين بأن يؤمنوا بأنهم لا يؤمنون قط، وهذا تكليف بالجمع بين النفى والاثبات ، ونذكر هذا على وجه خامس : وهو انه تعالى عاب الكفار على أنهم حاولوا

فعل شيء على خلاف ما أخبر الله عنه في قوله (يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل) فثبت أن القصد إلى تكوين ما أخبر الله تعالى عن عدم تكوينه قصد لتبديل كلام الله تعالى، وذلك منهي عنه. ثم ههنا أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لايؤمنون البتة فمحاولة الايمان منهم تكون قصدا الى تبديل كلام الله ، وذلك منهي عنه ، وترك محاولة الايمان يكون أيضا مخالفة لأمر الله تعالى ، فيكون الذم حاصلا على الترك والفعل ، فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الموضع ، وهذا هو الكلام الهادم لاصول الاعتزال . ولقد كان السلف والخلف من المحققين معولين عليه في دفع أصول المعتزلة وهدم قواعدهم، ولقد قاموا وقعدوا واحتالوا على دفعه فما أتوا بشيء مقنع، وأنا أذكر أقصى ماذكروه بعون الله تعالى وتوفيقه :

قالت المعتزلة : لنا في هذه الآية مقامان . المقام الأول : بيان انه لايجوز أن يكون علم الله تعالى وخبر الله تعالى عن عدم الايمان مانعا من الايمان ، والمقام الثاني : بيان الجواب العقلي على سبيل التفصيل، أما المقام الأول فقالوا: الذي يدل عليه وجوه : أحدها : ان القرآن مملوء من الآيات الدالة على أنه لامانع لأحد من الايمان قال (ومامنع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى) وهو انكار بلفظ الاستفهام ، ومعلوم أن رجلا لو حبس آخر في بيت بحيث لايمكنه الخروج عنه ثم يقول مامنعك من التصرف في حوائجي كان ذلك منه مستقبحا وكذا قوله (وماذا عليهم لو آمنوا) وقوله لابليس (ما منعك أن تسجد) وقول موسى لاخيه (مامنعك إذ رأيتهم ضلوا) وقوله (فمالهم لايؤمنون) (فمالهم عن التذكرة معرضين) (عفا الله عنك لم أذنت لهم) (لم تحرم ماأحل الله لك) قال الصاحب بن عباد في فصل له في هذا الباب: كيف يأمره بالايمان وقد منعه عنه ؟ وينهاه عن الكفر وقد حمله عليه ، وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول أنى تصرفون ؟ ويخلق فيهم الافك ثم يقول أنى تؤفكون ؟ وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول لم تكفرون؟ وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول (لم تلبسون الحق بالباطل) وصدهم عن السبيل ثم يقول (لم تصدون عن سبيل الله) وحال بينهم وبين الايمان ثم قال (وماذا عليهم لو آمنوا) وذهب بهم عن الرشد ثم قال (فأين تذهبون) وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال (فما لهم عن التذكرة معرضين) . وثانيها : أن الله تعالى قال (رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وقال (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى) فلما بين أنه ماأبقى لهم عذرا الاوقد أزاله عنهم ، فلو كان علمه بكفرهم وخبره عن كفرهم مانعا لهم عن الايمان لكان ذلك من أعظم

الأعذار وأقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم فلما لم يكن كذلك علمنا انه غير مانع. وثالثها: انه تعالى حكى عن الكفار فى سورة «حم السجدة» انهم قالوا: قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر ، وانما ذكر الله تعالى ذلك ذمالهم فى هذا القول ، فلو كان العلم مانعا لكانوا صادقين فى ذلك فلم ذمهم عليه ؟ ورابعها :انه تعالى أنزل قوله(ان الذين كفروا — الى آخره) ذمالهم وزجرا عن الكفر وتقبيحا لفعلهم، فلوكانوا ممنوعين عن الايمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذم البتة،بل كانوا معذورين كما يكون الأعمى معذورا فى أن لا يمشى.وخامسها:القرآن انما أنزل ليكون حجة لله ولرسوله عليهم،لا أن يكون لهم حجة على الله وعلى رسوله،فلوكان العلم والخبر مانعا لكان لهم أن يقولوا:إذا علمت الكفر وأخبرت عنه كان ترك الكفر محالا منا ،فلم تطلب المحال منا ولم تأمرنا بالمحال ؟ ومعلوم ان هذا مما لا جواب لله ولا لرسوله عنه لو ثبت أن العلم والخبر يمنع وسادسها : قوله تعالى (نعم المولى ونعم النصير) ولو كان مع قيام المانع عن الايمان كلف به لما كان نعم المولى، بل كان بئس المولى ومعلوم أن ذلك كفر، قالوا:فثبت بهذا الوجوه أنه ليس عن الايمان والطاعة مانع البتة ، فوجب القطع بأن علم الله تعالى بعدم الايمان وخبره عن عدمه لا يكون مانعا عن الايمان . المقام الثانى: قالوا إن الذى يدل على أن العلم بعدم الايمان لا يمنع من وجود الايمان وجوه . أحدها : انه لو كان كذلك لوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا على شىء ، لأن الذى علم وقوعه يكون واجب الوقوع ، والذى علم عدم وقوعه يكون ممتنع الوقوع، والواجب لا قدرة له عليه ؛لأنه إذا كان واجب الوقوع لا بالقدرة فسواء حصلت القدرة أو لم تحصل كان واجب الوقوع ، والذى يكون كذلك لم يكن للقدرة فيه أثر ، وأما الممتنع فلا قدرة عليه، فيلزم أن لا يكون الله تعالى قادرا على شىء أصلا ،وذلك كفر بالاتفاق فثبت أن العلم بعدم الشىء لا يمنع من امكان وجوده . وثانيها : ان العلم يتعلق بالمعلوم على ماهو عليه، فان كان ممكنا علمه ممكنا وان كان واجبا علمه واجبا ، ولا شك أن الايمان والكفر بالنظر إلى ذاته ممكن الوجود، فلو صار واجب الوجود بسبب العلم كان العلم مؤثرا فى المعلوم، وقد بينا أنه محال . وثالثها : لو كان الخبر والعلم مانعا لما كان العبد قادرا على شىء أصلا؛ لأن الذى علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع والواجب لا قدرة عليه، والذى علم عدمه كان ممتنع الوقوع، والممتنع لا قدرة عليه،فوجب أن لا يكون العبد قادرا على شىء أصلا ،فكانت حركاته وسكناته جارية مجرى حركات الجمادات، والحركات الاضطرارية للحيوانات، لكنا بالبديهة نعلم فساد ذلك، فان رمى انسانا بالآجرة حتى شجه فانا نذم الرامى ولا نذم الآجرة ،وندرك بالبديهة تفرقة بين ماإذا

سقطت الآجرة عليه ، و بين ماإذا لكمه انسان بالاختيار ، ولذلك فان العقلاء ببداية عقولهم يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المسيء، ويلتمسون ويأمرون ويعاتبون ويقولون لم فعلت ولم تركت ؟ فدل على أن العلم والخبر غير مانع من الفعل والترك. ورابعها : لو كان العلم بالعدم مانعا للوجود لكان أمر الله تعالى للكافر بالايمان أمرا باعدام علمه، وكما انه لا يليق به أن يأمر عباده بأن يعدموه فكذلك لا يليق به أن يأمرهم بأن يعدموا علمه ؛ لأن اعدام ذات الله وصفاته غير معقول، والأمر به سفه وعبث، فدل على أن العلم بالعدم لا يكون مانعا من الوجود. وخامسها : أن الايمان فى نفسه من قبيل الممكنات الجائزات نظرا إلى ذاته وعينه، فوجب ان يعلمه الله تعالى من الممكنات الجائزات ؛ اذ لو لم يعلمه كذلك لكان ذلك العلم جهلا، وهو محال، واذا علمه الله تعالى من الممكنات الجائزات التى لا يمتنع وجوده وعدمه البتة، فلو صار بسبب العلم واجبا لزم أن يجتمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات، وكونه ليس من الممكنات وذلك محال. وسادسها : ان الأمر بالمحال سفه وعبث ، فلو جاز ورود الشرع به لجاز وروده أيضا بكل أنواع السفه ، فما كان يمتنع وروده باظهار المعجزة على يد الكاذبين ولا انزال الأكاذيب والاباطيل، وعلى هذا التقدير لا يبقى وثوق بصحة نبوة الأنبياء ولا بصحة القرآن، بل يجوز أن يكون كله كذبا وسفها، ولما بطل ذلك علمنا ان العلم بعدم الايمان والخبر عن عدم الايمان لا يمنع من الايمان . وسابعها : أنه لو جاز ورود الأمر بالمحال فى هذه الصورة لجاز ورود أمر الأعمى بنقط المصاحف ، والزمن بالطيران فى الهواء ، وأن يقال لمن قيد يداه ورجلاه وألقى من شاهق جبل: لم لا تطير الى فوق ؟ ولما لم يجز شيء من ذلك فى العقول علمنا أنه لا يجوز الأمر بالمحال، فثبت أن العلم بالعدم لا يمنع من الوجود. وثامنها : لو جاز ورود الأمر بذلك لجاز بعثة الأنبياء الى الجمادات وانزال الكتب عليها ، وانزال الملائكة لتبليغ التكاليف اليها حالا بعد حال ، ومعلوم أن ذلك سخرية وتلاعب بالدين. وتاسعها : أن العلم بوجود الشيء لو اقتضى وجوبه لأغنى العلم عن القدرة والارادة، فوجب أن لا يكون الله تعالى قادرا مريدا مختارا، وذلك قول الفلاسفة القائلين بالموجب . وعاشرها : الآيات الدالة على أن تكليف ما لا يطاق لم يوجد، قال الله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) وقال (وما جعل عليكم فى الدين من حرج ، وقال (و يضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم) وأى حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال (المقام الثالث) الجواب على سبيل التفصيل ، وللمعتزلة فيه طريقان . الأول : طريقة أبى على وأبى هاشم والقاضى عبد الجبار ؛ فانا لما قلنا: لو وقع خلاف معلوم الله تعالى لا نقلب

عليه جهلا قالوا خطأ: قول من يقول : انه ينقلب علمه جهلا ، وخطأ أيضا قول من يقول : انه لاينقلب ، ولكن يجب الامساك عن القولين : والثانى : طريقة الكعبي واختيار أبي الحسين البصري : ان العلم تبع المعلوم ، فاذا فرضت الواقع من العبد هو الايمان عرفت أن الحاصل فى الأزل لله تعالى هو العلم بالايمان ، ومتى فرضت الواقع منه هو الكفر بدلا عن الايمان عرفت أن الحاصل فى الأزل هو العلم بالكفر بدلا عن الايمان، فهذا فرض علم بدلا عن علم آخر ، لاأنه تغير العلم . فهذان الجوابان هما اللذان عليهما اعتماد جمهور المعتزلة . واعلم أن هذا المبحث صار منشأ لضلالات عظيمة : فمنها أن منكرى التكاليف والنبوات قالوا : قد سمعنا كلام أهل الجبر فوجدناه قويا قاطعا ، وهذان الجوابان اللذان ذكرهما المعتزلة يجريان مجرى الخرافة ولا يلتفت العاقل اليهما ، وسمعنا كلام المعتزلة فى أن مع القول بالجبر لايجوز التكليف ويقبح ، والجواب الذى ذكره أهل الجبر ضعيف جدا فصار بمجموع الكلامين كلاما قويا فى نفى التكاليف ، ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات . ومنها ان الطاعنين فى القرآن قالوا الذى قاله المعتزلة من الآيات الكثيرة الدالة على أنه لامنع من الايمان ومن الطاعة فقد صدقوا فيه ، والذى قاله الجبرية : من أن العلم بعدم الايمان مانع منه فقد صدقوا فيه ، فدل على أن القرآن ورد على ضد العقل وعلى خلافه ، وذلك من أعظم المطاعن وأقوى القوادح فيه ، ثم من سلم من هؤلاء ان هذا القرآن هو القرآن الذى جاء به محمد صلى الله عليه وسلم توسل به الى الطعن فيه . وقال قوم من الرافضة : ان هذا الذى عندنا ليس هو القرآن الذى جاء به محمد بل غير وبدل ، والدليل عليه اشتماله على هذه المناقضات التى ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة بين أهل الجبر وأهل القدر. ومنها ان المقلدة الطاعنين فى النظر و الاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا . لوجوزنا التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح فى التكليف والنبوة بسبب هذه المناظرة، فان كلام أهل الجبر فى نهاية القوة فى اثبات الجبر، وكلام أهل القدر فى بيان أنه متى ثبت الجبر بطل التكليف بالكلية فى نهاية القوة، فيتولد من بمجموع الكلامين أعظم شبهة فى القدح و التكليف والنبوة ، فثبت أن الرجوع الى العقليات يورث الكفر والضلال، وعند هذا قيل من تعمق فى الكلام تزندق. ومنها ان هشام بن الحكم زعم أنه سبحانه لا يعلم الأشياء قبل وقوعها وجوز البداء على الله تعالى وقال: ان قوله (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) انما وقع على سبيل الاستدلال بالامارة ، ويجوز له أن يظهر خلاف ماذكره، وانما قال بهذا المذهب فرارا من

تلك الاشكالات المتقدمة. واعلم أن جملة الوجوه التى رويناها عن المعتزلة كلمات لا تعلق لها بالكشف عن وجه الجوانب، بل هى جارية مجرى التشنيعات. فأما الجوابان اللذان عليهما اعتماد القوم فى نهاية الضعف. أما قول أبى على وأبى هشام والقاضى: خطأ قول من يقول إنه يدل، وخطأ قول من يقول: إنه لا يدل : إن كان المراد منه الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكما بفساد النفى والاثبات وذلك لا يرتضيه العقل، وان كان معناه ان أحدهما حق لكن لا أعرف أن الحق هو أنه يدل أو لا يدل كفى فى دفعه تقرير وجه الاستدلال ، فانا لما بينا ان العلم بالعدم لا يحصل الا مع العدم، فلو حصل الوجود معه لكان قد اجتمع العدم والوجود معا ، ولا يتمكن العقل من تقرير كلام أوضح من هذا وأقل مقدمات فيه. وأما قول الكعبى فى نهاية الضعف، لانا وان كنا لا ندرى أن الله تعالى كان فى الأزل عالما بوجود الايمان أو بعدمه لكنا نعلم ان العلم بأحد هذين الأمرين كان حاصلا ، وهو الآن أيضا حاضر، فلو حصل مع العلم بأحد النقيضين ذلك النقيض الآخر لزم اجتماع النقيضين، ولو قيل بأن ذلك العلم لا يبقى كان ذلك اعترافا بانقلاب العلم جهلا ، وهذا آخر الكلام فى هذا البحث. واعلم أن الكلام المعنوى هو الذى تقدم ، وبقى فى هذا الباب أمور أخرى إقناعية ولا بد من ذكرها وهى خمسة .أحدها: روى الخطيب فى كتاب تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العنبرى قال : كنت جالسا عند عمرو بن عبيد فأتاه رجل فقال يا أبا عثمان سمعت والله اليوم بالكفر ، فقال لا تعجل بالكفر ، وما سمعت ؟ قال سمعت هاشما الاوقص يقول: ان (تبت يدا أبى لهب) وقوله (ذرنى ومن خلقت وحيدا) الى قوله (سأصليه سقر) ان هذا ليس فى أم الكتاب والله تعالى يقول (حم والكتاب المبين) الى قوله (وانه فى أم الكتاب لدينا لعلى حكيم) فما الكفر الا هذا يا أبا عثمان، فسكت عمرو هنية ثم أقبل على فقال والله لو كان القول كما يقول ما كان على أبى لهب من لوم، ولا على الوليد من لوم، فلما سمع الرجل ذلك قال أتقول يا أبا عثمان ذلك ، هذا والله الذى قال معاذ فدخل بالاسلام وخرج بالكفر . وحكى أيضا انه دخل رجل على عمرو بن عبيد وقرأ عنده (بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ) فقال له اخبرنى عن (تبت) أكانت فى اللوح المحفوظ ؟ فقال عمرو : ليس هكذا كانت ، بل كانت: تبت يدا من عمل بمثل ما عمل أبو لهب ، فقال له الرجل ، هكذا ينبغى أن تقرأ اذا قمنا الى الصلاة: فغضب عمرو وقال ان علم الله ليس بشيطان ان علم الله لا يضر ولا ينفع. وهذه الحكاية تدل على شك عمرو بن عبيد فى صحة القرآن . وثانيها : روى القاضى فى كتاب طبقات المعتزلة عن ابن عمر، أن رجلا قام اليه فقال: يا أبا عبد الرحمن ان أقواما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون

النفس النفس التى حرم الله الا بالحق ويقولون كان ذلك فى علم الله فلم نجد منه بدا ، فغضب ثم قال سبحان الله العظيم ، قد كان فى علمه انهم يفعلونها فلم يحملهم علم الله على فعلها.حدثنى أبى عمر بن الخطاب أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : مثل علم الله فيكم كمثل السماء التى أظلتكم والارض ، التى أقلتكم ، فكما لاتستطيعون الخروج من السماء والارض فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله تعالى، وكما لاتحملكم السماء والارض على الذنوب فكذلك لايحملكم علم الله تعالى عليها. واعلم أن فى الاخبار التى يرويها الجبرية والقدرية كثرة ، والغرض من رواية هذا الحديث بيان أنه لايليق بالرسول أن يقول مثل ذلك ، وذلك لانه متناقض وفاسد، أما المتناقض فلان قوله « وكذلك لاتستطيعون الخروج من علم الله» صريح فى الجبر ، وما قبله صريح فى القدر فهو متناقض ، وأما انه فاسد،فلانا بينا ان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان متنافيان، فالتكليف بالايمان مع وجود العلم بعدم الايمان تكليف بالجمع بين النفى والاثبات. أما السماء والارض فانهما لاينافيان شيئا من الاعمال ، فظهر أن تشبيه احدى الصورتين بالاخرى لا يصدر الا عن جاهل أو متجاهل ، وجل منصب الرسالة عنه. وثالثها: الحديثان المشهوران فى هذا الباب : أما الحديث الاول : فهو ماروى فى الصحيحين عن الاعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق « إن أحدكم يجمع خلقه فى بطن أمه أربعين يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الله اليه ملكا فينفخ فيه الروح فيؤمر باربع كلمات، فيكتب رزقه وأجله وعمله وشقى أم سعيد، فوالله الذى لاإله غيره ان أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها ، وان أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى مايكون بينه وبينها الاذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها» وحكى الخطيب فى تاريخ بغداد عن عمرو ابن عبيد أنه قال : لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبته ، ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ماأحببته، ولو سمعت عبدالله بن مسعود يقول هذا ماقبلته ، ولو سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا لرددته، ولو سمعت الله عز وجل يقول هذا لقلت ليس على هذا أخذت ميثاقنا وأما الحديث الثانى : فهو مناظرة آدم وموسى عليهما السلام ، فان موسى قال لآدم : أنت الذى أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة فقال آدم: أنت الذى اصطفاك الله لرسالاته ولكلامه وأنزل عليك التوراة فهل تجد الله قدره على؟ قال نعم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم

خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

فحج آدم موسى، والمعتزلة طعنوا فيه من وجوه . أحدها : أن هذا الخبر يقتضى أن يكون موسى قد ذم آدم على الصغيرة وذلك يقتضى الجهل فى حق موسى عليه السلام، وانه غير جائز . وثانيها : ان الولد كيف يشافه والده بالقول الغليظ . وثالثها : انه قال : أنت الذى أشقيت الناس وأخرجتهم من الجنة ، وقد علم موسى ان شقاء الخلق واخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم ، بل الله أخرجه منها: ورابعها : أن آدم عليه السلام احتج بما ليس بحجة، اذلو كان حجة لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار أن يحتجوا بها ، ولما بطل ذلك علمنا فسادهذه الحجة وخامسها : أن الرسول عليه السلام صوب آدم فى ذلك مع انا بينا انه ليس بصواب . اذا ثبت هذا وجب حمل الحديث على أحد ثلاثة أوجه . أحدها : انه عليه السلام حكى ذلك عن اليهود لا أنه حكاه عن الله تعالى أو عن نفسه، والرسول عليه السلام كان قد ذكر هذه الحكاية الا أن الراوى حين دخل ماسمع الا هذا الكلام، فظن انه عليه السلام ذكره عن نفسه لاعن اليهود . وثانيها : أنه قال : فحج آدم منصوبا أى ان موسى عليه السلام غلبه وجعله محجوجا وان الذى أتى به آدم ليس بحجة ولا بعذر . وثالثها : وهو المعتمد أنه ليس المراد من المناظرة الذم على المعصية، ولا الاعتذار منه بعلم الله، بل موسى عليه السلام سأله عن السبب الذى حمله على تلك الزلة حتى خرج بسببها من الجنة، فقال آدم: ان خروجى من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة ، بل بسبب ان الله تعالى كان قد كتب على أن أخرج من الجنة الى الارض وأكون خليفة فيها ، وهذا المعنى كان مكتوبا فى التوراة، فلا جرم كانت حجة آدم قوية وصار موسى عليه السلام فى ذلك كالمغلوب . واعلم أن الكلام فى هذه المسئلة طويل جدا والقرآن مملوء منه وسنستقصى القول فيها فى هذا التفسير ان قدر الله تعالى ذلك ، وفيما ذكرناه ههنا كفاية

قوله تعالى ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الاولى انهم لا يؤمنون أخبر فى هذه الآية بالسبب الذى لاجله لم يؤمنوا ، وهو الختم، والكلام ههنا يقع فى مسائل :

﴿المسئلة الاولى﴾ الختم والكتم أخوان ، لأن فى الاستيثاق من الشىء بضرب الخاتم

عليه كتما له وتغطية، لئلا يتوصل اليه ولا يطلع عليه ، والغشاوة الغطاء فعالة من غشاه اذا غطاه ، وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة

﴿المسئلة الثانية﴾ اختلف الناس فى هذا الختم ، أما القائلون بأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر ، ثم لهم قولان ، منهم من قال : الختم هو خلق الكفر فى قلوب الكفار ، ومنهم من قال هو خلق الداعية التى اذا انضمت الى القدرة صار مجموع القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر ، وتقريره ان القادر على الكفر إما أن يكون قادرا على تركه أولا يكون ، فان لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر ، فخلق القدرة على الكفر يقتضى خلق الكفر ، وان قدر على الترك كانت نسبة تلك القدرة الى فعل الكفر وإلى تركه على السواء ، فاما أن يكون صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك يتوقف على انضمام مرجح اليها أولا يتوقف ، فان لم يتوقف فقد وقع الممكن لاعن مرجح ، وتجويزه يقتضى القدح فى الاستدلال بالممكن على المؤثر ، وذلك يقتضى نفى الصانع وهو محال ، وأما إن توقف على المرجح فذلك المرجح إما أن يكون من فعل الله أو من فعل العبد أو لا من فعل الله ولا من فعل العبد، لاجائزأن يكون من فعل العبد والالزم التسلسل،ولا جائز أن يكون لا بفعل الله ولا بفعل العبد،لأنه يلزم حدوث شيء لالمؤثر ، وذلك يبطل القول بالصانع. فثبت أن كون قدرة العبد مصدرا للمقدور المعين يتوقف على أن ينضم اليها مرجح هو من فعل الله تعالى .فنقول: إذا انضم ذلك المرجح الى تلك القدرة فاما أن يصير تأثير القدرة فى ذلك الأثر واجبا أو جائزا أو ممتنعا، والثانى والثالث ، باطل فتعين الأول ، وإنما قلنا انه لايجوز أن يكون جائزاً لأنه لوكان جائزا لكان يصح فى العقل أن يحصل مجموع القدرة مع ذلك المرجح تارة مع ذلك الأثر ، وأخرى منفكا عنه ، فلنفرض وقوع ذلك ؛ لأن كل ما كان جائزا لايلزم من فرض وقوعه محال ، فذاك المجموع تارة يترتب عليه الأثر ، وأخرى لايترتب عليه الأثر ، فاختصاص أحد الوقتين بترتب ذلك الأثر عليه إما أن يتوقف على انضمام قرينة اليه، أو لا يتوقف ، فان توقف كان المؤثر هو ذلك المجموع مع هذه القرينة الزائدة،لاذلك المجموع، وكناقد فرضنا أن ذلك المجموع هو المستقل هذا خلف،وأيضا فيعود التقسيم فى هذا المجموع الثانى ، فان توقف على قيد آخر لزم التسلسل وهو محال ، وان لم يتوقف فحينئذ حصل ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدرا للاثر، وأخرى بحيث لا يكون مصدرا له مع أنه لم يتميز أحد الوقتين عن الآخر بأمر ما البتة،فيكون هذا قولا بترجح الممكن

لاعن مرجح وهو محال ، فثبت أن عند حصول ذلك المرجح يستحيل أن يكون صدور ذلك الأثر جائزا ، وأما أنه لا يكون ممتنعا فظاهر ، والا لكان مرجح الوجود مرجحا للعدم وهو محال ، واذا بطل القسمان ثبت أن عند حصول مرجح الوجود يكون الأثر واجب الوجود عن المجموع الحاصل من القدرة ، ومن ذلك المرجح ، واذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازما ، لأن قبل حصول ذلك المرجح كان صدور الفعل ممتنعا وبعد حصوله يكون واجبا ، واذا عرفت هذا كان خلق الداعية الموجبة للكفر فى القلب ختما على القلب ومنعا له عن قبول الايمان ، فانه سبحانه لما حكم عليهم بأنهم لا يؤمنون ذكر عقيبه مايجرى مجرى السبب الموجب له ، لأن العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول ، والعلم بالمعلول لا يكمل إلا اذا استفيد من العلم بالعلة ، فهذا قول من أضاف جميع المحدثات الى الله تعالى . وأما المعتزلة فقد قالوا : إنه لا يجوز إجراء هذه الآية على المنع من الايمان واحتجوا فيه بالوجوه التى حكيناها عنهم فى الآية الأولى وزادوا ههنا بأن الله تعالى قد كذب الكفار الذين قالوا إن على قلوبهم كنا وغطاء يمنعهم عن الايمان (وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا) وقال (فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه) وهذا كله عيب وذم من الله تعالى فيما ادعوا أنهم ممنوعون عن الايمان ثم قالوا : بل لابد من حمل الختم والغشاوة على أمور أخر ثم ذكروا فيه وجوها . أحدها : أن القوم لما أعرضوا وتركوا الاهتداء بدلائل الله تعالى حتى صار ذلك كالالف والطبيعة لهم أشبه حالهم حال من منع عن الشيء وصد عنه وكذلك هذا فى عيونهم حتى كأنها مسدودة لا تبصر شيئا وكأن بآذانهم وقرا حتى لا يخلص اليها الذكر ، وإنما أضيف ذلك الى الله تعالى لأن هذه الصفة فى تمكنها وقوة ثباتها كالشيء الخلقى ؛ ولهذا قال تعالى (بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون) (كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون) (فأعقبهم نفاقا فى قلوبهم الى يوم يلقونه) . وثانيها : انه يكفى فى حسن الاضافة أدنى سبب ، فالشيطان هو الخاتم فى الحقيقة أو الكافر إلا أن الله تعالى لما كان هو الذى أقدره أسند اليه الختم كما يسند الفعل الى السبب . وثالثها : انهم لما أعرضوا عن التدبر ولم يصغوا إلى الذكر وكان ذلك عند إيراد الله تعالى عليهم الدلائل أضيف مافعلوا إلى الله تعالى ، لأن حدوثه إنما اتفق عند إيراده تعالى دلائله عليهم كقوله تعالى فى سورة براءة (زادتهم رجسا الى رجسهم) أى ازدادوا بها كفرا الى كفرهم . ورابعها : أنهم بلغوا فى الكفر الى حيث لم يبق طريق إلى تحصيل الايمان لهم إلا بالقسر والالجاء إلا أن الله تعالى ما أقرهم عليه لئلا يبطل التكليف فعبر عن ترك القسر والالجاء بالختم إشعارا بأنهم الذين انتهوا

فى الكفر إلى حيث لايتناهون عنه إلا بالقسر وهى الغاية القصوى فى وصف لجاجهم فى الغى : وخامسها : أن يكون ذلك حكاية لما كان الكفرة يقولونه تهكما به من قولهم (قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب) ونظيره فى الحكاية والتهكم قوله (لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تأتيهم البينة) : وسادسها : الختم على قلوب الكفار من الله تعالى هو الشهادة منه عليهم بأنهم لايؤمنون ، وعلى قلوبهم بأنها لاتعى الذكر ولا تقبل الحق ، وعلى أسماعهم بأنها لاتصغى الى الحق كما يقول الرجل لصاحبه أريد أن تختم على مايقوله فلان، أى تصدقه وتشهد بأنه حق، فاخبر الله تعالى فى الآية الأولى بانهم لايؤمنون، وأخبر فى هذه الآية بانه قد شهد بذلك وحفظه عليهم . وسابعها : قال بعضهم :هذه الآية انما جاءت فى قوم مخصوصين من الكفار فعل الله تعالى بهم هذا الختم والطبع فى الدنيا عقابا لهم فى العاجل ، كما عجل لكثير من الكفار عقوبات فى الدنيا فقال (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين) وقال (انها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون فى الأرض فلا تأس على القوم الفاسقين) ونحو هذا من العقوبات المعجلة لما علم الله تعالى فيها من العبرة لعباده والصلاح لهم ، فيكون هذا مافعل بهؤلاء من الختم والطبع ، الا أنهم اذا صاروا بذلك إلى أن لايفهموا سقط عنهم التكليف كسقوطه عمن مسخ ، وقد أسقط الله التكليف عمن يعقل بعض العقل كمن قارب البلوغ ، ولسنا ننكر أن يخلق الله فى قلوب الكافرين مانعا يمنعهم عن الفهم والاعتبار اذا علم أن ذلك أصلح لهم كما قد يذهب بعقولهم ويعمى أبصارهم ولكن لا يكونون فى هذا الحال مكلفين . وثامنها : يجوز أن يجعل الله على قلوبهم الختم وعلى أبصارهم الغشاوة من غير أن يكون ذلك حائلا بينهم وبين الايمان بل يكون ذلك كالبلادة التى يجدها الانسان فى قلبه والقذى فى عينه والطنين فى أذنه ، فيفعل الله كل ذلك بهم ليضيق صدورهم ويورثهم الكرب والغم فيكون ذلك عقوبة مانعة من الايمان كما قد فعل ببنى اسرائيل فتاهوا ثم يكون هذا الفعل فى بعض الكفار ويكون ذلك آية للنبى صلى الله عليه وسلم ودلالة له كالرجز الذى أنزل على قوم فرعون حتى استغاثوا منه ، وهذا كله مقيد بما يعلم الله تعالى انه أصلح للعباد . وتاسعها : يجوز أن يفعل هذا الختم بهم فى الآخرة كما قد أخبر أنه يعميهم قال (ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما) وقال (ونحشر المجرمين يومئذ زرقا) وقال (اليوم نختم على أفواههم) وقال (لهم فيها زفير وهم فيها لايسمعون) . وعاشرها :

ماحكوه عن الحسن البصرى — وهو اختيار أبى على الجبائى والقاضى — أن المراد بذلك علامة وسمة يجعلها فى قلب الكفار وسمعهم فتستدل الملائكة بذلك على أنهم كفار، وعلى أنهم لا يؤمنون أبدا فلا يبعد أن يكون فى قلوب المؤمنين علامة تعرف الملائكة بها كونهم مؤمنين عند الله كما قال (أولئك كتب فى قلوبهم الايمان) وحينئذ الملائكة يحبونه و يستغفرون له ، ويكون لقلوب الكفار علامة تعرف الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيبغضونه و يلعنونه ، والفائدة فى تلك العلامة اما مصلحة عائدة الى الملائكة ؛ لأنهم متى علموا بتلك العلامة كونه كافرا معلونا عند الله تعالى صار ذلك منفرا لهم عن الكفر أو الى المكلف ، فانه إذا علم أنه متى آمن فقد أحبه أهل السموات صار ذلك مرغبا له فى الايمان و إذا علم أنه متى أقدم على الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيبغضونه ويلعنونه صار ذلك زاجرا له عن الكفر . قالوا : والختم بهذا المعنى لا يمنع ؛ لانا نتمكن بعد ختم الكتاب أن نفكه ونقرأه ؛ ولأن الختم هو بمنزلة أن يكتب على جبين الكافر أنه كافر ، فاذا لم يمنع ذلك من الايمان فكذا هذا الكافر يمكنه أن يزيل تلك السمة عن قلبه بأن يأتى بالايمان و يترك الكفر . قالوا : وانما خص القلب والسمع بذلك ؛ لأن الادلة السمعية لا تستفاد الا من جهة السمع ، والادلة العقلية لا تستفاد الا من جانب القلب ، ولهذا خصهما بالذكر . فان قيل : أفتحملون الغشاوة فى البصر أيضا على معنى العلامة ؟ قلنا لا ، لانا إنما حملنا ماتقدم على السمة والعلامة ؛ لأن حقيقة اللغة تقتضى ذلك ، ولا مانع منه فوجب اثباته . أما الغشاوة فحقيقتها الغطاء المانع من الابصار ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك فلا بد من حمله على المجاز ، وهو تشبيه حالهم بحال من لا ينتفع ببصره فى باب الهداية . فهذا مجموع أقوال الناس فى هذا الموضع

﴿المسئلة الثالثة﴾ الألفاظ الواردة فى القرآن القريبة من معنى الختم هى الطبع ، والكنان والرين على القلب ، والوقر فى الآذان والغشاوة فى البصر ثم الآيات الواردة فى ذلك مختلفة فالقسم الأول : وردت دلالة على حصول هذه الأشياء قال (كلا بل ران على قلوبهم) (وجعلنا على قلوبهم أكنة يفقهوه وفى آذانهم وقرا) (وطبع على قلوبهم) (بل طبع الله عليها بكفرهم) (فأعرض أكثرهم فهم لا يسمعون) (لينذر من كان حيا) (إنك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء) (أموات غير أحياء) (فى قلوبهم مرض) والقسم الثانى : وردت دلالة على أنه لامانع البتة (وما منع الناس أن يؤمنوا) (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) (كيف تكفرون

بالله) (لم تلبسون الحق بالباطل) والقرآن مملوء من هذين القسمين ، وصار كل قسم منهما متمسكا لطائفة ، فصارت الدلائل السمعية لكونها من الطرفين واقعة فى حيز التعارض . أما الدلائل العقلية فهى التى سبقت الاشارة اليها ، و بالجملة فهذه المسئلة من أعظم المسائل الاسلامية وأكثرها شعبا وأشدها شغبا ، ويحكى ان الامام أبا القاسم الأنصارى سئل عن تكفير المعتزلة فى هذه المسئلة فقال لا ، لأنهم نزهوه ، فسئل عن أهل السنة فقال لا ، لأنهم عظموه ، والمعنى أن كلا الفريقين ماطلب الا إثبات جلال الله وعلو كبريائه ، الا أن أهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا : ينبغى أن يكون هو الموجد ولا موجد سواه ، والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا لا يليق بجلال حضرته هذه القبائح ، وأقول : ههنا سر آخر ، وهو أن إثبات الاله يلجىء إلى القول بالجبر ، لأن الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح ، وهو نفى الصانع ، ولو توقفت لزم الجبر ، و إثبات الرسول يلجىء إلى القول بالقدرة ، لأنه لو لم يقدر العبد على الفعل فأى فائدة فى بعثة الرسل وانزال الكتب؟ بل ههنا سر آخر هو فوق الكل ، وهو أنا لما رجعنا إلى الفطرة السليمة و العقل الأول وجدنا أن ما استوى الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يترجح أحدهما على الآخر الا لمرجح ، وهذا يقتضى الجبر ، و نجد أيضا تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية ، وجزما بديهيا بحسن المدح وقبح الذم و الأمر والنهى ، وذلك يقتضى مذهب المعتزلة ، فكأن هذه المسئلة وقعت فى حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية ، و بحسب العلوم النظرية ، وبحسب تعظيم الله تعالى نظرا إلى قدرته وحكمته ، وبحسب التوحيد والتنزيه ، وبحسب الدلائل السمعية ، فلهذه المآخذ التى شرحناها والأسرار التى كشفنا عن حقائقها صعبت المسئلة وغمضت وعظمت ، فنسال الله العظيم أن يوفقنا للحق وأن يختم عاقبتنا بالخير آمين رب العالمين

﴿المسئلة الرابعة﴾ قال صاحب الكشاف : اللفظ يحتمل أن تكون الاسماع داخلة فى حكم الختم ، وفى حكم التغشية ، الا أن الأولى دخولها فى حكم الختم ، لقوله تعالى (وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة) ولوقفهم على سمعهم دون قلوبهم

﴿المسئلة الخامسة﴾ الفائدة فى تكرير الجار فى قوله (وعلى سمعهم) أنها لما أعيدت للاسماع كان أدل على شدة الختم فى الموضعين

﴿المسألة السادسة﴾ انما جمع القلوب والابصار ووحد السمع لوجوه . أحدها : أنه وحد السمع ، لأن لكل واحد منهم سمعا واحدا ، كما يقال : أتانى برأس الكبشين ، يعنى

رأس كل واحد منهما ، كما وحد البطن فى قوله « كلوا فى بعض بطنكمو تعيشوا » يفعلون ذلك اذا أمنوا اللبس ، فاذا لم يؤمن كقولك. فرسهم وثوبهم وأنت تريد الجمع رفضوه . الثانى : أن السمع مصدر فى أصله ، والمصادر لا تجمع يقال : رجلان صوم ، ورجال صوم ، فروعى الأصل ، يدل على ذلك جمع الأذن فى قوله (وفى آذاننا وقر) الثالث : ان نقدر مضافا محذوفا أى وعلى حواس سمعهم . الرابع . قال سيبويه: انه وحد لفظ السمع الا أنه ذكر ماقبله وما بعده بلفظ الجمع ، وذلك يدل على أن المراد منه الجمع أيضا ، قال تعالى (يخرجهم من الظلمات الى النور) (عن اليمين والشمائل) قال الراعى :

بها جيف الحيدى فأما عظامها فبيض وأما جلدها فصليب

وانما أراد جلودها ، وقرأ ابن أبى عبلة (وعلى أسماعهم)

﴿المسأله السابعة﴾ من الناس من قال : السمع أفضل من البصر ، لأن الله تعالى حيث ذكرهما قدم السمع على البصر ، والتقديم دليل على التفضيل ، ولان السمع شرط النبوة بخلاف البصر ، ولذلك ما بعث الله رسولا أصم ، وقد كان فيهم من كان مبتلى بالعمى ؛ ولأن بالسمع تصل نتائج عقول البعض الى البعض ، فالسمع كأنه سبب لاستكمال العقل بالمعارف ، والبصر لا يوقفك الا على المحسوسات ، ولان السمع متصرف فى الجهات الست بخلاف البصر ، ولان السمع متى بطل بطل النطق ، والعمى إذا بطل لم يبطل النطق . ومنهم من قدم البصر ، لأن آلة القوة الباصرة أشرف ؛ ولأن متعلق القوة الباصرة هو النور ، ومتعلق القوة السامعة الريح

﴿المسئلة الثامنة﴾ قوله (ختم الله على قلوبهم) يدل على ان محل العلم هو القلب ، واستقصينا فى بيانه فى قوله (نزل به الروح الأمين على قلبك) فى سورة الشعراء

﴿المسئلة التاسعة﴾ قال صاحب الكشاف : البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائى ويدرك المرئيات ، كما أن البصيرة نور القلب ، وهو ما يستبصر به و يتأمل ، فكأنهما جوهران لطيفان خلق الله تعالى فيهما آلتين للابصار والاستبصار . أقول : ان أصحابه من المعتزلة لا يرضون منه بهذا الكلام ، وتحقيق القول فى الابصار يستدعى أبحاثا غامضة لا تليق بهذا الموضع

﴿المسئلة العاشرة﴾ قرىء (غشاوة) بالكسر والنصب ، وغشاوة بالضم والرفع ، وغشاوة بالفتح والنصب ، وغشوة بالكسر والرفع ، وغشوة بالفتح والرفع والنصب ، وعشاوة بالعين غير المعجمة والرفع من الغشا ، والغشاوة هى الغطاء ، ومنه الغاشية ، ومنه غشى عليه إذا زال عقله والغشيان كناية عن الجماع

﴿المسئلة الحادية عشرة﴾ العذاب مثل النكال بناء ومعنى، لأنك تقول أعذب عن الشيء إذا أمسك عنه، كما تقول نكل عنه، ومنه العذب، لأنه يقمع العطش ويردعه بخلاف الملح فانه يزيده، ويدل عليه تسميتهم إياه نقاخا، لأنه ينقخ العطش أى يكسره، وفراتا لأنه يرفته عن القلب، ثم اتسع فيه فسمى كل ألم فادح عذابا وان لم يكن نكالا أى عقابا يرتدع به الجانى عن المعاودة، والفرق بين العظيم والكبير: أن العظيم نقيض الحقير، والكبير نقيض الصغير، فكان العظيم فوق الكبير، كما أن الحقير دون الصغير، ويستعملان فى الجثث والاحداث جميعا، تقول: رجل عظيم وكبير تريد جثته أو خطره، ومعنى التنكير أن على أبصارهم نوعا من الأغطية غير ما يتعارفه الناس، وهو غطاء التعامى عن آيات الله، ولهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم كنهه الا الله تعالى

المسألة الثانية عشرة﴾ اتفق المسلمون على أنه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار، وقال بعضهم لا يحسن وفسروا قوله (ولهم عذاب عظيم) بأنهم يستحقون ذلك لكن كرمه يوجب عليه العفو، ولنذكر ههنا دلائل الفريقين، أما الذين لا يجوزون التعذيب فقد تمسكوا بأمور. أحدها: ان ذلك التعذيب ضرر خال عن جهات المنفعة، فوجب أن يكون قبيحا، أما أنه ضرر فلا شك فيه، وأما أنه خال عن جهات المنفعة، فلان تلك المنفعة اما أن تكون عائدة الى الله تعالى، أو الى غيره، والأول باطل، لأنه سبحانه متعال عن النفع والضرر بخلاف الواحد منا فى الشاهد، فان عبده اذا أساء اليه أدبه، لأنه يستلذ بذلك التأديب لما كان فى قلبه من حب الانتقام، ولأنه اذا أدبه فانه ينزجر بعد ذلك عما يضره. والثانى: أيضا باطل، لأن تلك المنفعة إما أن تكون عائدة الى المعذب أو الى غيره أما الى المعذب فهو محال، لأن الاضرار لا يكون عين الانتفاع وأما الى غيره فمحال، لأن دفع الضرر أولى بالرعاية من إيصال النفع، فايصال الضرر الى شخص لغرض إيصال النفع الى شخص آخر ترجيح للمرجوح على الراجح، وهو باطل وأيضا فلا منفعة يريد الله تعالى إيصالها إلى أحد إلا وهو قادر على ذلك الايصال من غير توسيط الاضرار بالغير، فيكون توسيط ذلك الاضرار عديم الفائدة. فثبت أن التعذيب ضرر خال عن جميع جهات المنفعة، وأنه معلوم القبح ببديهة العقل، بل قبحه أجلى فى العقول من قبح الكذب الذى لا يكون ضارا، والجهل الذى لا يكون ضارا، بل من قبح الكذب الضار والجهل الضار، لأن ذلك الكذب الضار وسيلة إلى الضرر، وقبح ما يكون وسيلة إلى الضرر دون قبح نفس الضرر، وإذا ثبت قبحه امتنع صدوره من الله تعالى؛ لأنه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح.

وثانيها : أنه تعالى كان عالما بأن الكافر لا يؤمن على ماقال (إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) إذا ثبت هذا ثبت أنه متى كلف الكافر لم يظهر منه إلا العصيان ، فلو كان ذلك العصيان سببا للعقاب لكان ذلك التكليف مستعقبا لاستحقاق العقاب ، إما لأنه تمام العلة ، أو لأنه شطر العلة ، وعلى الجملة فذلك التكليف أمر متى حصل حصل عقيبه لامحالة العقاب ، وماكان مستعقبا للضرر الخالى عن النفع كان قبيحا ، فوجب أن يكون ذلك التكليف قبيحا ، والقبيح لا يفعله الحكيم ، فلم يبق هاهنا إلا أحد أمرين ، إما أن يقال لم يوجد هذا التكليف ، أو ان وجد لكنه لا يستعقب العقاب ، وكيف كان فالمقصود حاصل . وثالثها : أنه تعالى إما أن يقال خلق الخلق للانفاع ، أو للاضرار ، أو لا للانفاع ولا للاضرار ، فان خلقهم للانفاع وجب أن لا يكلفهم ما يؤدى بهم الى الضرر الخالص ، لان الحكيم اذا أراد أمرا استحال أن يفعل فعلا يؤدى به الى ضد مقصوده مع علمه بكونه كذلك ، ولما علم اقدامهم على العصيان لو كلفهم كان التكليف فعلا يؤدى بهم الى العقاب ، فاذا كان قاصدا الانفاعهم وجب أن لا يكلفهم ، وحيث كلفهم دل على ان العصيان لا يكون سببا لاستحقاق العذاب ، ولا جائز أن يقال . خلقهم لا للانفاع ولا للاضرار ، لان الترك على العدم يكفى فى ذلك ، ولانه على هذا التقدير يكون عبثا ، ولا جائز أن يقال : خلقهم للاضرار ، لان مثل هذا لا يكون رحيما كريما ، وقد تطابقت العقول والشرائع على كونه رحيما كريما ، وعلى انه نعم المولى ونعم النصير ، وكل ذلك يدل على عدم العقاب . ورابعها : انه سبحانه هو الخالق للدواعى التى توجب المعاصى ، فيكون هو الملجىء اليها فيقبح منه أن يعاقب عليها ، انما قلنا انه هو الخالق لتلك الدواعى ، لما بينا أن صدور الفعل عن القدرة يتوقف على انضمام الداعية التى يخلقها الله تعالى اليها ، وبينا ان ذلك يوجب الجبر ، وتعذيب المجبور قبيح فى العقول ، وربما قرروا هذا من وجه آخر فقالوا : اذا كانت الاوامر والنواهى الشرعية قد جاءت الى شخصين من الناس فقبلها أحدهما وخالفها الآخر فاثيب أحدهما وعوقب الآخر ، فاذا قيل لم قبل هذا وخالف الآخر ؟ فيقال لان القابل أحب الثواب وحذر العقاب فأطاع ، والآخر لم يحب ولم يحذر فعصى ، أو أن هذا أصغى الى من وعظه وفهم عنه مقالته فأطاع وهذا لم يصغ ولم يفهم فعصى فيقال : ولم أصغى هذا وفهم ولم يصغ ذلك ولم يفهم ؟ فنقول : لان هذا حازم لبيب فطن ، وذاك أخرق جاهل غبي فيقال ولم اختص هذا بالحزم والفطنة دون ذاك ، ولا شك أن الفطنة والبلادة من الاحوال :

الغريزية، فان الانسان لايختار لنفسه الغباوة والخرق ولا يفعلهما فى نفسه بنفسه ؟ فاذا تناهت التعليلات إلى أمور خلقها الله تعالى اضطرارا علمنا أن كل هذه الأمور بقضاء الله تعالى وليس يمكنك أن تسوى بين الشخصين للذين أطاع أحدهما وعصى الآخر فى كل حال أعنى فى العقل والجهل ، والفطانة والغباوة ، والحزم والخرق ، والمعلمين والباعثين والزاجرين ، ولا يمكنك أن تقول انهما لو استويا فى ذلك كله لما استويا فى الطاعة والمعصية ، فاذن سبب الطاعة والمعصية من الاشخاص أمور وقعت بتخليق الله تعالى وقضائه ، وعند هذا يقال أين من العدل والرحمة والكرم أن يخلق العاصى على ماخلقه عليه من الفظاظة والجسارة ، والغباوة والقساوة ، والطيش والخرق ، ثم يعاقبه عليه ، وهلا خلقه مثل ماخلق الطائع لبيبا حازما عارفا عالما ، وأين من العدل أن يسخن قلبه و يقوى غضبه ويلهب دماغه ويكثر طيشه ولا يرزقه مارزق غيره من مؤدب أديب ومعلم عالم وواعظ مبلغ ، بل يقيض له أضداد هؤلاء فى أفعالهم وأخلاقهم فيتعلم منهم ثم يؤاخذه بما يؤاخذ به اللبيب الحازم ، والعاقل العالم ، البارد الرأس ، المعتدل مزاج القلب ، اللطيف الروح الذى رزقه مربيا شفيقا ، ومعلما كاملا ، ماهذا من العدل والرحمة والكرم والرأفة فى شىء ، فثبت بهذه الوجوه أن القول بالعقاب على خلاف قضايا العقول . وخامسها : أنه تعالى انما كلفنا النفع لعوده الينا ، لانه قال (ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها) فاذا عصينا فقد فوتنا على أنفسنا تلك المنافع ، فهل يحسن فى العقول أن ياخذ الحكيم انسانا ويقول له انى أعذبك العذاب الشديد ، لانك فوت على نفسك بعض المنافع ، فانه يقال له إن تحصيل النفع مرجوح بالنسبة الى دفع الضرر فهب أنى فوت على نفسى أدون المطلوبين أفتفوت على لاجل ذلك أعظمهما ؟ وهل يحسن من السيد أن يأخذ عبده ويقول انك قدرت على أن تكتسب دينارا لنفسك ولتنتفع به خاصة من غير أن يكون لى فيه غرض البتة ، فلما لم تكتسب ذلك الدينار ولم تنتفع به فانا آخذك وأقطع أعضاءك إربا إربا ، لاشك أن هذا نهاية السفاهة ، فكيف يليق بأحكم الحاكمين ؟ ثم قالوا : هب أنا سلمنا هذا العقاب فمن أين القول بالدوام ؟ وذلك لان أقسى الناس قلبا وأشدهم غلظة وفظاظة وبعدا عن الخير اذا أخذ من بالغ فى الاساءة اليه وعذبه يوما أو شهرا أو سنة فانه يشبع منه ويمل فلو بقى مواظبا عليه لامه كل أحد ، ويقال هب أنه بالغ هذا فى اضرارك ، ولكن الى متى هذا التعذيب ، فاما أن تقتله وتريحه ، واما أن تخلصه ، فاذا قبح هذا من الانسان الذى يلتذ بالانتقام ، فالغنى عن الكل كيف يليق به هذا الدوام

الذى يقال ؟ وسادسها : أنه سبحانه نهى عباده عن استيفاء الزيادة ، فقال (فلا يسرف فى القتل انه كان منصورا) وقال (وجزاء سيئة سيئة مثلها) ثم ان العبد هب انه عصى الله تعالى طول عمره فأين عمره من الابد ؟ فيكون العقاب المؤبد ظلما . وسابعها : أن العبد لو واظب على الكفر طول عمره ، فاذا تاب ثم مات عفا الله عنه وأجاب دعاءه وقبل توبته ، ألاترى أن هذا الكريم العظيم مابقى فى الآخرة،أو عقول أولئك المعذبين مابقيت فلم لايتوبون عن معاصيهم ؟ واذا تابوا فلم لا يقبل الله تعالى منهم توبتهم ؟ ولم لايسمع نداءهم ، ولم لايجيب، دعاءهم ولم يخيب رجاءهم ، ولم كان فى الدنيا فى الرحمة والكرم الى حيث قال (ادعونى أستجب لكم) (أم من يجيب المضطر اذا دعاه) وفى الآخرة صار بحيث كلما كان تضرعهم اليه أشد فانه لايخاطبهم الا بقوله (اخسؤا فيها ولا تكلمون) قالوا : فهذه الوجوه مما توجب القطع بعدم العقاب . ثم قال من آمن من هؤلاء بالقرآن: العذر عما ورد فى القرآن من أنواع العذاب من وجوه . أحدها : أن التمسك بالدلائل اللفظية لا يفيد اليقين ، والدلائل العقلية تفيد اليقين ، والمظنون لايعارض المقطوع ، انما قلنا : ان الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين ، لأن الدلائل اللفظية مبنية على أصول كلها ظنية والمبنى على الظنى ظنى، انما قلنا انها مبنية على أصول ظنية ، لانها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف ، ورواة هذه الاشياء لايعلم بلوغهم الى حد التواتر ، فكانت روايتهم مظنونة ، وايضا فهى مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصص وعدم الاضمار بالزيادة والنقصان وعدم التقديم والتأخير ، وكل ذلك أمور ظنية ، وأيضا فهى مبنية على عدم المعارض العقلى فان بتقدير وجوده لايمكن القول بصدقهما ولا بكذبهما معا، ولا يمكن ترجيح النقل على العقل لأن العقل أصل النقل ، والطعن فى العقل يوجب الطعن فى العقل والنقل معا ، لكن عدم المعارض العقلى مظنون ، هذا إذا لم يوجد فكيف وقد وجدنا ههنا دلائل عقلية على خلاف هذه الظواهر ؟ فثبت أن دلالة هذه الدلائل النقلية ظنية ، وأما أن الظنى لايعارض اليقينى فلا شك فيه . وثانيها : وهو أن التجاوز عن الوعيد مستحسن فيما بين الناس قال الشاعر

وإنى إذا أوعدته أو وعدته لمخلف إيعادى ومنجز موعدى

بل الاصرار على تحقيق الوعيد كأنه يعد لؤما ، وإذا كان كذلك وجب أن لايصح من الله تعالى ، وهذا بناء على حرف وهو أن أهل السنة جوزوا نسخ الفعل قبل مضى مدة الامتثال وحاصل حرفهم فيه : أن الأمر يحسن تارة لحكمة تنشأ من نفس المأمور به ، وتارة لحكمة تنشأ من نفس الامر ، فان السيد قد يقول لعبده افعل الفعل الفلانى غدا وان كان يعلم فى الحال أنه

وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ

سينهاه عنه غدا ، ويكون مقصوده من ذلك الأمر أن يظهر العبد الانقياد لسيده فى ذلك ويوطن نفسه على طاعته ، فكذلك إذا علم الله من العبد أنه سيموت غدا فانه يحسن عند أهل السنة أن يقول : صل غدا ان عشت ولا يكون المقصود من هذا الأمر تحصيل المأمور به ، لأنه ههنا محال بل المقصود حكمة تنشأ من نفس الأمر فقط، وهو حصول الانقياد والطاعة وترك التمرد اذا ثبت هذا فنقول : لم لايجوز أن يقال الخبر أيضا كذلك ؟ فتارة يكون منشأ الحكمة من الاخبار هو الشيء المخبر عنه وذلك فى الوعد ، وتارة يكون منشأ الحكمة هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما فى الوعيد ، فان الاخبار على سبيل الوعيد مما يفيد الزجر عن المعاصى والاقدام على الطاعات ، فاذا حصل هذا المقصود جاز أن لا يوجد المخبر عنه كما فى الوعيد ، وعند هذا قالوا : ان وعد الله بالثواب حق لازم، وأما توعده بالعقاب فغير لازم ، وانما قصد به صلاح المكلفين مع رحمته الشاملة لهم، كالوالد يهدد ولده بالقتل والسمل والقطع والضرب ، فان قبل الولد أمره فقد انتفع وان لم يفعل فما فى قلب الوالد من الشفقة يرده عن قتله وعقوبته ، فان قيل فعلى جميع التقادير يكون ذلك كذبا والكذب قبيح ، قلنا لانسلم أن كل كذب قبيح ، بل القبيح هو الكذب الضار ، فأما الكذب النافع فلا ، ثم ان سلمنا ذلك لكن لانسلم أنه كذب، أليس أن جميع عمومات القرآن مخصوصة ولا يسمى ذلك كذبا، أليس أن كل المتشابهات مصروفة عن ظواهرها ، ولا يسمى ذلك كذبا فكذا ههنا . وثالثها : أليس أن آيات الوعيد فى حق العصاة مشروطة بعدم التوبة وان لم يكن هذا الشرط مذكورا فى صريح النص ، فهى أيضا عندنا مشروطة بعدم العفو وإن لم يكن هذا الشرط مذكورا بصريح النص صريحا ، أو نقول : معناه أن العاصى يستحق هذه الأنواع من العقاب فيحمل الاخبار عن الوقوع على الاخبار عن استحقاق الوقوع فهذا جملة مايقال فى تقرير هذا المذهب . وأما الذين أثبتوا وقوع العذاب ، فقالوا إنه نقل الينا على سبيل التواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوع العذاب فانكاره يكون تكذيبا للرسول ، وأما الشبه التى تمسكتم بها فى نفى العقاب فهى مبنية على الحسن والقبح وذلك مما لانقول به والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين ﴾ اعلم أن المفسرين أجمعوا على أن ذلك فى وصف المنافقين قالوا: وصف الله الأصناف الثلاثة من المؤمنين

والكافرين والمنافقين فبدأ بالمؤمنين المخاصين الذين صحت سرائرهم وسلمت ضمائرهم ، ثم أتبعهم بالكافرين الذين من صفتهم الاقامة على الجحود والعناد ، ثم وصف حال من يقول بلسانه انه مؤمن وضميره يخالف ذلك ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن الكلام فى حقيقة النفاق لا يتخلص الا بتقسيم نذكره فنقول أحوال القلب أربعة ، وهى الاعتقاد المطابق المستفاد عن الدليل وهو العلم ، والاعتقاد المطابق المستفاد لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد ، والاعتقاد الغير المطابق وهو الجهل ، وخلو القلب عن كل ذلك . فهذه أقسام أربعة ، وأما أحوال اللسان فثلاثة : الاقرار ، والانكار ، والسكوت فيحصل من تركيباتها اثناعشر قسما . النوع الأول : ماإذا حصل العرفان القلبى فهنا اما أن ينضم إليه الاقرار باللسان أو الانكار باللسان أو السكوت . القسم الأول : ماإذا حصل العرفان بالقلب والاقرار باللسان فهذا الاقرار ان كان اختياريا فصاحبه مؤمن حقا بالاتفاق ، وان كان اضطراريا وهو ماإذا عرف بقلبه ولكنه يجد من نفسه أنه لولا الخوف لما أقر ، بل أنكر ، فهذا يجب أن يعد منافقا ، لأنه بقلبه منكر مكذب ، فاذا كان باللسان مقرآ مصدقا وجب أن يعد منافقا لأنه بقلبه منكر مكذب بوجوب الاقرار . القسم الثانى : أن يحصل العرفان القلبى والانكار اللسانى فهذا الانكار ان كان اضطراريا كان صاحبه مسلما ، لقوله تعالى (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان) وان كان اختياريا كان كافرا معاندا : القسم الثالث : أن يحصل العرفان القلبى و يكون اللسان خاليا عن الاقرار والانكار ، فهذا السكوت اما أن يكون اضطراريا أو اختياريا ، فان كان اضطراريا فذلك اذا خاف ذكره باللسان فهذا مسلم حقا أو كما اذا عرف الله بدليله ثم لما تم النظر مات فجأة ، فهذا مؤمن قطعا ، لأنه أتى بكل ما كلف به ولم يجد زمان الاقرار والانكار فكان معذورا فيه ، وأما ان كان اختياريا فهو كمن عرف الله بدليله ثم انه لم يأت بالاقرار ، فهذا محل البحث ، وميل الغزالى رحمه الله الى أنه يكون مؤمنا لقوله عليه السلام «يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان» وهذا الرجل قلبه مملوء من نور الايمان فكيف لا يخرج من النار . النوع الثانى : أن يحصل فى القلب الاعتقاد التقليدى ، فاما أن يوجد معه الاقرار ، أو الانكار أو السكوت . القسم الأول : أن يوجد معه الاقرار ، ثم ذلك الاقرار إن كان اختياريا فهذا هو المسئلة المشهورة من أن المقلد هل هو مؤمن أم لا؟ وان كان اضطراريا فهذا يفرع على الصورة الأولى ، فان حكمنا فى الصورة الأولى بالكفر ، فهاهنا لا كلام ، وان حكمنا هناك بالايمان وجب أن نحكم هاهنا بالنفاق ، لأن فى هذه الصورة لو كان القلب عارفا لكان هذا الشخص منافقا ، فبأن يكون منافقا عند

التقليد كان أولى . القسم الثانى : الاعتقاد التقليدى مع الانكار اللسانى ، ثم هذا الانكار ان كان اختياريا فلا شك فى الكفر ، وان كان اضطراريا وحكمنا بايمان المقلد وجب أن نحكم بالإيمان فى هذه الصورة . القسم الثالث : الاعتقاد التقليدى مع السكوت اضطراريا كان أو اختياريا، وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الاول اذا حكمنا بايمان المقلد . النوع الثالث : الانكار القلبي : فاما أن يوجد معه الاقرار اللسانى، أو الانكار اللسانى ، أو السكوت القسم الاول : أن يوجد معه الاقرار اللسانى ، فذلك الاقرار ان كان اضطراريا فهو المنافق وان كان اختياريا فهو مثل أن يعتقد بناء على شبهة أن العالم قديم ثم بالاختيار أقر باللسان أن العالم محدث، وهذا غير مستبعد ، لانه اذا جاز أن يعرف بالقلب ثم ينكر باللسان وهو كفر الجحود والعناد، فلم لايجوز أن يجهل بالقلب ثم يقر باللسان ؟ فهذا القسم أيضا من النفاق . القسم الثانى : أن يوجد الانكار القلبي ويوجد الانكار اللسانى فهذا كافر وليس بمنافق، لانه ماأظهر شيئا بخلاف باطنه . القسم الثالث : أن يوجد الانكار القلبي مع السكوت اللسانى، فهذا كافر وليس بمنافق لانه ما أظهر شيئا . النوع الرابع : القلب الخالى عن جميع الاعتقادات فهذا اما أن يوجد معه الاقرار أو الانكار أو السكوت . القسم الاول : اذا وجد الاقرار فهذا الاقرار إما أن يكون اختياريا أو اضطراريا، فان كان اختياريا، فان كان صاحبه فى مهلة النظر لم يلزمه الكفر ، لكنه فعل مالا يجوز حيث أخبر عما لا يدرى أنه هل هو صادق فيه أم لا؟ وان كان لا فى مهلة النظر ففيه نظر ، أما إذا كان اضطراريا لم يكفر صاحبه ، لأن توقفه اذا كان فى مهلة النظر وكان يخاف على نفسه من ترك الاقرار لم يكن عمله قبيحا . القسم الثانى : القلب الخالى مع الانكار باللسان وحكمه على العكس من حكم القسم العاشر . القسم الثالث : القلب الخالى مع اللسان الخالى ، فهذا ان كان فى مهلة النظر فذاك هو الواجب ، وان كان خارجا عن مهلة النظر وجب تكفيره ولا يحكم عليه بالنفاق البتة، فهذه هى الأقسام الممكنة فى هذا الباب ، وقد ظهر منه أن النفاق ماهو ، وأنه الذى لا يطابق ظاهره باطنه سواء كان فى باطنه ما يضاد ما فى ظاهره أو كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره ، واذا عرفت هذا ظهر أن قوله (ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر) المراد منه المنافقون والله أعلم .

﴿المسئلة الثانية﴾ اختلفوا فى أن كفر الكافر الأصلى أقبح أم كفر المنافق ؟ قال قوم كفر الكافر الأصلى أقبح ؛ لأنه جاهل بالقلب كاذب باللسان ، والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان . وقال آخرون بل المنافق أيضا كاذب باللسان ؛ فانه يخبر عن كونه على ذلك الاعتقاد

مع انه ليس عليه ، ولذلك قال تعالى (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم) وقال (والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) ثم ان المنافق اختص بمزيد أمور منكرة . أحدها : أنه قصد التلبيس والكافر الأصلى ماقصد ذلك . وثانيها : أن الكافر على طبع الرجال ، والمنافق على طبع الخنوثة . وثالثها : أن الكافر مارضى لنفسه بالكذب بل استنكف منه ولم يرض الا بالصدق ، والمنافق رضى بذلك . ورابعها : أن المنافق ضم الى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر الاصلى ، ولاجل غلظ كفره قال تعالى (ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار) . وخامسها : قال مجاهد : إنه تعالى ابتدأ بذكر المؤمنين فى أربع آيات ، ثم ثنى بذكر الكفار فى آيتين ثم ثلث بذكر المنافقين فى ثلاث عشرة آية ، وذلك يدل على ان المنافق أعظم جرما ، وهذا بعيد ، لان كثرة الاقتصاص بخبرهم لاتوجب كون جرمهم أعظم ، فان عظم فلغير ذلك ، وهو ضمهم الى الكفر وجوها من المعاصى كالمخادعة والاستهزاء ، وطلب الغوائل الى غير ذلك ، ويمكن أن يجاب عنه بأن كثرة الاقتصاص بخبرهم تدل على أن الاهتمام بدفع شرهم أشد من الاهتمام بدفع شر الكفار ، وذلك يدل على أنهم أعظم جرما من الكفار

﴿المسئلة الثالثة﴾ هذه الآية دالة على أمرين . الاول : انها تدل على أن من لايعرف الله تعالى وأقر به فانه لا يكون مؤمنا ، لقوله (وماهم بمؤمنين) وقالت الكرامية : انه يكون مؤمنا الثانى : أنها تدل على بطلان قول من زعم أن كل المكلفين عارفون بالله ، ومن لم يكن به عارفا لايكون مكلفا ، أما الاول فلان هؤلاء المنافقين لوكانوا عارفين بالله وقد أقروا به لكان يجب أن يكون إقرارهم بذلك ايمانا ، لان من عرف الله تعالى وأقربه لابد وأن يكون مؤمنا ، وأما الثانى فلان غير العارف لوكان معذورا لما ذم الله هؤلاء على عدم العرفان ، فبطل قول من قال من المتكلمين : ان من لايعرف هذه الاشياء يكون معذورا

﴿المسئلة الرابعة﴾ ذكروا فى اشتقاق لفظ الانسان وجوها . أحدها : يروى عن ابن عباس أنه قال : سمى انسانا لأنه عهد اليه فنسى ، وقال الشاعر :

سميت انسانا لأنك ناسى ، وقال أبو الفتح البستى :

يا أكثر الناس إحسانا إلى الناس ... وأكثر الناس إفضالا على الناس

نسيت عهدك والنسيان مغتفر ... فاغفر فأول ناس أول الناس

وثانيها : سمى انسانا لاستئناسه بمثله . وثالثها : قالوا : الانسان انما سمى انسانا لظهورهم

وأنهم يؤنسون أى يبصرون من قوله (آنس من جانب الطور نارا) كما سمى الجن لاجتنانهم . واعلم أنه لايجب فى كل لفظ أن يكون مشتقا من شىء آخر والالزم التسلسل ،وعلى هذا لاحاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا من شىء آخر

﴿المسئلة الخامسة﴾ قال ابن عباس : انها نزلت فى منافقى أهل الكتاب ، منهم عبد الله ابن أبىّ ،ومعتب بن قشير ، وجد بن قيس ، كانوا اذا لقوا المؤمنين يظهرون الايمان والتصديق و يقولون انا لنجد فى كتابنا نعته وصفته ولم يكونوا كذلك اذا خلا بعضهم الى بعض

﴿المسئلة السادسة﴾ لفظة «من» لفظة صالحة للتثنية ، والجمع، والواحد ، أما فى الواحد فقوله تعالى (ومنهم من يستمع اليك) وفى الجمع كقوله (ومنهم من يستمعون اليك) والسبب فيه أنه موحد اللفظ مجموع المعنى ،فعند التوحيد يرجع الى اللفظ، وعند الجمع يرجع الى المعنى،وحصل الامران فى هذه الآية ، لأن قوله تعالى (يقول) لفظ الواحد و (آمنا) لفظ الجمع و بقى من مباحث الآية أسئلة السؤال الاول : المنافقون كانوا مؤمنين بالله و باليوم الآخر ولكنهم كانوا منكرين لنبوته عليه السلام فلم كذبهم فى ادعائهم الايمان بالله و باليوم الآخر ؟ والجواب : ان حملنا هذه الآية على منافقى المشركين فلا إشكال ، لأن أكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكرين البعث والنشور وإن حملناه على منافقى أهل الكتاب —وهم اليهود— فانما كذبهم الله تعالى لأن ايمان اليهود بالله ليس بايمان ، لأنهم يعتقدونه جسما ، وقالوا عزير ابن الله ، وكذلك ايمانهم باليوم الآخر ليس بايمان ، فلما قالوا آمنا بالله كان خبثهم فيه مضاعفا، لأنهم كانوا بقلوبهم يؤمنون به على ذلك الوجه الباطل ، وباللسان يوهمون المسلمين بهذا الكلام انا آمنا بالله مثل ايمانكم ، فلهذا كذبهم الله تعالى فيه . السؤال الثانى : كيف طابق قوله (وماهم بمؤمنين) قولهم (آمنا بالله) والاول فى ذكر شأن الفعل لا الفاعل ، والثانى فى ذكر شأن الفاعل لا الفعل ؟ والجواب : ان من قال فلان ناظر فى المسئلة الفلانية ، فلو قلت انه لم يناظر فى تلك المسئلة كنت قد كذبته ، أما لو قلت انه ليس من الناظرين كنت قد بالغت فى تكذيبه، يعنى أنه ليس من هذا الجنس ، فكيف يظن به ذلك ؟ فكذا ههنا لما قالوا آمنا بالله فلو قال الله ما آمنوا كان ذلك تكذيبا لهم ، أما لما قال (وماهم بمؤمنين) كان ذلك مبالغة فى تكذيبهم، ونظيره قوله (يريدون أن يخرجوا من النار وماهم بخارجين منها) هو أبلغ من قولك : ومايخرجون منها . السؤال الثالث : ماالمراد باليوم الآخر ؟ الجواب : يجوز أن يراد به الوقت الذى لا حد له وهو الأبد الدائم ، الذى لاينقطع له أمد ، ويجوز أن يراد به الوقت المحدود من النشور إلى أن تدخل أهل الجنة

يخادعون الله والذين ءامنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون
في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون

الجنة ، وأهل النار النار؛ لانه آخر الأوقات المحدودة ، ومابعده فلا حد له

قوله تعالى ﴿ يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون إلا أنفسهم وما يشعرون . فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون ﴾

اعلم أن الله تعالى ذكر من قبائح المنافقين أربعة أشياء . أحدها : ما ذكره فى هذه الآية، وهو أنهم (يخادعون الله والذين آمنوا)فيجب أن يعلم أولا ما المخادعة . ثم ثانيا ما المراد بمخادعة الله ؟ وثالثا أنهم لماذا كانوا يخادعون الله ؟ ورابعا أنه ما المراد بقوله وما يخدعون إلا أنفسهم؟

﴿ المسئلة الأولى ﴾ اعلم أنه لا شبهة فى أن الخديعة مذمومة ، والمذموم يجب أن يميز عن غيره لكى لا يفعل ، وأصل هذه اللفظة الاخفاء ، وسميت الخزانة المخدع ، والاخدعان عرقان فى العنق ، لأنهما خفيان . وقالوا : خدع الضب خدعا إذا توارى فى جحره فلم يظهر إلا قليلا ، وطريق خيدع وخادع ، إذا كان مخالفا للمقصد بحيث لا يفطن له ، ومنه المخدع . وأما حدها فهو إظهار ما يوهم السلامة والسداد ، وإبطان ما يقتضى الاضرار بالغير والتخلص منه ، فهو بمنزلة النفاق فى الكفر ، والرياء فى الأفعال الحسنة ، وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين ، لأن الدين يوجب الاستقامة والعدول عن الغرور والاساءة ، كما يوجب المخالصة لله تعالى فى العبادة ، ومن هذا الجنس وصفهم المرائى بأنه مدلس إذا ظهر خلاف مراده ، ومنه أخذ التدليس فى الحديث ، لأن الراوى يوهم السماع ممن لم يسمع ، وإذا أعلن ذلك لا يقال انه مدلس

﴿ المسئلة الثانية ﴾ وهى أنهم كيف خادعوا الله تعالى ؟ فلقائل أن يقول : إن مخادعة الله تعالى ممتنعة من وجهين . الاول : أنه تعالى يعلم الضمائر والسرائر فلا يجوز أن يخادع ، لأن الذى فعلوه لو أظهروا أن الباطن بخلاف الظاهر لم يكن ذلك خداعا ، فاذا كان الله تعالى لا يخفى عليه البواطن لم يصح أن يخادع . الثانى : أن المنافقين لم يعتقدوا أن الله بعث الرسول اليهم فلم يكن قصدهم فى نفاقهم مخادعة الله تعالى ، فثبت أنه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره بل لابد من التأويل وهو من وجهين . الاول : أنه تعالى ذكر نفسه وأراد به رسوله على عادته

فى تفخيم أمره وتعظيم شأنه . قال (إن الذين يبايعونك انما يبايعون الله) وقال فى عكسه (واعلموا أنما غنمتم من شىء فأن لله خمسه) أضاف السهم الذى يأخذه الرسول الى نفسه فالمنافقون لما خادعوا الرسول قيل إنهم خادعوا الله تعالى . الثانى : أن يقال صورة حالهم مع الله حيث يظهرون الايمان وهم كافرون صورة من يخادع، وصورة صنيع الله معهم حيث أمر باجراء أحكام المسلمين عليهم وهم عنده فى عداد الكفرة صورة صنيع المخادع، وكذلك صورة صنيع المؤمنين معهم حيث امتثلوا أمر الله فيهم فأجروا أحكامهم عليه

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ فهى فى بيان الغرض من ذلك الخداع وفيه وجوه . الأول : أنهم ظنوا أن النبى صلى الله عليه وسلم والمؤمنين يجرونهم فى التعظيم والاكرام مجرى سائر المؤمنين اذا أظهروا لهم الايمان وإن أسروا خلافه فمقصودهم من الخداع هذا . الثانى : يجوز أن يكون مرادهم افشاء النبى صلى الله عليه وسلم اليهم أسراره، وافشاء المؤمنين أسرارهم فينقلونها إلى أعدائهم من الكفار . الثالث : أنهم دفعوا عن أنفسهم أحكام الكفار مثل القتل، لقوله عليه السلام « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » الرابع : أنهم كانوا يطمعون فى أموال الغنائم ، فان قيل : فالله تعالى كان قادرا على أن يوحى إلى محمد صلى الله عليه وسلم كيفية مكرهم وخداعهم ، فلم لم يفعل ذلك هتكا لسترهم ؟ قلنا : إنه تعالى قادر على استئصال ابليس وذريته ولكنه تعالى أبقاهم وقواهم، اما لأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، أو لحكمة لا يطلع عليها إلا هو . فان قيل هل للاقتصار بخادعت على واحد وجه صحيح ؟ قلنا : قال صاحب الكشاف وجهه أن يقال : عنى به فعلت إلا أنه أخرج فى زنة فاعلت ، لأن الزنة فى أصلها للمبالغة والفعل متى غولب فيه فاعله جاء أبلغ وأحكم منه إذا زاوله وحده من غير مغالب ، لزيادة قوة الداعى اليه ، ويعضده قراءة أبى حيوة (يخدعون الله) ثم قال (يخادعون) بيان ليقول ، ويجوز أن يكون مستانفا ، كأنه قيل ولم يدعون الايمان كاذبين ، وما نفعهم فيه ؟ فقيل (يخادعون)

﴿ المسئلة الرابعة ﴾ قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو (وما يخادعون) والباقون (يخدعون) وحجة الأولين : مطابقة اللفظ حتى يكون مطابقا للفظ الأول ، وحجة الباقين أن المخادعة إنما تكون بين اثنين، فلا يكون الانسان الواحد مخادعا لنفسه، ثم ذكروا فى قوله (وما يخدعون الا أنفسهم) وجهين . الأول : أنه تعالى يجازيهم على ذلك ويعاقبهم عليه فلا يكونون فى الحقيقة خادعين إلا أنفسهم عن الحسن . والثانى : ماذكره أكثر المفسرين ، وهو أن وبال ذلك راجع إليهم فى الدنيا، لأن الله تعالى كان يدفع ضرر خداعهم عن المؤمنين ويصرفه

إليهم ، وهو كقوله (إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم) وقوله (إنما نحن مستهزؤن. الله يستهزىء بهم) (أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء) (ومكروا مكرا ومكرنا مكرا) (إنهم يكيدون كيدا وأكيد كيداً) (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) (إن الذين يؤذون الله ورسوله) وبقى فى الآية بعد ذلك أبحاث . أحدها : قرىء (وما يخدعون) من أخدع و (يخدعون) بفتح الياء بمعنى يختدعون ويخدعون ويخادعون على لفظ مالم يسم فاعله . وثانيها النفس ذات الشيء وحقيقته ، ولا تختص بالأجسام ، لقوله تعالى (تعلم مافى نفسى ولا أعلم مافى نفسك) والمراد بمخادعتهم ذواتهم أن الخداع لا يعدوهم إلى غيرهم . وثالثها : أن الشعور علم الشيء إذا حصل بالحس ، ومشاعر الانسان حواسه ، والمعنى أن لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس ، لكنهم لتماديهم فى الغفلة كالذى لا يحس. أما قوله تعالى (فى قلوبهم مرض) فاعلم أن المرض صفة توجب وقوع الضرر فى الأفعال الصادرة عن موضع تلك الصفة، ولما كان الأثر الخاص بالقلب إنما هو معرفة الله تعالى وطاعته وعبوديته، فاذا وقع فى القلب من الصفات ماصار مانعا من هذه الآثار كانت تلك الصفات أمراضا للقلب ، فان قيل : الزيادة من جنس المزيد عليه ، فلو كان المراد من المرض ههنا الكفر والجهل لكان قوله (فزادهم الله مرضا) محمولا على الكفر والجهل ، فيلزم أن يكون الله تعالى فاعلا للكفر والجهل. قالت المعتزلة : لا يجوز أن يكون مراد الله تعالى منه فعل الكفر والجهل لوجوه: أحدها أن الكفار كانوا فى غاية الحرص على الطعن فى القرآن ، فلو كان المعنى ذلك لقالوا لمحمد صلى الله عليه وسلم : اذا فعل الله الكفر فينا، فكيف تأمرنا بالايمان ؟ وثانيها : أنه تعالى لو كان فاعلا للكفر لجاز منه اظهار المعجزة على يد الكذاب ، فكان لا يبقى كون القرآن حجة فكيف نتشاغل بمعانيه وتفسيره . وثالثها : أنه تعالى ذكر هذه الآيات فى معرض الذم لهم على كفرهم فكيف يذمهم على شيء خلقه فيهم ؟ ورابعها : قوله (ولهم عذاب أليم) فان كان الله تعالى خلق ذلك فيهم كما خلق لونهم وطولهم ، فأى ذنب لهم حتى يعذبهم . وخامسها : أنه تعالى أضافه اليهم بقوله (بما كانوا يكذبون) وعلى هذا وصفهم تعالى بأنهم مفسدون فى الأرض ، وأنهم السفهاء ، وأنهم اذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم، اذا ثبت هذا فنقول: لا بد من التأويل وهو من وجوه . الأول : يحمل المرض على الغم، لأنه يقال مرض قلبي من أمر كذا ، والمعنى أن المنافقين مرضت قلوبهم لما رأوا ثبات أمر النبي صلى الله عليه وسلم واستعلاء شأنه يوما فيوما، وذلك كان يؤثر فى زوال رياستهم كما روى أنه عليه السلام مر بعبد الله بن أبي ابن سلول على حمار، فقال له نح

حمارك يا محمد فقد آذتنى ريحه ، فقال له بعض الانصار اعذره يارسول الله ، فقد كنا عزمنا على أن نتوجه الرياسة قبل أن تقدم علينا: فهؤلاء لما اشتد عليهم الغم وصف الله تعالى ذلك فقال (فزادهم الله مرضا) أى زادهم غما على غمهم بما يزيد فى إعلاء أمر النبى صلى الله عليه وسلم وتعظيم شأنه الثانى : أن مرضهم وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكاليف ، فهو كقوله تعالى فى السورة فى سورة التوبة (فزادتهم رجسا إلى رجسهم) والسورة لم تفعل ذلك ، ولكنهم لما ازدادوا رجسا عند نزولها لما كفروا بها قيل ذلك ، وكقوله تعالى حكاية عن نوح (انى دعوت قومى ليلا ونهارا فلم يزدهم دعائى إلا فراراً) والدعاء لم يفعل شيئا من هذا ، ولكنهم ازدادوا فراراً عنده ، وقال (ومنهم من يقول ائذن لى ولا تفتنى) والنبى عليه السلام ان لم يأذن له لم يفتنه ، ولكنه كان يفتتن عند خروجه فنسبت الفتنة إليه ، وقال (وليزيدن كثيرا منهم ماأنزل اليك من ربك طغيانا وكفرا) وقال (فلما جاءهم نذير مازادهم الا نفورا) وكقولك لمن وعظته فلم يتعظ وتمادى فى فساده : ماز ادتك موعظتى إلا شرا ، وما زادتك الا فسادا ، فكذا هؤلاء المنافقون لما كانوا كافرين ثم دعاهم الله إلى شرائع دينه فكفروا بتلك الشرائع وازدادوا بسبب ذلك كفرا لاجرم أضيفت زيادة كفرهم الى الله . الثالث : المراد من قوله (فزادهم الله مرضا) المنع من زيادة الالطاف ، فيكون بسبب ذلك المنع خاذلا لهم وهو كقوله (قاتلهم الله أنى يؤفكون) الرابع : أن العرب تصف فتور الطرف بالمرض ، فيقولون : جارية مريضة الطرف ، قال جرير :

ان العيون التى فى طرفها مرض * قتلننا ثم لم يحيين قتلانا

فكذا المرض ههنا انما هو الفتور فى النية ، وذلك لأنهم فى أول الأمر كانت قلوبهم قوية على المحاربة والمنازعة واظهار الخصومة ، ثم انكسرت شوكتهم فاخذوا فى النفاق بسبب ذلك الخوف والانكسار ، فقال تعالى (فزادهم الله مرضا) أى زادهم ذلك الانكسار والجبن والضعف ، ولقد حقق الله تعالى ذلك بقوله (وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين) الخامس : أن يحمل المرض على ألم القلب ، وذلك أن الانسان إذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه فاذا دام به ذلك فربما صار ذلك سببا لغير مزاج القلب وتألمه ، وحمل اللفظ على هذا الوجه حمل له على حقيقته ، فكان أولى من سائر الوجوه . أما قوله (ولهم عذاب أليم) قال صاحب الكشاف : يقال ألم فهو أليم ، كوجع فهو وجيع ، ووصف العذاب به فهو نحو قوله * تحية بينهم ضرب وجيع * وهذا على

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ

أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ

طريقة قولهم : جدجده ، والألم فى الحقيقة للمؤلم كما أن الجد للجاد ، أما قوله (بما كانوا يكذبون) ففيه أبحاث . أحدها : أن الكذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به والجاحظ لا يسميه كذبا إلا اذا علم المخبر كون المخبر عنه مخالفا للخبر ، وهذه الآية حجة عليه . وثانيها : أن قوله (ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون) صريح فى أن كذبهم علة للعذاب الأليم ، وذلك يقتضى أن يكون كل كذب حراما ، فأما ما روى أن ابراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات ، فالمراد التعريض ، ولكن لما كانت صورته صورة الكذب سمى به . وثالثها: فى هذه الآية قراءتان . إحداهما: (يكذبون) والمراد بكذبهم قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر . والثانية: يكذبون من كذبه الذى هو نقيض صدقه . ومن كذب الذى هو مبالغة فى كذب ، كما بولغ فى صدق فقيل صدق

قوله تعالى ﴿واذا قيل لهم لاتفسدوا فى الأرض قالوا إنما نحن مصلحون ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثانى من قبائح أفعال المنافقين ، والكلام فيه من وجوه . أحدها : أن يقال : من القائل لاتفسدوا فى الأرض ؟ وثانيها : ماالفساد فى الأرض ؟ وثالثها : من القائل :انما نحن مصلحون ؟ ورابعها : ماالصلاح ؟

﴿أما المسألة الأولى﴾ فمنهم من قال : ذلك القائل هو الله تعالى ، ومنهم من قال : هو الرسول عليه السلام ، ومنهم من قال بعض المؤمنين ، وكل ذلك محتمل ، ولا يجوز أن يكون القائل بذلك من لايختص بالدين والنصيحة ، وان كان الأقرب هو أن القائل لهم ذلك من شافههم بذلك ، فاما أن يكون الرسول عليه السلام بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فنصحهم فأجابوا بما يحقق ايمانهم وأنهم فى الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين ، وإما أن يقال : ان بعض من كانوا يلقون اليه الفساد كان لايقبله منهم وكان ينقلب واعظا لهم قائلا لهم (لاتفسدوا) فان قيل : أفما كانوا يخبرون الرسول عليه السلام بذلك ؟ قلنا نعم ، إلا أن المنافقين كانوا اذا عوتبوا عادوا

الى اظهار الاسلام والندم وكذبوا الناقلين عنهم وحلفوا بالله عليه كما أخبر تعالى عنهم فى قوله (يحلفون بالله ماقالوا ولقد قالوا كلمة الكفر) وقال (يحلفون لكم لترضوا عنهم)

﴿ المسألة الثانية ﴾ الفساد خروج الشىء عن كونه منتفعا به ، ونقيضه الصلاح فأما كونه فسادا فى الأرض فانه يفيد أمرا زائدا، وفيه ثلاثة أقوال . أحدها : قول ابن عباس والحسن وقتادة والسدى : أن المراد بالفساد فى الأرض اظهار معصية الله تعالى ، وتقريره ماذكره القفال رحمه الله وهو أن اظهار معصية الله تعالى انما كان افسادا فى الأرض ، لأن الشرائع سنن موضوعة بين العباد ، فاذا تمسك الخلق بها زال العدوان ولزم كل أحد شأنه ، فحقنت الدماء وسكنت الفتن ، وكان فيه صلاح الأرض وصلاح أهلها ، أما اذا تركوا التمسك بالشرائع وأقدم كل أحد على مايهواه لزم الهرج والمرج والاضطراب ، ولذلك قال تعالى (فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا فى الأرض) نبههم على أنهم اذا أعرضوا عن الطاعة لم يحصلوا الا على الافساد فى الأرض به . وثانيها: أن يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين ومخالطتهم معهم ، لانهم لما مالوا إلى الكفار مع أنهم فى الظاهر مؤمنون أوهم ذلك ضعف الرسول صلى الله عليه وسلم ، وضعف أنصاره ، فكان ذلك يجرىء الكفرة على اظهار عداوة الرسول ونصب الحرب له وطمعهم فى الغلبة، وفيه فساد عظيم فى الأرض . وثالثها : قال الأصم كانوا يدعون فى السر الى تكذيبه، وجحد الاسلام، والقاء الشبه

﴿ المسألة الثالثة ﴾ الذين قالوا إنما نحن مصلحون هم المنافقون ، والاقرب فى مرادهم أن يكون نقيضا لما نهوا عنه ، فلما كان الذى نهوا عنه هو الافساد فى الأرض كان قولهم (انما نحن مصلحون) كالمقابل له ، وعند ذلك يظهر احتمالان . أحدهما : أنهم اعتقدوا فى دينهم أنه هو الصواب ، وكان سعيهم لأجل تقوية ذلك الدين ، لاجرم قالوا انما نحن مصلحون ،لأنهم فى اعتقادهم ماسعوا الا لتطهير وجه الأرض عن الفساد . وثانيهما : أنا اذا فسرنا (لاتفسدوا) بمداراة المنافقين للكفار فقولهم (انما نحن مصلحون) يعنى به أن هذه المداراة سعى فى الاصلاح بين المسلمين والكفار ، ولذلك حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا (ان أردنا الا احسانا وتوفيقا) فقولهم (انما نحن مصلحون) أى نحن نصلح أمور أنفسنا

واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أن من أظهر الايمان وجب اجراء حكم المؤمنين عليه،ويجوز خلافه لايطعن فيه،وتوبة الزنديق مقبولة والله أعلم .وأما قوله (ألا انهم هم المفسدون) فخارج على وجوه ثلاثة . أحدها : أنهم مفسدون لأن الكفر فساد فى الأرض،اذ فيه كفران

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَٰكِن لَّا يَعْلَمُونَ

نعمة الله، وإقدام كل أحد على مايهواه، لأنه اذا كان لايعتقد وجود الاله ولا يرجو ثوابا ولا عقابا تهارج الناس، ومن هذا ثبت أن النفاق فساد، ولهذاقال (فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا فى الأرض) على ماتقدم تقريره.

قوله تعالى﴿واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا انهم هم السفهاء ولكن لايعلمون﴾

أعلم أن هذا هو النوع الثالث من قبائح أفعال المنافقين، وذلك لأنه سبحانه لما نهاهم فى الآية المتقدمة عن الفساد فى الارض أمرهم فى هذه الآية بالايمان، لأن كمال حال الانسان لايحصل الا بمجموع الأمرين. أولها: ترك مالا ينبغى وهو قوله (لاتفسدوا) وثانيهما: فعل ماينبغى وهو قوله (آمنوا) وههنا مسائل:

﴿المسئلة الأولى﴾ قوله (آمنوا كما آمن الناس) أى ايمانا مقرونا بالاخلاص بعيدا عن النفاق، ولقائل أن يستدل بهذه الآية على أن مجرد الاقرار إيمان، فانه لولم يكن إيمانالماتحقق مسمى الايمان الا اذا حصل فيه الاخلاص، فكان قوله (آمنوا) كافيا فى تحصيل المطلوب، وكانذكر قوله (كما آمن الناس) لغواً، والجواب: أن الايمان الحقيقى عندالله هو الذى يقترن به الاخلاص، أما فى الظاهر فلا سبيل اليه الا باقرار الظاهر، فلا جرم افتقر فيه الى تأكيده بقوله (كما آمن الناس)

﴿المسئلة الثانية﴾ اللام فى (الناس) فيها وجهان. أحدهما: أنها للعهد أى كما آمن رسول الله ومن معه، وهم ناس معهودون، أو عبد الله بن سلام وأشياعه، لأنهم من أبناء جنسهم والثانى: أنها للجنس ثم هاهنا أيضا وجهان. أحدهما: أن الأوس والخزرج أكثرهم كانوا مسلمين، وهؤلاء المنافقون كانوا منهم، وكانوا قليلين، ولفظ العموم قد يطلق على الأكثر والثانى: أن المؤمنين هم الناس فى الحقيقة، لأنهم هم الذين أعطوا الانسانية حقها لأن فضيلة الانسان على سائر الحيوانات بالعقل المرشد والفكر الهادى

﴿المسئلة الثالثة﴾ القائل (آمنوا كما آمن الناس) إما الرسول، أو المؤمنون، ثم كان بعضهم

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ . اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

يقول لبعض : أنؤمن كما آمن سفيه بنى فلان وسفيه بنى فلان، والرسول لا يعرف ذلك فقال تعالى (ألا انهم هم السفهاء)

﴿المسئلة الرابعة﴾ السفه الخفة يقال : سفهت الريح الشيء اذا حركته ، قال ذو الرمة :

جرين كما اهتزت رياح تسفهت أعاليهـــا مر الرياح الرواسم

وقال أبو تمـام الطائى :

سفيـه الرمح جاهله اذا ما بدا فضل السفيه على الحليم

أراد به سريع الطعن بالرمح خفيفه ، وانمـا قيل لبذى اللسان سفيه، لانه خفيف لا رزانة له وقال تعالى (ولا تؤتوا السفهاء أموالـكم التى جعل الله لكم قياما) وقال عليه السلام «شارب الخمر سفيه» لقلة عقله وانمـا سمى المنافقون المسلمين بالسفهاء ، لان المنافقين كانوا من أهل الخطر والرياسة ، وأكثر المؤمنين كانوا فقراء ، وكان عند المنافقين أن دين محمد صلى الله عليه وسلم باطل ، والباطل لا يقبله الا السفيه ، فلهذه الاسباب نسبوهم الى السفاهة ثم إن الله تعالى قلب عليهم هذا اللقب — وقوله الحق — لوجوه . أحدها : أن من أعرض عن الدليل ثم نسب المتمسك به الى السفاهة فهو السفيه . وثانيها : أن من باع آخرته بدنياه فهو السفيه . وثالثها : أن من عادى محمدا عليه الصلاة والسلام فقد عادى الله، وذلك هو السفيه

﴿المسئلة الخامسة﴾ انمـا قال فى آخر هـذه الآية (لا يعلمون) وفيما قبلها (لا يشعرون) لوجهين . الاول : أن الوقوف على أن المؤمنين على الحق وهم على الباطل أمر عقلى نظرى ، وأما أن النفاق وما فيـه من البغى يفضى الى الفساد فى الارض فضرورى جار مجرى المحسوس . الثانى . أنه ذكر السفه وهو جهل ، فـكان ذكر العلم أحسن طباقا له والله أعلم.

قوله تعالى ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم انمـا نحن مستهزؤن . الله يستهزىء بهم ويمدهم فى طغيانهم يعمهون﴾

هذا هو النوع الرابع من أفعالهم القبيحة ، يقال: لقيته ولاقيته اذا استقبلته قريبا منه ، وقرأ أبو حنيفة (واذا لاقوا) أما قوله (قالوا آمنا) فالمراد أخلصنا بالقلب ، والدليل عليه وجهان الاول : أن الاقرار باللسان كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون الى بيانه ، انما المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب، فيجب أن يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك . الثانى : أن قولهم للمؤمنين «آمنا» يجب أن يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم ، وإذا كانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب فيجب أن يكون مرادهم فيما ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب ، أما قوله (واذا خلوا الى شياطينهم) فقال صاحب الكشاف: يقال خلوت بفلان واليه، اذا انفردت معه ويجوز أن يكون من «خلا» بمعنى مضى ، ومنه القرون الخالية ، ومن «خلوت به» إذا سخرت منه، من قولك «خلا فلان بعرض فلان» أي يعبث به ، ومعناه أنهم أنهوا السخرية بالمؤمنين الى شياطينهم وحدثوهم بها كما تقول : أحمد اليك فلانا وأذمه اليك . وأما شياطينهم فهم الذين ماثلوا الشياطين فى تمردهم ، أما قوله (إنا معكم) ففيه سؤالان . السؤال الاول : هذا القائل أهم كل المنافقين أو بعضهم ؟ الجواب : فى هذا خلاف ، لان من يحمل الشياطين على كبار المنافقين يحمل هذا القول على أنه من صغارهم وكانوا يقولون للمؤمنين آمنا و إذا عادوا الى أكابرهم قالوا انا معكم ، لئلا يتوهموا فيهم المباينة ، ومن يقول فى الشياطين: المراد بهم الكفار لم يمنع اضافة هذا القول الى كل المنافقين ، ولاشبهة فى أن المراد بشياطينهم أكابرهم ، وهم اما الكفار وإما أكابر المنافقين، لانهم هم الذين يقدرون على الافساد فى الارض ، وأما اصاغرهم فلا . السؤال الثانى : لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية ، وشياطينهم بالجملة الاسمية محققة «بان» الجواب : ليس ماخاطبوا به المؤمنين جديرا بأقوى الكلامين ، لانهم كانوا فى ادعاء حدوث الايمان منهم لافى ادعاء أنهم فى الدرجة الكاملة منه ، اما لان أنفسهم لاتساعدهم على المبالغة لان القول الصادر عن النفاق والكراهة قلما يحصل معه المبالغة ، واما لعلمهم بان ادعاء الكمال فى الايمان لايروج على المسلمين ، وأما كلامهم مع اخوانهم فهم كانوا يقولونه عن الاعتقاد وعلموا أن المستمعين يقبلون ذلك منهم ، فلا جرم كان التأكيد لائقا به . أما قوله (انما نحن مستهزؤن) ففيه سؤالان . السؤال الاول : ما الاستهزاء ؟ الجواب : أصل الباب الخفة من الهزء وهو العدو السريع ، وهزأ يهزأ مات على مكانه، وناقته تهزأ به أى تسرع ، وحده أنه عبارة عن اظهار موافقة مع ابطان ما يجرى مجرى السوء على طريق السخرية ، فعلى هذا قولهم (انما نحن مستهزؤن) يعنى

تظهر لهم الموافقة على دينهم لنأمن شرهم ونقف على أسرارهم : ونأخذ من صدقاتهم وغنائمهم . السؤال الثانى : كيف تعلق قوله (انما نحن مستهزؤن) بقوله (انا معكم) الجواب : هو توكيد له ، لان قوله (انا معكم) معناه الثبات على الكفر وقوله (انما نحن مستهزؤن) رد للاسلام ، ورد نقيض الشىء تأكيد لثباته ، أو بدل منه ، لأن من حقر الاسلام فقد عظم الكفر ، أو استئناف ، كأنهم اعترضوا عليهم حين قالوا : انا معكم، فقالوا ان صح ذلك فكيف توافقون أهل الاسلام ؟ فقالوا : إنما نحن مستهزؤن

واعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكى عنهم ذلك أجابهم بأشياء . أحدها : قوله (الله يستهزىء بهم) وفيه أسئلة . الأول : كيف يجوز وصف الله تعالى بأنه يستهزىء وقد ثبت أن الاستهزاء لا ينفك عن التلبيس، وهو على الله محال، ولأنه لا ينفك عن الجهل ، لقوله (قالوا أتتخذنا هزؤا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) والجهل على الله محال والجواب : ذكروا فى التأويل خمسة أوجه . أحدها : أن ما يفعله الله بهم جزاء على استهزائهم سماه بالاستهزاء ، لأن جزاء الشىء يسمى باسم ذلك الشىء قال تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها ، فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ، يخادعون الله وهو خادعهم ، ومكروا ومكر الله) وقال عليه السلام «اللهم إن فلانا هجانى وهو يعلم أنى لست بشاعر فاهجه، اللهم والعنه عدد ما هجانى» أى اجزه جزاء هجائه ، وقال عليه السلام « تكلفوا من الأعمال ما تطيقون فان الله لا يمل حتى تملوا » وثانيها : أن ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع عليهم وغير ضار بالمؤمنين ، فيصير كأن الله استهزأ بهم . وثالثها : أن من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر الاستهزاء، والمراد حصول الهوان لهم تعبيرا بالسبب عن المسبب . ورابعها : ان استهزاء الله بهم أن يظهر لهم من أحكامه فى الدنيا مالهم عند الله خلافها فى الآخرة، كما أنهم أظهروا للنبى والمؤمنين أمرا مع أن الحاصل منهم فى السر خلافه ، وهذا التأويل ضعيف ، لانه تعالى لما أظهر لهم أحكام الدنيا فقد أظهر الادلة الواضحة بما يعاملون به فى الدار الآخرة من سوء المنقلب والعقاب العظيم ، فليس فى ذلك مخالفة لما أظهره فى الدنيا . وخامسها : أن الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزىء فى الدنيا وفى الآخرة ، أما فى الدنيا فلانه تعالى أطلع الرسول على أسرارهم مع أنهم كانوا يبالغون فى اخفائها عنه ، وأما فى الآخرة فقال ابن عباس : اذا دخل المؤمنون الجنة ، والكافرون النار فتح الله من الجنة بابا على الجحيم فى الموضع الذى هو مسكن المنافقين ، فاذا رأى المنافقون الباب مفتوحا أخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون

إلى الجنة ، وأهل الجنة ينظرون اليهم ، فاذا وصلوا الى باب الجنة فهناك يغلق دونهم الباب ، فذاك قوله تعالى (إن الذين أجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون) الى قوله (فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون) فهذا هو الاستهزاء بهم . السؤال الثانى : كيف ابتدأ قوله (الله يستهزىء بهم) ولم يعطف على الكلام الذى قبله ؟ الجواب : هو استئناف فى غاية الجزالة والفخامة ، وفيه أن الله تعالى هو الذى يستهزىء بهم الاستهزاء العظيم الذى يصير استهزاؤهم فى مقابلته كالعدم ، وفيه أيضا أن الله هو الذى يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين ، ولا يحوج المؤمنين الى أن يعارضوهم باستهزاء مثله .

﴿السؤال الثالث﴾ هلا قيل : إن الله مستهزىء بهم ليكون مطابقا لقوله (إنما نحن مستهزؤن) الجواب : لأن «يستهزىء» يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت ، وهكذا كانت نكايات الله فيهم (أولا يرون أنهم يفتنون فى كل عام مرة أو مرتين) وأيضا فما كانوا يخلون فى أكثر أوقاتهم من تهتك أستار وتكشف أسرار واستشعار حذر من أن تنزل عليهم آية (يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما فى قلوبهم قل استهزؤا إن الله مخرج ماتحذرون) الجواب الثانى : قوله تعالى (ويمدهم فى طغيانهم يعمهون) قال صاحب الكشاف إنه من مد الجيش، وأمده إذا زاده وألحق به مايقويه ويكثره، وكذلك مد الدواة وأمدها زادها مايصلحها ، ومددت السراج والأرض إذا أصلحتهما بالزيت والسماد ، ومده الشيطان فى الغى ، وأمده إذا واصله بالوسواس، ومد وأمد بمعنى واحد . وقال بعضهم : مد يستعمل فى الشر ، وأمد فى الخير قال تعالى (ونمد له من العذاب مدا) وقال فى النعمة (وأمددناكم بأموال وبنين) وقال تعالى (أيحسبون أنما نمدهم به من مال وبنين) ومن الناس من زعم أنه من المد فى العمر والاملاء والامهال وهذا خطأ لوجهين . الأول : أن قراءة ابن كثير، وابن محيصن (ونمدهم) وقراءة نافع (واخوانهم يمدونهم فى الغى) يدل على أنه من المدد دون المد . والثانى : أن الذى بمعنى أمهله إنما هو مد له، كأملى له. قالت المعتزلة: هذه الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لوجوه أحدها : قوله تعالى (واخوانهم يمدونهم فى الغى) أضاف ذلك الغى الى اخوانهم، فكيف يكون مضافا إلى الله تعالى . وثانيها: أن الله تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلو كان فعلا لله تعالى فكيف يذمهم عليه . وثالثها: لو كان فعلا لله تعالى لبطلت النبوة وبطل القرآن فكان الاشتغال بتفسيره عبثا . ورابعها: أنه تعالى أضاف الطغيان اليهم بقوله: فى طغيانهم ولو كان ذلك من الله لما أضافه اليهم ، فظهر أنه تعالى انما أضافه اليهم ليعرف أنه تعالى غير خالق لذلك ، ومصداقه أنه

أُولَـٰئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلضَّلَـٰلَةَ بِٱلْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَـٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ

حين أسند المد إلى الشياطين أطلق الغي ولم يقيده بالاضافة فى قوله (واخوانهم يمدونهم فى الغى) اذا ثبت هذا فنقول: التأويل من وجوه . أحدها: وهو تأويل الكعبى وأبى مسلم بن يحيى الاصفهانى أن الله تعالى لما منحهم ألطافه التى يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة بتزايد الظلمة فيها، وتزايد النور فى قلوب المسلمين فسمى ذلك التزايد مددا وأسنده إلى الله تعالى لأنه مسبب عن فعله بهم . وثانيها: أن يحمل على منع القسر والالجاء كما قيل: إن السفيه اذا لم ينه فهو مأمور . وثالثها: أن يسند فعل الشيطان الى الله تعالى لأنه بتمكينه واقداره والتخلية بينه وبين اغواء عباده . ورابعها: ماقاله الجبائى فانه قال: ويمدهم أى يمد عمرهم ثم انهم مع ذلك فى طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين . الاول : لما بينا انه لايجوز فى اللغة تفسير ويمدهم بالمد فى العمر . الثانى : هب أنه يصح ذلك ولكنه يفيد أنه تعالى يمد عمرهم لغرض أن يكونوا فى طغيانهم يعمهون وذلك يفيد الاشكال أجاب القاضى عن ذلك بأنه ليس المراد أنه تعالى يمد عمرهم لغرض أن يكونوا فى الطغيان ، بل المراد أنه تعالى يبقيهم ويلطف بهم فى الطاعة فيأبون إلا أن يعمهوا . واعلم أن الكلام فى هذا الباب تقدم فى قوله (ختم الله على قلوبهم) فلا فائدة فى الاعادة ، واعلم أن الطغيان هو الغلو فى الكفر ومجاوزة الحد فى العتو. قال تعالى (إنا لما طغى الماء) أى جاوز قدره، وقال (اذهب إلى فرعون إنه طغى) أى أسرف وتجاوز الحد وقرأ زيد بن على فى طغيانهم بالكسر وهما لغتان كلقيان ولقيان ، والعمه مثل العمى الا أن العمى عام فى البصر والرأى والعمه فى الرأى خاصة، وهو التردد والتحير لايدرى أين يتوجه

قوله تعالى ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين﴾ واعلم أن اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به ، فان قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى ؟ قلنا جعلوا لتمكنهم منه كانه فى أيديهم فاذا تركوه ومالوا إلى الضلالة فقد استبدلوها به ، والضلالة الجور والخروج عن القصد وفقد الاهتداء ، فاستعير للذهاب عن الصواب فى الدين ، أما قوله (فما ربحت تجارتهم) فالمعنى أنهم ماربحوا فى تجارتهم، وفيه سؤالان . السؤال الأول : كيف أسند الخسران الى التجارة وهو لأصحابها ؟ الجواب : هو من

مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِى اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ

الاسناد المجازى وهو أن يسند الفعل الى شىء يتلبس بالذى هو فى الحقيقة له ، كما تلبست التجارة بالمشترى . السؤال الثانى : هب أن شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا فى معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة وما كان ثم مبايعة على الحقيقة ؟ الجواب : هذا مما يقوى أمر المجاز ويحسنه كما قال الشاعر .

ولما رأيت النسر عز ابن دأية وعشش فى وكريه جاش له صدرى

لما شبه الشيب بالنسر ، والشعر الفاحم بالغراب أتبعه بذكر التعشيش والوكر ، فكذا ههنا لما ذكر سبحانه الشراء أتبعه ما يشاكله ويواخيه ، تمثيلا لخسارتهم وتصويرا لحقيقته . أما قوله (وما كانوا مهتدين) فالمعنى أن الذى تطلبه التجار فى متصرفاتهم أمران : سلامة رأس المال والربح ، وهؤلاء قد أضاعوا الامرين لأن رأس مالهم هو العقل الخالى عن المانع ، فلما اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية مانعة من الاشتغال بطلب العقائد الحقة ، فهؤلاء مع أنهم لم يربحوا فقد أفسدوا رأس مال العقل السليم الهادى الى العقائد الحقة . وقال قتادة: انتقلوا من الهدى الى الضلالة ، ومن الطاعة الى المعصية ، ومن الجماعة الى التفرقة ، ومن الامن الى الخوف ، ومن السنة الى البدعة ، والله أعلم

قوله تعالى ﴿مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون﴾

اعلم أنا قبل الخوض فى تفسير ألفاظ هذه الآية نتكلم فى شيئين . أحدهما : أن المقصود من ضرب الامثال أنها تؤثر فى القلوب ما لا يؤثره وصف الشىء فى نفسه ، وذلك لأن الغرض من المثل تشبيه الخفى بالجلى ، والغائب بالشاهد ، فيتأكد الوقوف على ماهيته ، ويصير الحس مطابقا للعقل وذلك هو النهاية فى الايضاح ، ألا ترى أن الترغيب اذا وقع فى الايمان مجردا عن ضرب مثل له لم يتأكد وقوعه فى القلب كما يتأكد وقوعه اذا مثل بالنور ، واذا زهد فى الكفر بمجرد الذكر لم يتأكد قبحه فى العقول كما يتأكد إذا مثل بالظلمة ، واذا أخبر بضعف أمر من الأمور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك أبلغ فى تقرير صورته من الاخبار

بضعفه مجردا ، ولهذا أكثر الله تعالى فى كتابه المبين وفى سائر كتبه أمثاله ، قال تعالى (وتلك الامثال نضربها للناس) ومن سور الانجيل سورة الأمثال ، وفى الآية مسائل :—

﴿المسألة الأولى﴾ المثل فى أصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير ، ويقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبه وشبيه، ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه بمورده : مثل ، وشرطه أن يكون قولا فيه غرابة من بعض الوجوه

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقبها بضرب مثلين زيادة فى الكشف والبيان . أحدهما : هذا المثل وفيه اشكالات . أحدها : أن يقال : ماوجه التمثيل بمن أعطى نورا ثم سلب ذلك النور منه مع أن المنافق ليس له نور . وثانيها : أن يقال : ان من استوقد نارا فأضاءت قليلا فقد انتفع بها و بنورها ثم حرم ، فأما المنافقون فلا انتفاع لهم البتة بالايمان فما وجه التمثيل . وثالثها : أن مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور ، والله تعالى ذهب بنوره وتركه فى الظلمات ، والمنافق لم يكتسب خيرا وماحصل له من الخيبة والحيرة فقد أتى فيه من قبل نفسه ، فما وجه التشبيه ؟ والجواب : أن العلماء ذكروا فى كيفية التشبيه وجوها . أحدها : قال السدى: ان ناسا دخلوا فى الاسلام عند وصوله عليه السلام الى المدينة ثم انهم نافقوا ، والتشبيه ههنا فى نهاية الصحة لأنهم بايمانهم أولا اكتسبوا نورا ثم بنفاقهم ثانيا أبطلوا ذلك النور ووقعوا فى حيرة عظيمة فانه لاحيرة أعظم من حيرة الدين لأن المتحير فى طريقه لأجل الظلمة لايخسر إلا القليل من الدنيا ، وأما المتحير فى الدين فانه يخسر نفسه فى الآخرة أبد الآبدين . وثانيها : ان لم يصح ماقاله السدى بل كانوا منافقين أبدا من أول أمرهم فههنا تأويل آخر ذكره الحسن رحمه الله ، وهو أنهم لما أظهروا الاسلام فقد ظفروا بحقن دمائهم وسلامة أموالهم عن الغنيمة وأولادهم عن السبى ، وظفروا بغنائم الجهاد وسائر أحكام المسلمين ، وعد ذلك نورا من أنوار الايمان ، ولما كان ذلك بالاضافة الى العذاب الدائم قليلا قدره شبههم بمستوقد النار الذى انتفع بضوئها قليلا ثم سلب ذلك فدامت حيرته وحسرته للظلمة التى جاءته فى أعقاب النور ، فكان يسير انتفاعهم فى الدنيا يشبه النور وعظيم ضررهم فى الآخرة يشبه الظلمة . وثالثها : أن نقول ليس وجه التشبيه أن للمنافق نورا ، بل وجه التشبيه بهذا المستوقد أنه لما زال النور عنه تحير ، والتحير فيمن كان فى نور ثم زال عنه أشد من تحير سالك الطريق فى ظلمة مستمرة ، لكنه تعالى ذكر النور فى مستوقد النار لكى يصح أن يوصف بهذه الظلمة الشديدة ، لا أن وجه التشبيه بجمع النور والظلمة . ورابعها :

أن الذى أظهروه يوهم أنه من باب النور الذى ينتفع به ، وذهاب النور هو ما يظهره لاصحابه من الكفر والنفاق ، ومن قال بهذا قال ان المثل انما عطف على قوله (واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا إلى شياطينهم قالوا انا معكم) فالنار مثل لقولهم «آمنا» وذهابه مثل لقولهم للكفار «انا معكم» فان قيل وكيف صار ما يظهره المنافق من كلمة الايمان مثلا بالنور وهو حين تكلم بها أضمر بها خلافها ؟ قلنا انه لو ضم الى القول اعتقاداً له وعملا به لأتم النور لنفسه ، ولكنه لما لم يفعل لم يتم نوره ، وانما سمى مجرد ذلك القول نورا لأنه قول حق فى نفسه . وخامسها : يجوز أن يكون استيقاد النار عبارة عن إظهار المنافق كلمة الايمان وانما سماه نورا لأنه يتزين به ظاهره فيهم و يصير ممدوحا بسببه فيما بينهم ، ثم ان الله تعالى يذهب ذلك النور بهتك ستر المنافق بتعريف نبيه و المؤمنين حقيقة أمره فيظهر له اسم النفاق بدل ما يظهر منه من اسم الايمان فبقى فى ظلمات لا يبصر ، إذ النور الذى كان له قبل قد كشف الله أمره فزال . وسادسها : أنهم لما وصفوا بأنهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل ليمثل هداهم الذى باعوه بالنار المضيئة ماحول المستوقد ، والضلالة التى اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه اياهم فى الظلمات . وسابعها : يجوز أن يكون المستوقد ههنا مستوقد نار لا يرضاها الله تعالى ، والغرض تشبيه الفتنة التى حاول المنافقون اثارتها بهذه النار ، فان الفتنة التى كانوا يثيرونها كانت قليلة البقاء ، ألا ترى الى قوله تعالى (كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله) وثامنها : قال سعيد بن جبير : نزلت فى اليهود وانتظارهم لخروج رسول الله صلى الله عليه وسلم واستفتاحهم به على مشركى العرب ، فلما خرج كفروا به فكان انتظارهم لمحمد صلى الله عليه وسلم كايقاد النار ، وكفرهم به بعد ظهوره كزوال ذلك النور

﴿المسئلة الرابعة﴾ فأما تشبيه الايمان بالنور والكفر بالظلمة فهو فى كتاب الله تعالى كثير ، والوجه فيه أن النور قد بلغ النهاية فى كونه هاديا إلى المحجة و إلى طريق المنفعة وإزالة الحيرة وهذا حال الايمان فى باب الدين، فشبه ما هو النهاية فى إزالة الحيرة ووجدان المنفعة فى باب الدين بما هو الغاية فى باب الدنيا ، وكذلك القول فى تشبيه الكفر بالظلمة ، لأن الضال عن الطريق المحتاج إلى سلوكه لا يرد عليه من أسباب الحرمان والتحير أعظم من الظلمة ، ولا شىء كذلك فى باب الدين أعظم من الكفر ، فشبه تعالى أحدهما بالآخر ، فهذا هو الكلام فيما هو المقصود الكلى من هذه الآية . بقيت ههنا أسئلة وأجوبة تتعلق بالتفاصيل : السؤال الأول قوله تعالى (مثلهم كمثل الذى استوقد نارا) يقتضى تشبيه مثلهم بمثل المستوقد ، فما مثل

المنافقين ومثل المستوقد حتى شبه أحدهما بالآخر ؟ والجواب : استعير المثل للقصة أو للصفة إذا كان لهـا شأن وفيها غرابة ، كأنه قيل قصتهم العجيبة كقصة الذى استوقد نارا ، وكذا قوله (مثل الجنة التى وعد المتقون) أى فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنـة العجيبة (ولله المثل الأعلى) أى الوصف الذى له شأن من العظمة والجلالة (ومثلهم فى التوراة) أى وصفهم وشأنهم المتعجب منه ولمـا فى المثل من معنى الغرابة قالوا فلان مثله فى الخير والشر، فاشتقوا منه صفة للعجيب الشأن . السؤال الثانى : كيف مثلت الجماعة بالواحد ؟ والجواب من وجوه أحدها : أنه يجوز فى اللغة وضع الذى موضع الذين كقوله (وخضتم كالذى خاضوا) وإنما جاز ذلك لأن «الذى» لكونه وصلة إلى وصف كل معرفة مجملة وكثرة وقوعه فى كلامهم ، ولكونه مستطالا بصلته فهو حقيق بالتخفيف ، ولذلك أعلوه بالحذف فحذفوا ياءه ثم كسرته ثم اقتصروا فيه على اللام وحدها فى أسماء الفاعلين والمفعولين . وثانيها : أن يكون المراد جنس المستوقدين أو أريد الجمع أو الفوج الذى استوقد نارا . وثالثها ، وهو الأقوى : أن المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وإنمـا شبهت قصتهم بقصة المستوقد . ومثله قوله تعـالى (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار) وقوله (ينظرون اليك نظر المغشى عليه من الموت) ورابعها : المعنى ومثل كل واحد منهم كقوله (يخرجكم طفلا) أى يخرج كل واحد منكم . السؤال الثالث : ما الوقود ؟ وما النار ؟ وما الاضاءة ؟ وما النور ؟ وما الظلمة ؟ الجواب . أما وقود النار فهو سطوعها وارتفاع لهبها ، وأما النار فهو جوهر لطيف مضىء حار محرق ، واشتقاقها من «نار ينور» إذا نفر ، لأن فيها حركة واضطرابا ، والنور مشتق منها وهو ضوءها ، والمنار العلامة ، والمنارة هى الشىء الذى يؤذن عليه ، ويقال أيضا للشىء الذى يوضع السراج عليه ، ومنه النورة لانها تظهر البدن والاضاءة فرط الانارة ، ومصداق ذلك قوله (هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا) و«أضاء» يرد لازما ومتعديا . تقول : أضاء القمر الظلمـة ، وأضاء القمر بمعنى استضاء قال الشاعر : —

أضاءت لهم أحسابهم ووجوههم دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه

وأما ما حول الشىء فهو الذى يتصل به ، تقول دار حوله وحواليه ، والحول السنة لأنها تحول ، وحال عن العهد أى تغير ، وحال لونه أى تغير لونه ، والحوالة انقلاب الحق من شخص إلى شخص ، والمحاولة طلب الفعل بعد أن لم يكن طالبا له ، والحول انقلاب العين والحول الانقلاب . قال الله تعالى (لا يبغون عنها حولا) والظلمة عدم النور عما من شأنه

صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ

أن يستنير، والظلمة فى أصل اللغة عبارة عن النقصان قال الله تعالى (آتت أكلها ولم تظلم منه شيأ) أى لم تنقص، وفى المثل: من أشبه أباه فما ظلم، أى فما نقص حق الشبه، والظلم الثلج لأنه ينتقص سريعا، و الظلم ماء السن و طراوته و بياضه تشبيها له بالثلج . السؤال الرابع : أضاءت متعدية أم لا ؟ الجواب : كلاهما جائز ، يقال. أضاءت النار بنفسها و أضاءت غيرها و كذلك أظلم الشيء بنفسه وأظلم غيره أى صيره مظلما ، وههنا الأقرب أنها متعدية ، ويحتمل أن تكون غير متعدية مستندة ، إلى ما حوله والتأنيث للحمل على المعنى لان ما حول المستوقد أماكن وأشياء ، ويعضده قراءة ابن أبى عبلة «ضاءت» السؤال الخامس : هلا قيل ذهب الله بضوئهم لقوله (فلما أضاءت) الجواب : ذكر النور أبلغ لأن الضوء فيه دلالة على الزيادة ، فلو قيل ذهب الله بضوئهم لأوهم ذهاب الكمال و بقاء ما يسمى نورا والغرض ازالة النور عنهم بالكلية . ألا ترى كيف ذكر عقيبه (وتركهم فى ظلمات لا يبصرون) والظلمة عبارة عن عدم النور ، وكيف جمعها ، وكيف نكرها ، وكيف أتبعها ما يدل على أنها ظلمة خالصة وهو قوله (لا يبصرون) السؤال السادس : لم قال (ذهب الله بنورهم) ولم يقل أذهب الله نورهم ؟ والجواب : الفرق بين أذهبه وذهب به أن معنى أذهبه أزاله وجعله ذاهبا ، ويقال ذهب به اذا استصحبه ، ومعنى به معه ، وذهب السلطان بماله أخذه قال تعالى (فلما ذهبوا به) (إذاً لذهب كل إله بما خلق) والمعنى أخذ الله نورهم وأمسكه (وما يمسك فلا مرسل له) فهو أبلغ من الاذهاب وقرأ اليمانى أذهب الله نورهم . السؤال السابع : ما معنى (وتركهم) والجواب : ترك إذا علق بواحد فهو بمعنى طرح و إذا علق بشيئين كان بمعنى صير ، فيجرى مجرى أفعال القلوب ومنه قوله (وتركهم فى ظلمات) أصله هم فى ظلمات ثم دخل ترك فنصبت الجزءين . السؤال الثامن : لم حذف أحد المفعولين من لا يبصرون ؟ الجواب : أنه من قبيل المتروك الذى لا يلتفت إلى اخطاره بالبال ، لا من قبيل المقدر المنوى ، كأن الفعل غير متعد أصلا

قوله تعالى ﴿ صم بكم عمى فهم لا يرجعون ﴾

اعلم أنه لما كان المعلوم من حالهم أنهم كانوا يسمعون وينطقون و يبصرون امتنع حمل ذلك على الحقيقة فلم يبق الا تشبيه حالهم لشدة تمسكهم بالعناد واعراضهم عما يطرق سمعهم من القرآن وما يظهره الرسول من الأدلة والآيات بمن هو أصم فى الحقيقة فلا يسمع ، وإذا لم

أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ • يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۟ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ

يسمع لم يتمكن من الجواب ، فلذلك جعله بمنزلة الأبكم ، وإذا لم ينتفع بالأدلة ولم يبصر طريق الرشد فهو بمنزلة الاعمى ، أما قوله (فهم لايرجعون) ففيه وجوه . أحدها : انهم لايرجعون عما تقدم ذكره وهو التمسك بالنفاق الذى لأجل تمسكهم به وصفهم الله تعالى بهذه الصفات فصار ذلك دلالة على أنهم يستمرون على نفاقهم أبدا . وثانيها : أنهم لايعودون إلى الهدى بعد أن باعوه ، وعن الضلالة بعد أن اشتروها . وثالثها : أراد أنهم بمنزلة المتحيرين الذين بقوا خامدين فى مكانهم لايبرحون ، ولا يدرون أيتقدمون أم يتأخرون وكيف يرجعون إلى حيث ابتدؤا منه

قوله تعالى ﴿أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين . يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم ان الله على كل شيء قدير﴾

اعلم أن هذا هو المثل الثانى للمنافقين وكيفية المشابهة من وجوه . أحدها : أنه إذا حصل السحاب الذى فيه الظلمات والرعد والبرق واجتمع مع ظلمة السحاب ظلمة الليل وظلمة المطر عند ورود الصواعق عليهم يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت وإن البرق يكاد يخطف أبصارهم ، فاذا أضاء لهم مشوا فيه ، وإذا ذهب بقوا فى ظلمة عظيمة فوقفوا متحيرين، لان من أصابه البرق فى هذه الظلمات الثلاثة ثم ذهب عنه تشتد حيرته، وتعظم الظلمة فى عينه ، وتكون له مزية على من لم يزل فى الظلمة ، فشبه المنافقين فى حيرتهم وجهلهم بالدين بهؤلاء الذين وصفهم ، إذ كانوا لا يرون طريقا ولا يهتدون . وثانيها : أن المطر وإن كان نافعا إلا أنه لما وجد فى هذه الصورة مع هذه الأحوال الضارة صار النفع

به زائلا فكذا إظهار الايمان نافع للنافق لو وافقه الباطن ، فاذا فقد منه الاخلاص وحصل معه النفاق صار ضررا فى الدين . وثالثها : ان من نزل به هذه الأمور مع الصواعق ظن المخاص منها أن يجعل أصابعه فى أذنيه وذلك لاينجيه مما يريده تعالى به من هلاك وموت ، فلما تقرر ذلك فى العادات شبه تعالى حال المنافقين فى ظنهم أن اظهارهم للمؤمنين ماأظهروه ينفعهم ، مع أن الأمر فى الحقيقة ليس كذلك بما ذكر . ورابعها : أن عادة المنافقين كانت هى التأخر عن الجهاد فرقا من الموت والقتل ، فشبه الله حالهم فى ذلك بحال من نزلت هذه الأمور به وأراد دفعها بجعل أصبعيه فى أذنيه . وخامسها : أن هؤلاء الذين يجعلون أصابعهم فى آذانهم وان تخلصوا عن الموت فى تلك الساعة فان الموت والهلاك من ورائهم لامخاص لهم منه فكذلك حال المنافقين فى أن الذى يخوضون فيه لايخلصهم من عذاب النار . وسادسها : أن من هذا حاله فقد بلغ النهاية فى الحيرة لاجتماع أنواع الظلمات وحصول أنواع المخافة ، وحصل فى المنافقين نهاية الحيرة فى باب الدين ونهاية الخوف فى الدنيا لأن المنافق يتصور فى كل وقت أنه لو حصل الوقوف على باطنه لقتل ، فلايكاد الوجل والخوف يزول عن قلبه مع النفاق . وسابعها : المراد من الصيب هو الايمان والقرآن ، والظلمات والرعد والبرق هو الأشياء الشاقة على المنافقين ، وهى التكاليف الشاقة من الصلاة والصوم وترك الرياسات والجهاد مع الآباء و الأمهات ، وترك الاديان القديمة ، والانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم مع شدة استنكافهم عن الانقياد له ، فكما أن الانسان يبالغ فى الاحتراز عن المطر الصيب الذى هو أشد الأشياء نفعا بسبب هذه الأمور المقارنة ، فكذا المنافقون يحترزون عن الايمان والقرآن بسبب هذه الأمور المقارنة ، والمراد من قوله (كلما أضاء لهم مشوا فيه) أنه متى حصل لهم شىء من المنافع ، وهى عصمة أموالهم ودمائهم وحصول الغنائم لهم فانهم يرغبون فى الدين (وإذا أظلم عليهم قاموا) أى متى لم يجدوا شيئا من تلك المنافع فحينئذ يكرهون الايمان ولايرغبون فيه ، فهذه الوجوه ظاهرة فى التشبيه . وبقى على الآية أسئلة وأجوبة . السؤال الاول : أى التمثيلين أبلغ ، الجواب : التمثيل الثانى ، لانه أدل على فرط الحيرة وشدة الاغاليط ؛ ولذلك تراهم يندرجون فى نحو هذا من الأهون إلى الاغلظ . السؤال الثانى : لم عطف أحد التمثيلين على الآخر بحرف الشك ؟ الجواب من وجوه . أحدها : لان «أو» فى أصلها تساوى شيئين فصاعدا فى الشك ، ثم اتسع فيها فاستعيرت للتساوى فى غير الشك ، كقولك : جالس الحسن أو ابن سيرين تريد أنهما سيان فى استصواب أن تجالس أيهما شئت ، ومنه قوله تعالى (ولا

تطلع منهم آثما أو كفورا) أى أن الآثم والكفور متساويان فى وجوب عصيانهما ، فكذا قوله (أو كصيب) معناه أن كيفية المنافقين شبيهة بكيفيتى هاتين القصتين ، فبأيتهما مثلتها فانت مصيب ، وان مثلتها بهما جميعا فكذلك . وثانيها : انما ذكر تعالى ذلك لأن المنافقين قسمان بعضهم يشبهون أصحاب النار ، وبعضهم يشبهون أصحاب المطر ، ونظيره قوله تعالى (وقالوا كونوا هوداً أو نصارى) وقوله (وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو هم قائلون) وثالثها : أو بمعنى بل قال تعالى (وأرسلناه الى مائة الف أو يزيدون). ورابعها . أو بمعنى الواو كأنه قال وكصيب من السماء نظيره قوله تعالى (أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم) وقال الشاعر

وقد زعمت ليلى بأنى فاجر لنفسى تقاها أو عليها فجورها

وهذه الوجوه مطردة فى قوله (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى كالحجارة أو أشد قسوة) السؤال الثالث : المشبه بالصيب والظلمات والرعد والبرق والصواعق ماهو ؟ الجواب : لعلماء البيان ههنا قولان . أحدهما : أن هذا تشبيه مفرق ومعناه أن يكون المثل مركبا من أمور والممثل يكون أيضا مركبا من أمور ، ويكون كل واحد من المثل شبيها بكل واحد من الممثل ، فههنا شبه دين الاسلام بالصيب ، لأن القلوب تحيا به حياة الأرض بالمطر ، ومايتعلق به من شبهات الكفار بالظلمات ، ومافيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد ، وما يصيب الكفرة من الفتن من جهة أهل الاسلام بالصواعق ، والمعنى أو كمثل ذوى صيب ، والمراد كمثل قوم أخذتهم السماء على هذه الصفة . والقول الثانى : انه تشبيه مركب ، وهو الذى يشبه فيه احدى الجملتين بالأخرى فى أمر من الأمور وان لم تكن آحاد احدى الجملتين شبيهة بآحاد الجملة الأخرى وههنا المقصود تشبيه حيرة المنافقين فى الدنيا والدين بحيرة من انطفت ناره بعد إيقادها ، وبحيرة من أخذته السماء فى الليلة المظلمة مع رعد وبرق ، فان قيل الذى كنت تقدره فى التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قولك : أو كمثل ذوى صيب هل يقدر مثله فى المركب ، قلنا لولا طلب الراجع فى قوله (يجعلون أصابعهم فى آذانهم) مايرجع اليه لما كان بنا حاجة الى تقديره . السؤال الرابع : ماالصيب ؟ الجواب : انه المطر الذى يصوب ، أى ينزل من صاب يصوب اذا نزل ومنه صوب رأسه اذا خفضه وقيل انه من صاب يصوب اذا قصد ، ولا يقال صيب الا للمطر الجود . كان عليه الصلاة والسلام يقول «اللهم اجعله صيبا هنيئا» أى مطرا جودا وأيضا يقال للسحاب صيب . قال الشماخ :

* وأسحم دان صادق الوعد صيب *

وتنكير صيب لأنه أريد نوع من المطر شديد هائل، كما تنكرت النار فى التمثيل الأول، وقرىء أو كصائب والصيب أبلغ : والسماء هذه المظلة . السؤال الخامس : قوله من السماء ما الفائدة فيه والصيب لا يكون الا من السماء ؟ والجواب من وجهين . الأول : لو قال : أو كصيب فيه ظلمات . احتمل أن يكون ذلك الصيب نازلا من بعض جوانب السماء دون بعض، أما لما قال من السماء دل على أنه عام مطبق آخذ بآفاق السماء ، فكما حصل فى لفظ الصيب مبالغات من جهة التركيب والتنكير أيد ذلك بأن جعله مطبقا . الثانى : من الناس من قال : المطر إنما يحصل من ارتفاع أبخرة رطبة من الأرض إلى الهواء فتنعقد هناك من شدة برد الهواء ثم تنزل مرة أخرى، فذاك هو المطر، ثم ان الله سبحانه وتعالى أبطل ذلك المذهب ههنا بأن بين أن ذلك الصيب نزل من السماء، وكذا قوله (وأنزلنا من السماء ماء طهورا) وقوله (وينزل من السماء من جبال فيها من برد) السؤال السادس : ما الرعد والبرق الجواب : الرعد الصوت الذى يسمع من السحاب كأن أجرام السحاب تضطرب وتنتقض وترتعد إذا أخذتها الريح فتصوت عند ذلك من الارتعاد والبرق الذى يلمع من السحاب من برق الشيء بريقا إذا لمع . السؤال السابع : الصيب هو المطر والسحاب فأيهما أريد فما ظلماته الجواب : أما ظلمات السحاب فاذا كان أسحم مطبقا فظلمته سحمته وتطبيقه مضمومة اليهما ظلمة الليل، وأما ظلمة المطر فظلمته تكاثفه وانسجامه بتتابع القطر وظلمته اظلال الغمامة مع ظلمة الليل . السؤال الثامن : كيف يكون المطر مكانا للرعد والبرق وانما مكانهما السحاب . الجواب : لما كان التعلق بين السحاب والمطر شديدا جاز إجراء أحدهما مجرى الآخر فى الأحكام السؤال التاسع : هلا قيل رعود وبروق كما قيل ظلمات . الجواب : الفرق أنه حصلت أنواع مختلفة من الظلمات على الاجتماع فاحتيج الى صيغة الجمع، أما الرعد فانه نوع واحد ، وكذا البرق ولا يمكن اجتماع أنواع الرعد والبرق فى السحاب الواحد فلا جرم لم يذكر فيه لفظ الجمع . السؤال العاشر : لم جاءت هذه الأشياء منكرات . الجواب : لأن المراد أنواع منها ، كأنه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف وبرق خاطف . السؤال الحادى عشر : إلى ماذا يرجع الضمير فى يجعلون . الجواب : الى أصحاب الصيب وهو وان كان محذوفا فى اللفظ لكنه باق فى المعنى ولا محل لقوله يجعلون لكونه مستأنفا لانه لما ذكر الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدة والهول فكأن قائلا قال فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فقيل يجعلون أصابعهم فى آذانهم ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقال (يكاد البرق يخطف أبصارهم) السؤال الثانى عشر

رؤس الاصابع هي التي تجعل فى الآذان فهلا قيل أناملهم . الجواب : المذكور وان كان هو الإصبع لكن المراد بعضه كما فى قوله (فاقطعوا أيديهما) المراد بعضهما . السؤال الثالث عشر ما الصاعقة ؟ الجواب : انها قصف رعد ينقض معها شعلة من نار وهى نار لطيفة قوية لا تمر بشىء إلا أتت عليه إلا أنها مع قوتها سريعة الخمود . السؤال الرابع عشر : ما إحاطة الله بالكافرين . الجواب : أنه مجاز والمعنى أنهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط به حقيقة ثم فيه ثلاثة أقوال . أحدها : أنه عالم بهم قال تعالى (وأن الله قد أحاط بكل شىء علما) وثانيها : قدرته مستولية عليهم (والله من ورائهم محيط) . وثالثها : يهلكهم من قوله تعالى (إلا أن يحاط بكم) السؤال الخامس عشر : ما الخطف . الجواب : أنه الأخذ بسرعة، وقرأ مجاهد يخطف بكسر الطاء والفتح أفصح وعن ابن مسعود يختطف وعن الحسن يخطف بفتح الياء والخاء وأصله يختطف ، وعنه يخطف بكسرهما على اتباع الياء الخاء ، وعن زيد بن على : يخطف من خطف وعن أبى يتخطف من قوله (ويتخطف الناس من حولهم) أما قوله تعالى (كلما أضاء لهم مشوا فيه) فهو استئناف ثالث كأنه جواب لمن يقول كيف يصنعون فى حالتى ظهور البرق وخفائه والمقصود تمثيل شدة الأمر على المنافقين بشدته على أصحاب الصيب وما هم فيه من غاية التحير والجهل بما يأتون وما يذرون اذا صادفوا من البرق خفقة مع خوف أن يخطف أبصارهم انتهزوا تلك الخفقة فرصة فخطوا خطوات يسيرة، فاذا خفى وفتر لمعانه بقوا واقفين متقيدين عن الحركة، ولو شاء الله لزاد فى قصف الرعد فأصمهم ، وفى ضوء البرق فأعماهم . وأضاء اما متعد بمعنى كلما نور لهم مسلكا أخذوه ، فالمفعول محذوف ، واما غير متعد بمعنى كلما لمع لهم مشوا فى مطرح نوره، ويعضده قراءة ابن أبى عبلة كلما ضاء فان قيل كيف قال مع الاضاءة كلما، ومع الاظلام اذا ؟ قلنا لأنهم حراص على امكان المشى، فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها وليس كذلك التوقف، والأقرب فى أظلم أن يكون غير متعد وهو الظاهر، ومعنى قاموا وقفوا وثبتوا فى مكانهم ، ومنه قامت السوق، وقام الماء جمد، ومفعول شاء محذوف لأن الجواب يدل عليه، والمعنى ولو شاء الله أن يذهب بسمعهم وأبصارهم لذهب بهما وههنا مسألة ، وهى ان المشهور أن «لو» تفيد انتفاء الشىء لانتفاء غيره، ومنهم من أنكر ذلك وزعم أنها لا تفيد إلا الربط واحتج عليه بالآية والخبر ، أما الآية فقوله تعالى (ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون) فلو أفادت كلمة لو انتفاء الشىء لانتفاء غيره للزم التناقض لأن قوله (ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم) يقتضى أنه ما علم فيهم خيرا وما أسمعهم وقوله (ولو أسمعهم لتولوا)

وهم معرضون) يفيد أنه تعالى ماأسمعهم وأنهم ماتولوا ولكن عدم التولى خيرفلزم أن يكون قد علم فيهم خيرا ، وما علم فيهم خيرا ، وأما الخبر فقوله عليه السلام «نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه» فعلى مقتضى قولهم يلزم أنه خاف الله وعصاه ، وذلك متناقض ، فقد علمنا أن كلمة «لو» لا تفيد إلا الربط والله أعلم .

وأما قوله ﴿ إن الله على كل شيء قدير ﴾ ففيه مسائل :

﴿المسئلة الأولى﴾ منهم من استدل به على أن المعدوم شيء قال لأنه تعالى أثبت القدرة على الشيء، والموجود لا قدرة عليه لاستحالة إيجاد الموجود ، فالذى عليه القدرة معدوم وهو شيء ، فالمعدوم شيء . والجواب : لو صح هذا الكلام لزم أن ما لا يقدر الله عليه لا يكون شيئاً ، فالموجود لما لم يقدر الله عليه وجب أن لا يكون شيئاً

﴿المسئلة الثانية﴾ احتج جهم بهذه الآية على أنه تعالى ليس بشيء ، قال لأنها تدل على أن كل شيء مقدور لله والله تعالى ليس بمقدور له تعالى ، فوجب أن لا يكون شيئاً ، واحتج أيضاً على ذلك بقوله تعالى (ليس كمثله شيء) قال لو كان هو تعالى شيئاً لكان تعالى مثل مثل نفسه فكان يكذب قوله (ليس كمثله شيء) فوجب أن لا يكون شيئاً حتى لا تتناقض هذه الآية . واعلم أن هذا الخلاف فى الاسم ؛ لأنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم ، واحتج أصحابنا بوجهين . الأول : قوله تعالى (قل أى شيء أكبر شهادة قل الله) والثانى : قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) والمستثنى داخل فى المستثنى منه فيجب أن يكون شيئاً

﴿المسئلة الثالثة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن مقدور العبد مقدور لله تعالى خلافا لأبى على وأبى هاشم ، وجه الاستدلال أن مقدور العبد شيء ، وكل شيء مقدور لله تعالى بهذه الآية فيلزم أن يكون مقدور العبد مقدورا لله تعالى

﴿المسئلة الرابعة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المحدث حال حدوثه مقدور لله خلافا للمعتزلة ، فانهم يقولون: الاستطاعة قبل الفعل محال ، فالشيء إنما يكون مقدوراً قبل حدوثه ، و بيان استدلال الأصحاب أن المحدث حال وجوده شيء ، وكل شيء مقدور ، وهذا الدليل يقتضى كون الباقى مقدوراً ترك العمل به فبقى معمولا به فى محل النزاع ، لأنه حال البقاء مقدوره ، على معنى أنه تعالى قادر على إعدامه ، أما حال الحدوث ، فيستحيل أن يقدر الله على إعدامه لاستحالة أن يصير معدوماً فى أول زمان وجوده ، فلم يبق إلا أن يكون قادراً على إيجاده

يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ . الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ

﴿المسئلة الخامسة﴾ تخصيص العام جائز فى الجملة ، وأيضاً تخصيص العام جائز بدليل العقل ، لأن قوله (والله على كل شيء قدير) يقتضى أن يكون قادراً على نفسه ثم خص بدليل العقل ، فان قيل إذا كان اللفظ موضوعاً للكل ثم تبين أنه غير صادق فى الكل كان هذا كذباً ، وذلك يوجب الطعن فى القرآن ، قلنا : لفظ الكل كما أنه يستعمل فى المجموع ، فقد يستعمل مجازاً فى الأكثر ، وإذا كان ذلك مجازاً مشهوراً فى اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذباً والله أعلم

القول فى إقامة الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد

أما التوحيد فقوله تعالى ﴿ يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ، الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون ﴾

اعلم أن فى هذه الآيات مسائل : —

﴿المسئلة الأولى﴾ أن الله تعالى لما قدم أحكام الفرق الثلاثة ، أعنى المؤمنين والكفار والمنافقين ، أقبل عليهم بالخطاب ، وهو من باب الالتفات المذكور فى قوله تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين) وفيه فوائد . أحدها : أن فيه مزيد هز وتحريك من السامع كما أنك اذا قلت لصاحبك حاكياً عن ثالث : ان فلاناً من قصته كيت وكيت ، ثم تخاطب ذلك الثالث فقلت : يا فلان من حقك أن تسلك الطريقة الحميدة فى مجارى أمورك ، فهذا الانتقال من الغيبة إلى الحضور يوجب مزيد تحريك لذلك الثالث . وثانيها : كأنه سبحانه وتعالى يقول : جعلت الرسول واسطة بينى وبينك أولا ، ثم الآن أزيد فى إكرامك وتقريبك ، فأخاطبك من غير واسطة ، ليحصل لك مع التنبيه على الأدلة ، شرف المخاطبة والمكالمة . وثالثها : أنه مشعر بأن العبد إذا كان مشتغلا بالعبودية ، فانه يكون أبدا فى الترقى ، بدليل أنه فى هذه الآية ، انتقل

من الغيبة إلى الحضور . ورابعها : أن الآيات المتقدمة كانت فى حكاية أحوالهم ، وأما هذه الآيات ، فانها أمر وتكليف ، ففيه كلفة ومشقة ، فلا بد من راحة تقابل هذه الكلفة ، وتلك الراحة هى أن يرفع ملك الملوك الواسطة من البين ويخاطبهم بذاته ، كما أن العبد إذا ألزم تكليفاً شاقاً ، فلو شافهه المولى وقال أريد منك أن تفعل كذا فانه يصير ذلك الشاق لذيذا لأجل ذلك الخطاب

﴿المسئلة الثانية﴾ حكى عن علقمة والحسن أنه قال : كل شىء فى القرآن (يا أيها الناس) فانه مكى ، وما كان (يا أيها الذين آمنوا) فبالمدينة ، قال القاضى : هذا الذى ذكروه إن كان الرجوع فيه إلى النقل فسلم ، وإن كان السبب فيه حصول المؤمنين بالمدينة على الكثرة دون مكة ، فهذا ضعيف ، لأنه يجوز أن يخاطب المؤمنين مرة بصفتهم ، ومرة باسم جنسهم ، وقد يؤمر من ليس بمؤمن بالعبادة ، كما يؤمر المؤمن بالاستمرار على العبادة والازدياد منها ، فالخطاب فى الجميع ممكن

﴿المسئلة الثالثة﴾ إعلم أن الألفاظ فى الأغلب عبارات دالة على أمور هى : إما الألفاظ أو غيرها ، أما الألفاظ فهى : كالاسم والفعل والحرف ، فان هذه الألفاظ الثلاثة يدل كل واحد منها على شىء ، هو فى نفسه لفظ مخصوص ، وغير الالفاظ : فكالحجر والسماء والأرض، ولفظ النداء لم يجعل دليلا على شىء آخر ، بل هو لفظ يجرى مجرى عمل يعمله عامل لأجل التنبيه. فأما الذين فسروا قولنا «يا زيد» بأنادى زيدا ، أو أخاطب زيدا ، فهو خطأ من وجوه . أحدها : أن قولنا : أنادى زيدا، خبر يحتمل التصديق والتكذيب ، وقولنا يازيد ، لايحتملهما. وثانيها : ان قولنا يا زيد ، يقتضى صيرورة زيد منادى فى الحال ، وقولنا أنادى زيدا ، لا يقتضى ذلك ، وثالثها : ان قولنا يازيد، يقتضى صيرورة زيد مخاطباً بهذا الخطاب، وقولنا أنادى زيدا ، لا يقتضى ذلك ، لأنه لا يمتنع أن يخبر إنساناً آخر بأنى أنادى زيدا . ورابعها : ان قولنا أنادى زيدا ، إخبار عن النداء ، والاخبار عن النداء غير النداء ، والنداء هو قولنا يا زيد ، فاذن قولنا أنادى زيدا ، غير قولنا يازيد ، فثبت بهذه الوجوه فساد هذا القول . ثم ههنا نكتة نذكرها وهى: ان أقوى المراتب الاسم ، وأضعفها الحرف ، فظن قوم أنه لا يأتلف الاسم بالحرف ، وكذا أعظم الموجودات هو الحق سبحانه وتعالى ، وأضعفها البشر (وخلق الانسان ضعيفاً) فقالت الملائكة : أى مناسبة بينهما (أتجعل فيها من يفسد فيها) فقيل قد يأتلف الاسم مع الحرف فى حال النداء ، فكذا البشر يصلح لخدمة الرب حال النداء والتضرع

(ربنا ظلمنا أنفسنا ، وقال ربكم ادعونى أستجب لكم)

﴿المسئلة الرابعة﴾ «يا» حرف وضع فى أصله لنداء البعيد وإن كان لنداء القريب لكن لسبب أمر مهم جدا ، وأما نداء القريب فله: أى والهمزة ، ثم استعمل فى نداء من سها وغفل وإن قرب تنزيلا له منزلة البعيد ، فان قيل فلم يقول الداعى يا رب يا الله وهو أقرب اليه من حبل الوريد ، قلنا هو استبعاد لنفسه من مظان الزلفى وما يقربه إلى منازل المقربين هضماً لنفسه وإقرارا عليها بالتنقيص حتى يتحقق الاجابة بمقتضى قوله «أنا عند المنكسرة قلوبهم من أجلى» أو لأجل أن إجابة الدعاء من أهم المهمات للداعى

﴿المسئلة الخامسة﴾ «أى» وصلة إلى نداء ما فيه الألف واللام كما أن «ذو» و«الذى» وصلتان إلى الوصف بأسماء الأجناس ووصف المعارف بالجمل ، وهو اسم مبهم يفتقر إلى ما يزيل إبهامه ، فلا بد وأن يردفه اسم جنس ، أو ما يجرى مجراه يتصف به حتى يحصل المقصود بالنداء فالذى يعمل فيه حرف النداء هو أى والاسم التابع له صفة كقولك يا زيد الظريف الا أن أيا لا يستقل بنفسه استقلال زيد فلم ينفك عن الصفة وموصوفها وأما كلمة التنبيه المقحمة بين الصفة وموصوفها ففيها فائدتان . الأولى: معاضدة حرف النداء بتأكيد معناه. والثانية: وقوعها عوضا مما يستحقه أى من الاضافة وانما كثر فى كتاب الله تعالى النداء على هذه الطريقة لاستقلاله بهذه التأكيدات والمبالغات فان كل ما نادى الله تعالى به عباده من الأوامر والنواهى، والوعد والوعيد، واقتصاص أخبار المتقدمين بأمور عظام، وأشياء يجب على المستمعين أن يتيقظوا لها مع أنهم غافلون عنها ، فلهذا وجب أن ينادوا بالأبلغ الآكد

﴿المسئلة السادسة﴾ اعلم أن قوله (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) يقتضى أن الله تعالى أمر كل الناس بالعبادة فلو خرج البعض عن هذا الخطاب لكان ذلك تخصيصا للعموم . وههنا أبحاث . البحث الأول . أن لفظ الجمع المعرف بلام التعريف يفيد العموم ، والخلاف فيه مع الأشعرى والقاضى أبى بكر وأبى هاشم ، لنا أنه يصح تأكيده بما يفيد العموم كقوله (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) ولو لم يكن اللفظ فى أصله للعموم لما كان قوله (كلهم) تأكيدا بل بيانا ولأنه يصح استثناء كل واحد من الناس عنه والاستثناء يخرج ما لولاه لدخل فوجب أن يفيد العموم وتمام تقريره فى أصول الفقه . البحث الثانى : لما ثبت أن قوله تعالى (يا أيها الناس) يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين فى ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون بعد ذلك أم لا ؟ والأقرب أنه لا يتناولهم ، لأن قوله (يا أيها الناس) خطاب مشافهة وخطاب المشافهة مع المعدوم

لا يجوز وأيضا فالذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين فى تلك الحالة ، وما لا يكون موجودا لا يكون انسانا ومالا يكون انسانا لا يدخل تحت قوله (يا أيها الناس) فان قيل : فوجب أن لا يتناول شيء من هذه الخطابات الذين وجدوا بعد ذلك الزمان وأنه باطل قطعا . قلنا : لو لم يوجد دليل منفصل لكان الأمر كذلك الا أنا عرفنا بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم أن تلك الخطابات ثابتة فى حق من سيوجد بعد ذلك الى قيام الساعة فلهذه الدلالة المنفصلة حكمنا بالعموم . البحث الثالث : قوله (ياأيها الناس اعبدوا ربكم) أمر للكل بالعبادة فهل يفيد أمر الكل بكل عبادة ؟ الحق لا ، لان قوله اعبدوا معناه أدخلوا هذه الماهية فى الوجود ، فاذا أتوا بفرد من أفراد الماهية فى الوجود فقد أدخلوا الماهية فى الوجود لان الفرد من أفراد الماهية مشتمل على الماهية لان هذه العبادة عبارة عن العبادة مع قيد كونها هذه ومتى وجد المركب فقد وجد قيداه ، فالآتى بفرد من أفراد العبادة آت بالعبادة ، والآتى بالعبادة آت بتمام مااقتضاه قوله (اعبدوا) واذا كان كذلك وجب خروجه عن العهدة فان أردنا أن نجعله دالا على العموم نقول : الامر بالعبادة لابد وأن يكون لاجل كونها عبادة لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعلية الوصف ، لاسيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم ، وههنا كون العبادة عبادة يناسب الامر بها لما أن العبادة عبارة عن تعظيم الله تعالى وإظهار الخضوع له وكل ذلك مناسب فى العقول ، واذا ثبت أن كونه عبادة علة للامر بها وجب فى كل عبادة أن يكون مأمورا بها ، لانه أينما حصلت العلة وجب حصول الحكم لامحالة البحث الرابع : لقائل أن يقول : قوله (ياأيها الناس اعبدوا) لايتناول الكفار البتة لان الكفار لايمكن أن يكونوا مأمورين بالايمان ، واذا امتنع ذلك امتنع أن يكونوا مأمورين بالعبادة ، أما أنه لايمكن أن يكونوا مأمورين بالايمان فلان الامر بمعرفة الله تعالى اما أن يتناوله حال كونه غير عارف بالله تعالى أو حال كونه عارفا بالله تعالى ، أما ان تناوله حال كونه غير عارف بالله فيستحيل أن يكون عارفا بأمر الله لان العلم بالصفة مع الجهل بالذات محال فلو تناوله الامر فى هذه الحالة لكان قد تناوله الامر فى حال يستحيل منه أن يعرف كونه مأمورا بذلك الامر ، وذلك تكليف مالا يطاق ، وان تناوله الامر بالمعرفة حال كونه عارفا بالله فذلك محال ، لانه أمر بتحصيل الحاصل ، وذلك غير ممكن . فثبت أن الكافر يستحيل أن يكون مأمورا بتحصيل المعرفة ، واذا استحال ذلك استحال أن يكون مأمورا بالعبادة لانه اما أن يؤمر بالعبادة قبل المعرفة وهو محال لان عبادة من لايعرف ممتنعة أو يؤمر بالعبادة

بعد المعرفة الا أن على هذا التقدير يكون الامر بالعبادة موقوفا على الامر بالمعرفة فلما كان الأمر بالمعرفة ممتنعا كان الأمر بالعبادة أيضا ممتنعا ، وأيضا يستحيل أن يكون هذا الخطاب مع المؤمنين ، لأنهم يعبدون الله فأمرهم بالعبادة يكون أمرا بتحصيل الحاصل وهو محال . والجواب : من الناس من قال الأمر بالعبادة مشروط بحصول المعرفة ، كما أن الأمر بالزكاة مشروط بحصول ملك النصاب ، وهؤلاء هم القائلون بأن المعارف ضرورية ، وأما من لم يقل بذلك استدل بهذه الآية على أن المعارف ليست ضرورية ، فقال الأمر بالعبادة حاصل ، والعبادة لاتمكن الا بالمعرفة ، والأمر بالشيء أمر بما هو من ضرورياته ، كما أن الطهارة اذا لم تصح الا باحضار الماء كان احضار الماء واجبا ، والدهرى لايصح منه تصديق الرسول إلا بتقديم معرفة الله تعالى ، فوجبت ، والمحدث لاتصح منه الصلاة الا بتقديم الطهارة فوجبت ، والمودع لا يمكنه رد الوديعة الا بالسعى اليها ، فكان السعي واجبا ، فكذا ههنا يصح أن يكون الكافر مخاطبا بالعبادة وشرط الاتيان بها الاتيان بالايمان أولا ثم الاتيان بالعبادة بعد ذلك . بقى قولهم : الأمر بتحصيل المعرفة محال ، قلنا هذه المسئلة مستقصاة فى الأصول والذى نقوله ههنا ان هذا الكلام وان تم فى كل ما يتوقف العلم بكون الله آمرا على العلم به فانه لايجرى فيما عدا ذلك من الصفات فلم لا يجوز ورود الأمر بذلك ؟ سلمنا ذلك فلم لا يجوز أن يقال هذا الأمر يتناول المؤمنين ؟ قوله لأنه يصير ذلك أمرا بتحصيل الحاصل وهو محال ، قلنا لما تعذر ذلك فنحمله إما على الأمر بالاستمرار على العبادة أو على الأمر بالازدياد منها ، ومعلوم أن الزيادة على العبادة عبادة ، فصح تفسير قوله « اعبدوا » بالزيادة فى العبادة . البحث الخامس : قال منكرو التكليف : لا يجوز ورود الأمر من الله تعالى بالتكاليف لوجوه . أحدها : أن التكليف إما أن يتوجه على العبد حال استواء دواعيه الى الفعل أو الترك أو حال رجحان أحدهما على الآخر ، فان كان الأول فهو محال ، لأن فى حال الاستواء يمتنع حصول الترجيح لأن الاستواء يناقض الترجيح فالجمع بينهما محال والتكليف بالفعل حال استواء الداعيين تكليف بما لا يطاق ، وان كان الثانى فالراجح واجب الوقوع ؛ لأن المرجوح حال ما كان مساويا للراجح كان ممتنع الوقوع ، والا فقد وقع الممكن لا عن مرجح ، واذا كان حال الاستواء ممتنع الوقوع فبأن يصير حال المرجوحية ممتنع الوقوع أولى واذا كان المرجوح ممتنع الوقوع كان الراجح واجب الوقوع ضرورة أنه لا خروج عن النقيضين اذا ثبت هذا فالتكليف ان وقع بالراجح كان التكليف تكليفا بايجاد مايجب وقوعه ، وان وقع بالمرجوح كان التكليف

تكليفا بما يمتنع وقوعه ، وكلاهما تكليف مالا يطاق . وثانيها : أن الذى ورد به التكليف إما أن يكون قد علم الله فى الأزل وقوعه ، أو علم أنه لايقع أو لم يعلم لا هذا ولا ذاك ، فان كان الاول كان واجب الوقوع ممتنع العدم فلا فائدة فى ورود الامر به ، وان علم لاوقوعه كان ممتنع الوقوع واجب العدم ، فكان الامر بايقاعه أمرا بايقاع الممتنع وان لم يعلم لا هذا ولا ذاك كان ذلك قولا بالجهل على الله تعالى وهو محال ، ولان بتقدير أن يكون الامر كذلك فانه لايتميز المطيع عن العاصى ، وحينئذ لايكون فى الطاعة فائدة . وثالثها : ان ورود الامر بالتكاليف إما أن يكون لفائدة أو لا لفائدة ، فان كان لفائدة فهى اما عائدة الى المعبود أو الى العابد أما الى المعبود فمحال لانه كامل لذاته ، والكامل لذاته لايكون كاملا بغيره ، ولانا نعلم بالضرورة أن الاله العالى على الدهر والزمان يستحيل أن ينتفع بركوع العبد وسجوده ، وأما الى العابد فمحال ، لان جميع الفوائد محصورة فى حصول اللذة ودفع الالم ، وهو سبحانه وتعالى قادر على تحصيل كل ذلك للعبد ابتداء من غير توسط هذه المشاق فيكون توسطها عبثا ، والعبث غير جائز على الحكيم . ورابعها : أن العبد غير موجد لأفعاله لانه غير عالم بتفاصيلها ومن لا يعلم تفاصيل الشىء لايكون موجدا له وإذا لم يكن العبد موجدا لأفعال نفسه فان أمره بذلك الفعل حال ماخلقه فيه فقد أمره بتحصيل الحاصل ، وان أمره به حال مالم يخلقه فيه فقد أمره بالمحال وكل ذلك باطل . وخامسها : أن المقصود من التكليف انما هو تطهير القلب على مادلت عليه ظواهر القرآن فلو قدرنا انسانا مشتغل القلب دائما بالله تعالى وبحيث لو اشتغل بهذه الافعال الظاهرة لصار ذلك عائقا له عن الاستغراق فى معرفة الله تعالى وجب أن يسقط عنه هذه التكاليف الظاهرة ، فان الفقهاء والقياسيين قالوا اذا لاح المقصود والحكمة فى التكاليف وجب اتباع الاحكام المعقولة لااتباع الظواهر . والجواب : عن الشبه الثلاثة الاول من وجهين . الاول : أن أصحاب هذه الشبه أوجبوا بما ذكروه اعتقاد عدم التكاليف فهذا تكليف ينفى التكليف وانه متناقض . الثانى : أن عندنا يحسن من الله تعالى كل شىء سواء كان ذلك تكليف ما لا يطاق أو غيره لأنه تعالى خالق مالك ، والمالك لااعتراض عليه فى فعله . البحث السادس . قالوا : الأمر بالعبادة وان كان عاما لكل الناس لكنه مخصوص فى حق من لا يفهم كالصبى والمجنون والغافل والناسى ، وفى حق من لا يقدر لقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) ومنهم من قال انه مخصوص فى حق العبيد ، لأن الله تعالى أوجب عليهم طاعة مواليهم ، واشتغالهم بطاعة الموالى يمنعهم عن الاشتغال بالعبادة ، والأمر الدال على

وجوب طاعة المولى أخص من الأمر الدال على وجوب العبادة و الخاص يقدم على العام والكلام فى هذا المعنى مذكور فى أصول الفقه

﴿المسئلة السابعة﴾قال القاضى: الآية تدل على أن سبب وجوب العبادة مابينه من خلقه لنا والانعام علينا . واعلم أن أصحابنا يحتجون بهذه الآيةعلى أن العبد لايستحق بفعله الثواب لأنه لما كان خلقه ايانا وانعامه علينا سببا لوجوب العبادة فحينئذ يكون اشتغالنا بالعبادة أداء للواجب ، و الانسان لايستحق بأداء الواجب شيأفوجب أن لا يستحق العبدعلى العبادة ثوابا على الله تعالى . أما قوله (ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون) ففيه مسائل:

﴿المسئلة الاولى﴾ اعلم أنه سبحانه لما أمر بعبادةالرب أردفه بما يدل على وجود الصانع وهو خالق المكلفين وخلق من قبلهم ، وهذا يدل على أنه لاطريق الى معرفة الله تعالى الا بالنظر والاستدلال وطعن قوم من الحشوية فى هذه الطريقة وقالوا الاشتغال بهذا العلم بدعة ولنا فى اثبات مذهبنا وجوه نقلية وعقلية وههنا ثلاث مقامات . المقام الاول : فى بيان فضل هذا العلم وهو من وجوه . أحدها : أن شرف العلم بشرف المعلوم فمهما كان المعلوم أشرف كان العلم الحاصل به أشرف فلما كان أشرف المعلومات ذات الله تعالى وصفاته وجب أن يكون العلم المتعلق به أشرف العلوم . وثانيها : أن العلم إما أن يكون دينيا أو غير دينى ، و لا شك أن العلم الدينى أشرف من غير الدينى ، وأما العلم الدينى فاما أن يكون هو علم الأصول ، أو ما عداه ، أما ما عداه فانه تتوقف صحته على علم الأصول ، لأن المفسر إنما يبحث عن معانى كلام الله تعالى ، وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلم ، وأما المحدث فانما يبحث عن كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك فرع على ثبوت نبوته صلى الله عليه وسلم ، والفقيه إنما يبحث عن أحكام الله ، وذلك فرع على التوحيد والنبوة ، فثبت أن هذه العلوم مفتقرة الى علم الأصول ، والظاهر أن علم الأصول غنى عنها فوجب أن يكون علم الأصول أشرف العلوم . وثالثها أن شرف الشىء قد يظهر بواسطة خساسة ضده ، فكلما كان ضده أخس كان هو أشرف وضد علم الأصول هو الكفر والبدعة ، وهما من أخس الأشياء ، فوجب أن يكون علم الأصول أشرف الأشياء . ورابعها : أن شرف الشىء قد يكون بشرف موضوعه وقد يكون لأجل شدة الحاجة إليه ، وقد يكون لقوة براهينه ، وعلم الأصول مشتمل على الكل وذلك لأن علم الهيئة أشرف من علم الطب نظرا إلى أن موضوع علم الهيئة أشرف من موضوع علم الطب ، وإن كان الطب أشرف منه نظرا إلى أن الحاجة إلى الطب أكثر من الحاجة إلى الهيئة

وعلم الحساب أشرف منهما نظرا إلى أن براهين علم الحساب أقوى . أما علم الأصول فالمطلوب منه معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، ومعرفة أقسام المعلومات من المعدومات والموجودات ، ولا شك أن ذلك أشرف الأمور ، وأما الحاجة إليه فشديدة لأن الحاجة اما فى الدين أو فى الدنيا ، أما فى الدين فشديدة لأن من عرف هذه الأشياء استوجب الثواب العظيم ، والتحق بالملائكة ، ومن جهلها استوجب العقاب العظيم والتحق بالشياطين ، وأما فى الدنيا فلان مصالح العالم إنما تنتظم عند الايمان بالصانع والبعث والحشر ، إذ لو لم يحصل هذا الايمان لوقع الهرج والمرج فى العالم ، وأما قوة البراهين فبراهين هذا العلم يجب أن تكون مركبة من مقدمات يقينية تركيبا يقينيا وهذا هو النهاية فى القوة فثبت أن هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل فوجب أن يكون أشرف العلوم . وخامسها : أن هذا العلم لا يتطرق إليه النسخ ولا التغيير ، ولا يختلف باختلاف الأمم والنواحى بخلاف سائر العلوم ، فوجب أن يكون أشرف العلوم . وسادسها : أن الآيات المشتملة على مطالب هذا العلم وبراهينها أشرف من الآيات المشتملة على المطالب الفقهية بدليل أنه جاء فى فضيلة (قل هو الله أحد) و (آمن الرسول) وآية الكرسى مالم يجيء مثله فى فضيلة قوله (ويسئلونك عن المحيض) وقوله (ياأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين) وذلك يدل على أن هذا العلم أفضل . وسابعها : أن الآيات الواردة فى الأحكام الشرعية أقل من ستمائة آية ، وأما البواقى ففى بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الأوثان وأصناف المشركين ، وأما الآيات الواردة فى القصص فالمقصود منها معرفة حكمة الله تعالى وقدرته على ماقال (لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب) فدل ذلك على أن هذا العلم أفضل ، ونشير إلى معاقد الدلائل : أما الذى يدل على وجود الصانع فالقرآن مملوء منه . أولها : ماذكر ههنا من الدلائل الخمسة وهى خلق المكلفين وخلق من قبلهم ، وخلق السماء وخلق الأرض ، وخلق الثمرات من الماء النازل من السماء الى الأرض ، وكل ماورد فى القرآن من عجائب السموات والأرض ، فالمقصود منه ذلك ، وأما الذى يدل على الصفات . اما العلم فقوله (إن الله لايخفى عليه شيء فى الأرض ولا فى السماء) ثم أردفه بقوله (هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء) وهذا هو عين دليل المتكلمين فانهم يستدلون باحكام الأفعال واتقانها على علم الصانع ، وههنا استدل الصانع سبحانه بتصوير الصور فى الأرحام على كونه عالما بالأشياء ، وقال (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) وهو عين تلك الدلالة وقال (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلا هو) وذلك تنبيه على كونه تعالى عالما بكل المعلومات ، لأنه تعالى مخبر عن المغيبات فتقع تلك

الأشياء على وفق ذلك الخبر ، فلولا كونه عالما بالمغيبات والالما وقع كذلك ، وأماصفةالقدرة فكل ماذكر سبحانه من حدوث الثمار المختلفة والحيوانات المختلفةمع استواء الكل فى الطبائع الأربع فذاك يدل على كونه سبحانه قادرا مختارا لاموجبا بالذات، وأما التنزيه فالذى يدل على أنه ليس بجسم ، ولا فى مكان قوله (قل هو الله أحد) فان المركب مفتقر الى أجزائه والمحتاج محدث ، واذا كان أحدا وجب أن لايكون جسما واذا لم يكن جسما لم يكن فى المكان ، وأما التوحيد فالذى يدل عليه قوله (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وقوله (اذاً لابتغوا إلى ذى العرش سبيلا) وقوله (ولعلا بعضهم على بعض) وأما النبوة فالذى يدل عليها قوله هنا (وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله) وأما المعاد فقوله (قل يحييها الذى أنشأها أول مرة) وأنت لوفتشت علم الكلام لم تجد فيه إلا تقرير هذه الدلائل والذب عنها ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها ، أفترى أن علم الكلام يذم لاشتماله على هذه الأدلة التى ذكرها الله أو لاشتماله على دفع المطاعن والقوادح عن هذه الأدلة ما أرى أن عاقلا مسلما يقول ذلك ويرضى به . وثانيها : أن الله تعالى حكى الاستدلال بهذه الدلائل عن الملائكة وأكثر الأنبياء أما الملائكة فلأنهم لما قالوا : اتجعل فيها من يفسد فيها ، كان المراد أن خلق مثل هذا الشىء قبيح ، والحكيم لايفعل القبيح ، فأجابهم الله تعالى بقوله (إنى أعلم مالا تعلمون) والمراد إنى لما كنت عالما بكل المعلومات كنت قد علمت فى خلقهم وتكوينهم حكمة لاتعلمونها أنتم ، ولاشك أن هذا هو المناظرة،وأما مناظرة الله تعالى مع ابليس فهى أيضا ظاهرة ، وأما الأنبياء عليهم السلام فاولهم آدم عليه السلام وقد أظهر الله تعالى حجته على فضله بأن أظهر علمه على الملائكة وذلك محض الاستدلال ، وأما نوح عليه السلام فقد حكى الله تعالى عن الكفار قولهم (يانوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا) ومعلوم أن تلك المجادلة ما كانت فى تفاصيل الأحكام الشرعية بل كانت فى التوحيد والنبوة، فالمجادلة فى نصرة الحق فى هذا العلم هى حرفة الأنبياء ، وأما ابراهيم عليه السلام فالاستقصاء فى شرح أحواله فى هذا الباب يطول وله مقامات . أحدها : مع نفسه وهو قوله (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربى فلما أفل قال لاأحب الآفلين) وهذا هو طريقة المتكلمين فى الاستدلال بتغيرها على حدوثها، ثم ان الله تعالى مدحه على ذلك فقال (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) وثانيها : حاله مع أبيه وهو قوله (ياأبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا) وثالثها : حاله مع قومه تارة بالقول وأخرى بالفعل ، أما بالقول فقوله (ماهذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون) وأما بالفعل فقوله (فجعلهم جذاذا الا

كبيرا لهم لعلهم اليه يرجعون) . ورابعها : حاله مع ملك زمانه فى قوله (ربى الذى يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت) إلى آخره وكل من سلمت فطرته علم أن علم الكلام ليس إلا تقرير هذه الدلائل ودفع الأسئلة والمعارضات عنها ، فهذا كله بحث ابراهيم عليه السلام فى المبدأ . وأما بحثه فى المعاد فقال (رب أرنى كيف تحيي الموتى) الى آخره وأما موسى عليه السلام فانظر الى مناظرته مع فرعون فى التوحيد والنبوة ، أما التوحيد فاعلم أن موسى عليه السلام انما يعول فى أكثر الأمر على دلائل ابراهيم عليه السلام وذلك لأن الله تعالى حكى فى سورة طه (قال فمن ربكما ياموسى قال ربنا الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى) وهذا هو الدليل الذى ذكره ابراهيم عليه السلام فى قوله (الذى خلقنى فهو يهدين) وقال فى سورة الشعراء (ربكم ورب آبائكم الاولين) وهذا هو الذى قاله ابراهيم (ربى الذى يحيي ويميت) فلما لم يكتف فرعون بذلك وطالبه بشيء آخر قال موسى (رب المشرق والمغرب) وهذا هو الذى قال ابراهيم عليه السلام (فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب) فهذا ينبهك على أن التمسك بهذه الدلائل حرفة هؤلاء المعصومين وأنهم كما استفادوها من عقولهم فقد توارثوها من أسلافهم الطاهرين ، وأما استدلال موسى على النبوة بالمعجزة ففى قوله (أولو جئتك بشيء مبين) وهذا هو الاستدلال بالمعجزة على الصدق وأما محمد عليه الصلاة والسلام فاشتغاله بالدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد أظهر من أن يحتاج فيه إلى التطويل ، فان القرآن مملوء منه ولقد كان عليه السلام مبتلى بجميع فرق الكفار فالأول : الدهرية الذين كانوا يقولون : وما يهلكنا الا الدهر ، والله تعالى أبطل قولهم بأنواع الدلائل . والثانى : الذين ينكرون القادر المختار ، والله تعالى أبطل قولهم بحدوث أنواع النبات وأصناف الحيوانات مع اشتراك الكل فى الطبائع وتأثيرات الأفلاك ، وذلك يدل على وجود القادر . والثالث : الذين أثبتوا شريكا مع الله تعالى ، وذلك الشريك اما أن يكون علويا أو سفليا ، أما الشريك العلوى فمثل من جعل الكواكب مؤثرة فى هذا العالم ، والله تعالى أبطله بدليل الخليل فى قوله (فلما جن عليه الليل) وأما الشريك السفلى فالنصارى قالوا بالهية المسيح وعبدة الأوثان قالوا بالهية الأوثان ، والله تعالى أكثر من الدلائل على فساد قولهم . الرابع الذين طعنوا فى النبوة وهم فريقان . أحدهما : الذين طعنوا فى أصل النبوة وهم الذين حكى الله عنهم أنهم قالوا : أبعث الله بشرا رسولا . والثانى : الذين سلموا أصل النبوة وطعنوا فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وهم اليهود والنصارى ، والقرآن مملوء من الرد عليهم ، ثم ان طعنهم من وجوه تارة بالطعن فى القرآن فأجاب الله بقوله (ان الله لا يستحيي أن يضرب مثلا ما بعوضة)

وتارة بالتماس سائر المعجزات كقوله (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا) وتارة بأن هذا القرآن نزل نجما نجما وذلك يوجب تطرق التهمة اليه فأجاب الله تعالى عنه بقوله (كذلك لنثبت به فؤادك). الخامس : الذين نازعوا فى الحشر والنشر ، والله تعالى أورد على صحة ذلك وعلى ابطال قول المنكرين أنواعا كثيرة من الدلائل . السادس : الذين طعنوا فى التكليف تارة بأنه لافائدة فيه ، فأجاب الله عنه بقوله (ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وان أسأتم فلها) وتارة بأن الحق هو الجبر ، وأنه ينافى صحة التكليف ، وأجاب الله تعالى عنه بأنه (لايسأل عما يفعل وهم يسألون) وإنما اكتفينا فى هذا المقام بهذه الاشارات المختصرة لأن الاستقصاء فيها مذكور فى جملة هذا الكتاب وإذا ثبت أن هذه الحرفة هى حرفة كل الانبياء والرسل علمنا أن الطاعن فيها اما أن يكون كافرا أو جاهلا . المقام الثانى : فى بيان أن تحصيل هذا العلم من الواجبات ، ويدل عليه المعقول والمنقول. أما المعقول فهو أنه ليس تقليد البعض أولى من تقليد الباقى ، فاما أن يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار ، واما أن يوجب تقليد البعض دون البعض فيلزم أن يصير الرجل مكلفا بتقليد البعض دون البعض من غير أن يكون له سبيل إلى أنه لم قلد أحدهما دون الآخر ، واما أن لايجوز التقليد أصلا وهو المطلوب ، فاذا بطل التقليد لم يبق الا هذه الطريقة النظرية ، وأما المنقول فيدل عليه الآيات والأخبار أما الآيات .فأحدها: قوله (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن) ولا شك أن المراد بقوله بالحكمة أى بالبرهان والحجة ، فكانت الدعوة بالحجة والبرهان إلى الله تعالى مأمورا بها ، وقوله (وجادلهم بالتى هى أحسن) ليس المراد منه المجادلة فى فروع الشرع لأن من أنكر نبوته فلا فائدة فى الخوض معه فى تفاريع الشرع ، ومن أثبت نبوته فانه لايخالفه فعلمنا أن هذا الجدال كان فى التوحيد والنبوة ، فكان الجدال فيه مأمورا به ثم انا مأمورون باتباعه عليه السلام لقوله (فاتبعونى يحببكم الله) ولقوله (لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة) فوجب كوننا مأمورين بذلك الجدال . وثانيها : قوله تعالى (ومن الناس من يجادل فى الله بغير علم) ذم من يجادل فى الله بغير علم وذلك يقتضى أن المجادل بالعلم لايكون مذموما بل يكون ممدوحا وأيضا حكى الله تعالى ذلك عن نوح فى قوله (يانوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا) . وثالثها : ان الله تعالى أمر بالنظر فقال (أفلا يتدبرون القرآن ، أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ، سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم ، أو لم يروا أنا نأتى الأرض ننقصها من أطرافها ، قل انظروا ماذا فى السموات والارض ، أو لم ينظروا فى ملكوت

السموات والارض) ورابعها : أن الله تعالى ذكر التفكر فى معرض المدح فقال (ان فى ذلك لآيات لأولى الالباب ، ان فى ذلك لعبرة لأولى الأبصار ، ان فى ذلك لآيات لأولى النهى) وأيضا ذم المعرضين فقال (وكأين من آية فى السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون ، لهم قلوب لا يفقهون بها) . وخامسها : أنه تعالى ذم التقليد ، فقال حكاية عن الكفار (انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون) وقال (بل نتبع ماوجدنا عليه آباءنا) وقال (بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون) وقال (ان كاد ليضلنا عن آلهتنا لولا أن صبرنا عليها) وقال عن والد ابراهيم عليه السلام (لئن لم تنته لأرجمنك واهجرنى مليا) وكل ذلك يدل على وجوب النظر والاستدلال والتفكر وذم التقليد فمن دعا الى النظر والاستدلال ، كان على وفق القرآن ودين الانبياء ومن دعا الى التقليد كان على خلاف القرآن وعلى وفاق دين الكفار . وأما الاخبار ففيها كثرة ، ولنذكر منها وجوها . أحدها : ماروى الزهرى عن سعيد بن المسيب عن أبى هريرة قال «جاء رجل من بنى فزارة الى النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال ان امرأتى وضعت غلاما أسود فقال له هل لك من ابل ، فقال نعم قال فما ألوانها قال حمر قال فهل فيها من أورق ؟ قال نعم قال فأنى ذلك ، قال عسى أن يكون قد نزعه عرق قال وهذا عسى أن يكون نزعه عرق» واعلم أن هذا هو التمسك بالالزام والقياس. وثانيها : عن أبى هريرة قال قال عليه الصلاة السلام « قال الله تعالى : كذبنى ابن آدم ولم يكن له أن يكذبنى ، وشتمنى ابن آدم ولم يكن له أن يشتمنى أما تكذيبه اياى فقوله : لن يعيدنى كما بدأنى ، وليس أول خلقه بأهون على من اعادته ، وأما شتمه اياى فقوله : اتخذ الله ولدا وأنا الله الاحد الصمد لم ألد ولم أولد ولم يكن لى كفوا أحد » فانظر كيف احتج الله تعالى فى المقام الاول بالقدرة على الابتداء ، على القدرة على الاعادة ، وفى المقام الثانى احتج بالأحدية على نفى الجسمية والوالدية والمولودية . وثالثها : روى عبادة بن الصامت أنه عليه السلام قال « من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه» فقالت عائشة : يا رسول الله انا نكره الموت فذاك كراهتنا لقاء الله ؟ فقال عليه السلام : لا ولكن المؤمن أحب لقاء الله فأحب الله لقاءه ، والكافر كره لقاء الله فكره الله لقائه وكل ذلك يدل على أن النظر والفكر فى الدلائل مأمور به ، واعلم أن للخصم مقامات . أحدها : أن النظر لا يفيد العلم . وثانيها : أن النظر المفيد للعلم غير مقدور . وثالثها : أنه لا يجوز الاقدام عليه . ورابعها : أن الرسول ما أمر به . وخامسها : أنه بدعة

﴿أما المقام الأول﴾ فاحتج الخصم عليه بأمور . أحدها : انا إذا تفكرنا وحصل لنا عقيب فكرنا اعتقاد فعلمنا بكون ذلك الاعتقاد علما ، إما أن يكون ضروريا أو نظريا ،

والأول باطل ، لأن الانسان إذا تأمل فى اعتقاده فى كون ذلك الاعتقاد علما ، و فى اعتقاده فى أن الواحد نصف الاثنين ، وأن الشمس مضيئة و النار محرقة ، وجد الأول أضعف من الثانى ،وذلك يدل على تطرق الضعف إلى الأول والثانى باطل ، لأن الكلام فى ذلك الفكر الثانى كالكلام فى الأول فيلزم التسلسل وهو محال . و ثانيها : انا رأينا عالما من الناس قد تفكروا واجتهدوا وحصل لهم عقيب فكرهم اعتقاد ، و كانوا جازمين بأنه علم ثم ظهر لهم أو لغيرهم أن ذلك كان جهلا فرجعوا عنه و تركوه وإذا شاهدنا ذلك فى الوقت الأول جاز أن يكون الاعتقاد الحاصل ثانيا كذلك ، وعلى هذا الطريق لايمكن الجزم بصحة شىء من العقائد المستفادة من الفكر والنظر . وثالثها : أن المطلوب إن كان مشعوراً به استحال طلبه ، لأن تحصيل الحاصل محال ، و إن كان غير مشعور به كان الذهن غافلا عنه ، والمغفول عنه يستحيل أن يتوجه الطلب إليه . ورابعها أن العلم بكون النظر مفيدا للعلم اما أن يكون ضروريا أو نظرياً فان كان ضرورياً وجب اشتراك العقلاء فيه وليس كذلك ، وإن كان نظرياً لزم اثبات جنس الشىء بفرد من أفراده و ذلك محال لأن النزاع لما وقع فى الماهية كان واقعا فى ذلك الفرد أيضا فيلزم اثبات الشىء بنفسه وهو محال لانه من حيث انه وسيلة الى الاثبات يجب أن يكون معلوما قبل ، ومن حيث انه مطلوب يجب أن لايكون معلوما قبل ، فيلزم اجتماع النفى والاثبات وهو محال . وخامسها : أن المقدمة الواحدة لاتنتج بل المنتج مجموع المقدمتين ، لكن حضور المقدمتين دفعة واحدة فى الذهن محال ، لأنا جربنا أنفسنا فوجدنا أنا متى وجهنا الخاطر نحو معلوم استحال فى ذلك الوقت توجيهه نحو معلوم آخر ، وربما سلم بعضهم أن النظر فى الجملة يفيد العلم لكنه يقول النظر فى الالهيات لايفيد واحتج عليه بوجهين . الاول : ان حقيقة الاله غير متصورة واذا لم تكن الحقيقة متصورة استحال التصديق لابثبوته ولا بثبوت صفة من صفاته . بيان الاول أن المعلوم عند البشر كون واجب الوجود منزها عن الحيز والجهة ، وكونه موصوفا بالعلم والقدرة . أما الوجوب والتنزيه فهو قيدسلبي وليست حقيقته نفس هذا السلب فلم يكن العلم بهذا السلب علما بحقيقته ، وأما الموصوفية بالعلم والقدرة فهو عبارة عن انتساب ذاته الى هذه الصفات ، وليست ذاته نفس هذا الانتساب فالعلم بهذا الانتساب ليس علما بذاته . بيان الثانى أن التصديق موقوف على التصور ، فاذا فقد التصور امتنع التصديق ، ولا يقال ذاته تعالى وان لم تكن متصورة بحسب الحقيقة المخصوصة التي له لكنها متصورة بحسب لوازمها ، أعني أنا نعلم أنه شيء ما يلزمه الوجوب

والتنزيه والدوام فيحكم على هذا المتصور ، قلنا هذه الأمور المعلومة اماأن يقال انهانفس الذات وهو محال أو أمور خارجة عن الذات فلما لم نعلم الذات لا يمكننا أن نعلم كونها موصوفة بهذه الصفات فان كان التصور الذي هو شرط لاسناد هذه الصفات الى ذاته هو أيضا تصور بحسب صفات أخر ، فحينئذ يكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال . الوجه الثاني : أن أظهر الاشياء عندنا ذاتنا وحقيقتنا التي اليها نشير بقولنا أنا ثم الناس تحيروا في ماهية المشار اليه بقول أنا ، فمنهم من يقول هو هذه البنية ، ومنهم من يقول هو المزاج ، ومنهم من يقول بعض الاجزاء الداخلة في هذه البنية ، ومنهم من يقول شيء لا داخل هذا البدن ولا خارجه ، فاذا كان الحال في أظهر الأشياء كذلك فما ظنك بأبعد الاشياء مناسبة عنا وعن أحوالنا

﴿ أما المقام الثاني ﴾ وهو أن النظر المفيد للعلم غير مقدور لنا فقد احتجوا عليه بوجوه . أحدها : أن تحصيل التصورات غير مقدور فالتصديقات البديهية غير مقدورة فجميع التصديقات غير مقدورة وانما قلنا ان التصورات غير مقدورة لان طالب تحصيلها ان كان عارفا بها استحال منه طلبها لان تحصيل الحاصل محال ، فان كان غافلا عنها استحال كونه طالبا لها لان الغافل عن الشيء لا يكون طالبا له . فان قيل لم لا يجوز أن يكون معلوما من وجه ومجهولا من وجه . قلنا لأن الوجه الذي يصدق عليه أنه معلوم غير الوجه الذي يصدق عليه أنه غير معلوم ، والا فقد صدق النفي والاثبات على الشيء الواحد وهو محال وحينئذ نقول الوجه المعلوم استحال طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم استحال طلبه لان المغفول عنه لا يكون مطلوبا وانما قلنا ان التصورات لما كانت غير كسبية استحال كون التصديقات البديهية كسبية وذلك لان عند حضور طرفي الموضوع والمحمول في الذهن من القضية البديهية اما أن يلزم من مجرد حضورهما جزم الذهن باسناد أحدهما الى الآخر بالنفي أو الاثبات ، أو لا يلزم ، فان لم يلزم لم تكن القضية بديهية بل كانت مشكوكة ، وإن لزم كان التصديق واجب الحصول عند حضور ذينك التصورين وممتنع الحصول عند عدم حضورهما ، وما يكون واجب الدوران نفيا و إثباتا مع مالا يكون مقدورا نفيا وإثباتا وجب أن يكون أيضا كذلك فثبت أن التصديقات البديهية غير كسبية ، وإنما قلنا ان هذه التصديقات لما لم تكن كسبية لم يكن شيء من التصديقات كسبيا لأن التصديق الذي لا يكون بديهيا ، لا بد وأن يكون نظريا فلا يخلو إما أن يكون واجب اللزوم عند حضور تلك التصديقات البديهية أولا يكون ، فان لم يكن واجب اللزوم منها لم يلزم من صدق تلك المقدمات صدق ذلك المطلوب ، فلم يكن ذلك استدلالا يقينيا

بل اما ظنا أو اعتقاداتقليديا ، و إن كان واجبافكانت تلك النظريات واجبة الدوران نفيا و إثباتا مع تلك القضايا الضرورية،فوجب أن لايكون شيء من تلك النظريات مقدورا للعبد أصلا . وثانيها : أن الانسان إنما يكون قادرا على ادخال الشيء فى الوجود لوكان يمكنه أن يميز ذلك المطلوب عن غيره والعلم إنما يتميز عن الجهل بكونه مطابقا للمعلوم دون الجهل وانما يعلم ذلك لو علم المعلوم على ماهو عليه،فاذن لايمكنه إيجاد العلم بذلك الشيء إلا إذا كان عالما بذلك الشيء لكن ذلك محال لاستحالة تحصيل الحاصل ، فوجب أن لا يكون العبد متمكنا من إيجاد العلم ولا من طلبه وثالثها : أن الموجب للنظر ، إما ضرورة العقل ، أو النظر أو السمع ، والأول باطل ؛ لأن الضرورى ما يشترط العقلاء فيه ، ووجوب الفكر والنظر ليس كذلك ، بل كثير من العقلاء يستقبحونه ، ويقولون انه فى الأكثر يفضى بصاحبه إلى الجهل ، فوجب الاحتراز منه ، والثانى أيضاً باطل ؛ لأنه إذا كان العلم بوجوبه يكون نظريا ، فحينئذ لا يمكنه العلم بوجوب النظر قبل النظر ، فتكليفه بذلك يكون تكليف ما لا يطاق ، وأما بعد النظر فلا يمكنه النظر ؛ لأنه لا فائدة فيه ، والثالث باطل ؛ لأنه قبل النظر لا يكون متمكنا من معرفة وجوب النظر ، و بعد النظر لايمكنه إيجابه أيضا لعدم الفائدة ، وإذا بطلت الأقسام ثبت نفى الوجوب . المقام الثالث : وهو أن بتقدير كون النظر مفيدا للعلم ومقدورا للمكلف ، لكنه يقبح من الله أن يأمر المكلف به ، وبيانه من وجوه . أحدها : أن النظر فى أكثر الأمر يفضى بصاحبه إلى الجهل ، فالمقدم عليه مقدم على أمر يفضى به غالبا إلى الجهل ، وما يكون كذلك يكون قبيحا ، فوجب أن يكون الفكر قبيحا ، والله تعالى لا يأمر بالقبيح . وثانيها : أن الواحد منا مع ما هو عليه من النقص وضعف الخاطر وما يعتريه من الشبهات الكثيرة المتعارضة ، لا يجوز أن يعتمد على عقله فى التمييز بين الحق والباطل ، فلما رأينا أرباب المذاهب كل واحد منهم يدعى أن الحق معه ، وأن الباطل مع خصمه ، ثم إذا تركوا التعصب واللجاج وأنصفوا ، وجدوا الكلمات متعارضة ، وذلك يدل على عجز العقل عن إدراك هذه الحقائق . وثالثها : أن مدار الدين لو كان على النظر فى حقائق الدلائل ، لوجب أن لا يستقر الانسان على الايمان ساعة واحدة ؛ لأن صاحب النظر إذا خطر بباله سؤال على مقدمة من مقدمات دليل الدين ، فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكا فى تلك المقدمة ، و إذا صار بعض مقدمات الدليل مشكوكا فيه ، صارت النتيجة ظنية ، لأن المظنون لا يفيد اليقين ، فيلزم أن يخرج الانسان فى كل ساعة عن الدين ، بسبب كل ما يخطر بباله من الأسئلة والمباحث . ورابعها :

أنه اشتهر فى الألسنة أن من طلب المال بالكيمياء أفلس ، و من طلب الدين بالكلام تزندق ، وذلك يدل على أنه لا يجوز فتح الباب فيه . المقام الرابع : أن بتقدير أنه فى نفسه غير قبيح ، ولكنا نقيم الدلالة على أن الله ورسوله ما أمرا بذلك ، والذى يدل عليه أن هذه المطالب لا تخلو ، إما أن يكون العلم بدلائلها علما ضروريا غنيا عن التعلم والاستفادة ، وإما أن لا يكون كذلك ، بل يحتاج فى تحصيلها إلى التأمل والتدبر والاستفادة ، والأول باطل ، وإلا لوجب أن يحصل ذلك لكل الناس وهو مكابرة ، ولأنا نجرب أذكى الناس فى هذا العلم ، فلا يمكنه تحصيله فى السنين المتطاولة بعد الاستعانة بالأستاذ والتصانيف ، وإن كان الثانى وجب أن لا يحصل ذلك العلم للانسان ، إلا بعد الممارسة الشديدة والمباحثة الكثيرة ، فلو كان الدين مبنيا عليه ، لوجب أن لا يحكم الرسول بصحة إسلام الرجل إلا بعد أن يسأله عن هذه المسائل ، ويجربه فى معرفة هذه الدلائل على الاستقصاء ، ولو فعل الرسول ذلك لاشتهر ولما لم يشتهر بل المشهور المنقول عنه بالتواتر أنه كان يحكم باسلام من يعلم بالضرورة أنه لم يخطر بباله شىء من ذلك ، علمنا أن ذلك غير معتبر فى صحة الدين . فان قيل : معرفة أصول الدلائل حاصلة لأكثر العقلاء ، إنما المحتاج الى التدقيق دفع الأسئلة والجواب عن الشبهات وذلك غير معتبر فى صحة أصل الدين ، قلنا هذا ضعيف لأن الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان البتة ، وذلك لأن الدليل اذا كان مبنيا على مقدمات عشرة فان كان الرجل جازما بصحة تلك المقدمات كان عارفا بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها ، لأن الزيادة على تلك العشرة ان كان معتبرا فى تحقق ذلك الدليل بطل قولنا إن ذلك الدليل مركب من العشرة فقط ، وان لم يكن معتبرا لم يكن العلم به علما بزيادة شىء فى الدليل ، بل يكون علما منفصلا ، فثبت بهذا أن الدليل لا يقبل الزيادة ولا يقبل النقصان أيضا ، لأن تسعة منها لو كانت يقينية وكانت المقدمة العاشرة ظنية استحال كون المطلوب يقينيا لأن المبنى على الظنى أولى أن يكون ظنيا فثبت بهذا أن الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان وبطل ببطلانه ذلك السؤال. مثاله إذا رأى الانسان حدوث مطر ورعد وبرق بعد أن كان الهواء صافيا قال سبحان الله ، فمن الناس من قال : ان قوله سبحان الله يدل على أنه عرف الله بدليله ، وهذا باطل لأنه انما يكون عارفا بالله اذا عرف بالدليل أن ذلك الحادث لا بد له من مؤثر ثم يعرف بالدليل أنه يستحيل أن يكون المؤثر فيه سوى الله تعالى ، وهذه المقدمة الثانية انما تستقيم لو عرف بالدليل أنه يستحيل اسناد هذا الحدوث الى الفلك والنجوم ، والطبيعة ،

والعلة الموجبة ، فانه لو لم يعرف بطلان ذلك بالدليل لكان معتقدا لهذه المقدمة الثانية من غير دليل فتكون المقدمة تقليدية ويكون المبنى عليها تقليدا لا يقينا فثبت بهذا فساد ما قلتموه .
المقام الخامس : أن نقول الاشتغال بعلم الكلام بدعة ، والدليل عليه القرآن والخبر والاجماع وقول السلف والحكم. أما القرآن فقوله تعالى (ما ضربوه لك إلا جدلا بل هم قوم خصمون) ذم الجدل وقال أيضا (و إذا رأيت الذين يخوضون فى آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا فى حديث غيره) قالوا فأمر بالاعراض عنهم عند خوضهم فى آيات الله تعالى وأما الخبر فقوله عليه السلام « تفكروا فى الخلق ولا تفكروا فى الخالق » وقوله عليه السلام « عليكم بدين العجائز » وقوله « إذا ذكر القدر فأمسكوا » وأما الاجماع فهو أن هذا علم لم تتكلم فيه الصحابة فيكون بدعة فيكون حراما . أما ان الصحابة ما تكلموا فيه فظاهر ، لأنه لم ينقل عن أحد منهم أنه نصب نفسه للاستدلال فى هذه الأشياء ، بل كانوا من أشد الناس انكارا على من خاض فيه ، و إذا ثبت هذا ثبت أنه بدعة وكل بدعة حرام بالاتفاق ، وأما الاثر ، قال مالك بن أنس : إياكم والبدع ، قيل وما البدع ياأبا عبد الله ؟ قال أهل البدع الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون . وسئل سفيان بن عيينة عن الكلام فقال اتبع السنة ودع البدعة . وقال الشافعى رضى الله عنه : لأن يبتلى الله العبد بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بشىء من الكلام ، وقال : لو أوصى رجل بكتبه العلمية لآخر وكان فيها كتب الكلام لم تدخل تلك الكتب فى الوصية ، وأما الحكم فهو أنه لو أوصى للعلماء لا يدخل المتكلم فيه والله أعلم فهذا مجموع كلام الطاعنين فى النظر والاستدلال .
والجواب : أما الشبه التى تمسكوا بها فى أن النظر لا يفيد العلم فهى فاسدة ، لأن الشبه التى ذكروها ليست ضرورية بل نظرية ، فهم أبطلوا كل النظر ببعض أنواعه وهو متناقض ، وأما الشبه التى تمسكوا بها فى أن النظر غير مقدور فهى فاسدة ؛ لأنهم مختارون فى استخراج تلك الشبه فيبطل قولهم إنها ليست اختيارية ، وأما الشبه التى تمسكوا بها فى أن التعويل على النظر قبيح فهى متناقضة ، لأنه يلزمهم أن يكون إيرادهم لهذه الشبه التى أوردوها قبيحا ، و أما الشبه التى تمسكوا بها فى أن الرسول ما أمر بذلك فهو باطل ، لانا بينا أن الأنبياء بأسرهم ، ما جاؤا إلا بالأمر بالنظر والاستدلال . وأما قوله تعالى (ما ضربوه لك إلا جدلا) فهو محمول على الجدل بالباطل ، توفيقا بينه وبين قوله (وجادلهم بالتى هى أحسن) وأما قوله (و إذا رأيت الذين يخوضون فى آياتنا فأعرض عنهم) فجوابه أن الخوض ليس هو النظر ،

بل الخوض فى الشيء هو اللجاج ، وأما قوله عليه الصلاة والسلام «تفكروا فى الخلق» فذاك إنما أمر به ليستفاد منه معرفة الخالق وهو المطلوب . وأما قوله عليه الصلاة و السلام « عليكم بدين العجائز » فليس المراد إلا تفويض الأمور كلها إلى الله تعالى و الاعتماد فى كل الأمور على الله ، على ما قلنا . وأما قوله عليه الصلاة والسلام «إذا ذكر القدر فأمسكوا» فضعيف ؛ لأن النهى الجزئى لا يفيد النهى الكلى . وأما الاجماع فنقول : إن عنيتم أن الصحابة لم يستعملوا ألفاظ المتكلمين فسلم ، لكنه لا يلزم منه القدح فى الكلام ، كما أنهم لم يستعملوا ألفاظ الفقهاء ، ولايلزم منه القدح فى الفقه البتة ، و إن عنيتم أنهم ماعرفوا الله تعالى ورسوله بالدليل ، فبئس ما قلتم . وأما تشديد السلف على الكلام فهو محمول على أهل البدعة ، وأما مسئلةالوصية فهى معارضة بما أنه لو أوصى لمن كان عارفا بذات الله وصفاته وأفعاله وأنبيائه ورسله لايدخل فيه الفقيه ، ولأن مبنى الوصايا على العرف فهذا اتمام هذه المسئلة والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ أما حقيقة العبادة فذكرناها فى قوله (اياك نعبد) وأما الخلق فحكى الأزهرى صاحب التهذيب عن ابن الانبارى أنه التقدير والتسوية ، واحتجوا فيه بالآية والشعر والاستشهاد . أما الآية فقوله تعالى (أحسن الخالقين) أى المقدرين (وتخلقون افكا) أى تقدرون كذبا (واذ تخلق من الطين) أى تقدر . وأما الشعر فقول زهير :

ولأنت تفرى ماخلقت وبعـــض القوم يخلق ثم لايفرى

وقال آخر :

ولا يئط بأيدى الخالقين ولا   أيدى الخوالق الا جيد الأدم

وأما الاستشهاد يقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالقياس ، ومنه قول العرب للاحاديث التى لايصدق بها: أحاديث الخلق ، ومنه قوله تعالى (إن هذا الا خلق الأولين) والخلاق المقدار من الخير ، وهو خليق أى جدير كأنه الذى منه الخلاق ، والصخرة الخلقاء الملساء لأن فى الملاسة استواء ، وفى الخشونة اختلاف ومنه «أخلق الثوب»لأنه اذا بلى صار أملس واستوى نتوه واعوجاجه ، فثبت أن الخلق عبارة عن التقدير والاستواء قال القاضى عبدالجبار الخلق فعل بمعنى التقدير واللغة لا تقتضى أن ذلك لا يتأتى إلا من الله تعالى بل الكتاب نطق بخلافه فى قوله (فتبارك الله أحسن الخالقين ،واذ تخلق من الطين كهيئة الطير)لكنه تعالى لما كان يفعل الأفعال لعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له الا كذلك لاجرم اختص بهذا الاسم وقال أستاذه أبو عبدالله

البصرى اطلاق اسم خالق على الله محال لأن التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والنظر والحسبان وذلك فى حق الله محال ، وقال جمهور أهل السنة والجماعة : الخلق عبارة عن الايجاد والانشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين لا خالق الا الله ، ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك

(المسألة الثالثة) اعلم أنه سبحانه أمر بعبادته والامر بعبادته موقوف على معرفة وجوده ، ولما لم يكن العلم بوجوده ضروريا بل استدلاليا لا جرم أورد ههنا مايدل على وجوده ، واعلم أننا بينا فى الكتب العقلية أن الطريق الى إثباته سبحانه وتعالى اما الامكان ، واما الحدوث ، واما مجموعهما ، وكل ذلك اما فى الجواهر أو فى الأعراض ، فيكون مجموع الطرق الدالة على وجوده سبحانه وتعالى ستة لامزيد عليها . أحدها : الاستدلال بامكان الذوات ، واليه الاشارة بقوله تعالى (والله الغنى وأنتم الفقراء) وبقوله حكاية عن ابراهيم (فانهم عدو لى إلا رب العالمين) وبقوله (وأن الى ربك المنتهى) وقوله (قل الله ثم ذرهم ، ففروا الى الله ، ألا بذكر الله تطمئن القلوب) . وثانيها الاستدلال بامكان الصفات و إليه الاشارة بقوله (خلق السموات والأرض) و بقوله (الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) على ماسيأتى تقريره . وثالثها : الاستدلال بحدوث الأجسام ، وإليه الاشارة بقول ابراهيم عليه السلام (لا أحب الآفلين) ورابعها الاستدلال بحدوث الاعراض ، وهذه الطريقة أقرب الطرق إلى أفهام الخلق ، وذلك محصور فى أمرين دلائل الأنفس ودلائل الآفاق ، والكتب الالهية فى الأكثر مشتملة على هذين البابين ، والله تعالى جمع ههنا بين هذين الوجهين ، أما دلائل الأنفس فهى ان كل أحد يعلم بالضرورة أنه ما كان موجودا قبل ذاك وأنه صار الآن موجودا وأن كل ما وجد بعد العدم فلابد له من موجد وذلك الموجد ليس هو نفسه ولا الأبوان ولا سائر الناس ، لأن عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة فلابد من موجد يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه ايجاد هذه الاشخاص إلا أن لقائل أن يقول ههنا لم لا يجوز أن يكون المؤثر طبائع الفصول والافلاك والنجوم ؟ ولما كان هذا السؤال محتملا ذكر الله تعالى عقيبه ما يدل على افتقار هذه الاشياء الى المحدث والموجد وهو قوله (الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء) وهو المراد من دلائل الآفاق ، ويندرج فيها كل ما يوجد من تغيرات أحوال العالم من الرعد والبرق والرياح والسحاب واختلاف الفصول ، وحاصلها يرجع الى أن الاجسام الفلكية والاجسام العنصرية مشتركة فى الجسمية ، فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والاشكال والاحياز لا يمكن أن يكون للجسمية ولا لشىء من لوازمها ، والا وجب اشتراك الكل فى تلك الصفات

فلابد وأن يكون لامر منفصل ، وذلك الامر أن كان جسما عاد البحث فى أنه لم اختص بتلك المؤثرية من بين تلك الاجسام ، وان لم يكن جسما فاما أن يكون موجبا أو مختاراً ، والاول باطل ، والا لم يكن اختصاص بعض الاجسام ببعض الصفات أولى من العكس فلا بد وأن يكون قادرا ، فثبت بهذه الدلالة افتقار جميع الأجسام الى مؤثر قادر ليس بجسم ، ولا بجسمانى ، وعند هذا ظهر أن الاستدلال بحدوث الأعراض على وجود الصانع لا يكفى الا بعد الاستعانة بامكان الأعراض والصفات ، إذا عرفت هذا فنقول : إن الله تعالى انما خص هذا النوع من الادلة بالايراد فى أول كتابه لوجهين . الاول : أن هذا الطريق لما كان أقرب الطرق إلى أفهام الخلق وأشدها التصاقا بالعقول ، وكانت الأدلة المذكورة فى القرآن يجب أن تكون أبعدها عن الدقة وأقربها إلى الافهام لينتفع به كل أحد من الخواص والعوام لاجرم ذكر الله تعالى فى أول كتابه ذلك . الثانى : أنه ليس الغرض من الدلائل القرآنية المجادلة ، بل الغرض منها تحصيل العقائد الحقة فى القلوب ، وهذا النوع من الدلائل أقوى من سائر الطرق فى هذا الباب ، لأن هذا النوع من الدلائل كما يفيد العلم بوجود الخالق فهو يذكر نعم الخالق علينا ، فان الوجود والحياة من النعم العظيمة علينا ، وتذكير النعم مما يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد ، فلهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الأدلة أولى من سائر الأنواع. واعلم أن للسلف طرقا لطيفة فى هذا الباب . أحدها : يروى أن بعض الزنادقة أنكر الصانع عند جعفر الصادق رضى الله عنه ، فقال جعفر : هل ركبت البحر قال نعم قال هل رأيت أهواله ؟ قال بلى هاجت يوما رياح هائلة فكسرت السفن وغرقت الملاحين ، فتعلقت أنا ببعض ألواحها ثم ذهب عنى ذلك اللوح فاذا أنا مدفوع فى تلاطم الأمواج حتى دفعت إلى الساحل ، فقال جعفر قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح ثم على اللوح حتى تنجيك ، فلما ذهبت هذه الأشياء عنك هل أسلمت نفسك للهلاك أم كنت ترجو السلامة بعد ؟ قال بل رجوت السلامة ، قال ممن كنت ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر : إن الصانع هو الذى كنت ترجوه فى ذلك الوقت ، وهو الذى أنجاك من الغرق فأسلم الرجل على يده . وثانيها : جاء فى كتاب ديانات العرب أن النبى صلى الله عليه وسلم قال لعمران بن حصين « كم لك من إله » قال عشرة ، قال فمن لغمك وكربك ودفع الأمر العظيم اذا نزل بك من جملتهم ؟ قال الله ، قال عليه السلام مالك من اله الا الله . وثالثها : كان أبو حنيفة رحمه الله سيفا على الدهرية ، وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه فبينا هو يوما فى مسجده قاعد إذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهموا بقتله فقال لهم : أجيبونى عن مسألة ثم افعلوا ماشئتم

فقالوا له هات ، فقال ماتقولون فى رجل يقول لكم إنى رأيت سفينة مشحونة بالاحمال مملوأة من الأثقال قد احتوشها فى لجة البحر أمواج متلاطمة ورياح مختلفة وهى من بينها تجرى مستوية ليس لها ملاح يجريها ولامتعهد يدفعها هل يجوز ذلك فى العقل ؟ قالوا لا ، هذا شىء لا يقبله العقل فقال أبو حنيفة ياسبحان الله اذا لم يجز فى العقل سفينة تجرى فى البحر مستوية من غير متعهد ولا مجرى فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها وتغير أعمالها وسعة أطرافها وتباين أكنافها من غير صانع وحافظ ؟ فبكوا جميعا وقالوا صدقت وأغمدوا سيوفهم وتابوا . ورابعها سألوا الشافعى رضى الله عنه ما الدليل على وجود الصانع ؟ فقال: ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم؟ قالوا نعم ، قال فتأكلها دودة القز فيخرج منها الابريسم ، والنحل فيخرج منها العسل ، والشاة فيخرج منها البعر ، ويأكلها الظباء فينعقد فى نوافجها المسك فمن الذى جعل هذه الاشياء كذلك مع أن الطبع واحد؟ فاستحسنوا منه ذلك وأسلموا على يده وهم سبعة عشر . وخامسها : سئل أبو حنيفة رضى الله عنه مرة أخرى فتمسك بأن الوالد يريد الذكر فيكون أنثى وبالعكس فدل على الصانع . وسادسها : تمسك أحمد بن حنبل رضى الله عنه بقلعة حصينة ملساء لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الابريز ، ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان سميع بصير فلابد من الفاعل. عنى بالقلعة البيضة وبالحيوان الفرخ . وسابعها : سأل هرون الرشيد مالكا عن ذلك فاستدل باختلاف الأصوات وتردد النغمات وتفاوت اللغات . وثامنها : سئل أبو النواس عنه ، فقال :

تامل فى نبات الارض وانظر الى آثار ما صنع المليك
عيون من لجين شاخصات وأزهار كما الذهب السبيك
على قضب الزبرجد شاهدات بأن الله ليس له شريك

وتاسعها: سئل أعرابى عن الدليل فقال: البعرة تدل على البعير، والروث على الحمير، وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، وبحار ذات أمواج، أما تدل على الصانع الحليم العليم القدير .وعاشرها : قيل لطبيب : بم عرفت ربك ؟ قال بالهليلج مجفف أطلق، ولعاب ماين أمسك ، وقال آخر: عرفته بنحلة بأحد طرفيها تعسل ، وبالآخر تلسع ، والعسل مقلوب اللسع . وحادى عشرها : حكم البديهة فى قوله (ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله، فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين)

﴿المسئلة الرابعة﴾ قال القاضي : الفائدة فى قوله (الذى خلقكم) أن العبادة لا تستحق

الا بذلك ، فلما ألزم عباده بالعبادة بين ماله و لأجله تلزم العبادة . فان قيل: فما الفائدة في قوله (والذين من قبلكم) وخلق الله من قبلهم لايقتضى وجوب العبادة عليهم . قلنا الجواب من وجهين . الأول : أن الأمر وان كان على ماذكرت ولكن علمهم بأن الله تعالى خلقهم كعلمهم بأنه تعالى خلق من قبلهم لأن طريقة العلم بذلك واحدة . الثانى : أن من قبلهم كالأصول لهم ، وخالق الأصول يجرى مجرى الانعام على الفروع فكأنه تعالى يذكرهم عظيم انعامه عليهم ، كأنه تعالى يقول لاتظن أنى انما أنعمت عليك حين وجدت بل كنت منعما عليك قبل أن وجدت بألوف سنين بسبب أنى كنت خالقا لأصولك وآبائك

﴿المسئلة الخامسة﴾ فى قوله تعالى (لعلكم تتقون) بحثان . البحث الأول : أن كلمة لعل للترجى والاشفاق ، تقول لعل زيدا يكرمنى وقال تعالى (لعله يتذكر أو يخشى ، لعل الساعة قريب) ألا ترى إلى قوله (والذين آمنوا مشفقون منها) و الترجى والاشفاق لايحصلان الاعند الجهل بالعاقبة وذلك على الله تعالى محال، فلابد فيه من التاويل وهو من وجوه . أحدها : أن معنى «لعل» راجع الى العباد لا الى الله تعالى فقوله (لعله يتذكر أو يخشى) أى اذهبا أنتما على رجائكما وطمعكما فى ايمانه ، ثم الله تعالى عالم بما يؤل اليه أمره . وثانيها : أن من عادة الملوك والعظماء أن يقتصروا فى مواعيدهم التى يوطنون أنفسهم على انجازها على أن يقولوا لعل وعسى ونحوهما من الكلمات أو للظفر منهم بالرمزة ، أو الابتسامة أو النظرة الحلوة فاذا عثر على شىء من ذلك لم يبق للطالب شك فى الفوز بالمطلوب فعلى هذا الطريق ورد لفظ لعل فى كلام الله تعالى . وثالثها : ما قيل ان لعل بمعنى كى، قال صاحب الكشاف: ولعل لايكون بمعنى كى ، ولكن كلمة لعل للاطماع ، والكريم الرحيم اذا أطمع فعلى ما يطمع فيه لا محالة تجرى أطماعه مجرى وعده المحتوم ، فلهذا السبب قيل لعل فى كلام الله تعالى بمعنى كى ورابعها : أنه تعالى فعل بالمكلفين مالو فعله غيره لاقتضى رجاء حصول المقصود ، لانه تعالى لما أعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وأزاح أعذارهم ، فكل من فعل بغيره ذلك فانه يرجو منه حصول المقصود، فالمرادمن لفظة لعل فعل مالو فعله غيره لكان موجبا للرجاء . خامسها : قال القفال : لعل مأخوذ من تكرر الشىء كقولهم عللا بعد نهل ، واللام فيها هى لام التأكيد كاللام التى تدخل فى لقد، فأصل لعل عل لأنهم يقولون علك أن تفعل كذا ، أى لعلك ، فاذا كانت حقيقته التكرير والتأكيد كان قول القائل : افعل كذا لعلك تظفر بحاجتك معناه افعله فان فعلك له يؤكد طلبك له ويقويك عليه . البحث الثانى

إن لقائل أن يقول: إذا كانت العبادة تقوى فقوله (اعبدوا ربكم لعلكم تتقون) جار مجرى قوله اعبدوا ربكم لعلكم تعبدون ، أو اتقوا ربكم لعلكم تتقون ، والجواب من وجهين . الأول : لا نسلم أن العبادة نفس التقوى ، بل العبادة فعل يحصل به التقوى ، لأن الاتقاء هو الاحتراز عن المضار ، والعبادة فعل المأمور به ، ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز عن المضار ، بل يوجب الاحتراز ، فكأنه تعالى قال اعبدوا ربكم لتحترزوا به عن عقابه، و إذا قيل فى نفس الفعل إنه اتقاء فذلك مجاز لأن الاتقاء غير مايحصل به الاتقاء ، لكن لاتصال أحد الأمرين بالآخر أجرى اسمه عليه . الثانى : أنه تعالى انما خلق المكلفين لكى يتقوا ويطيعوا على ما قال (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) فكأنه تعالى أمر بعبادة الرب الذى خلقهم لهذا الغرض ، وهذا التأويل لائق باصول المعتزلة

﴿المسألة السادسة﴾ قرأ أبو عمرو: خلقكم بالادغام وقرأ أبو السميفع: وخلق من قبلكم وقرأ زيد بن على: والذين من قبلكم. قال صاحب الكشاف: الوجه فيه أنه أقحم الموصول الثانى بين الأول وصلته تأكيدا كما أقحم جرير فى قوله ٭ ياتيم تيم عدى لاأبالكمو ٭ تيما الثانى بين الأول وما أضيف إليه .

أما قوله تعالى (الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لفظ «الذى» وهو موصول مع صلته اما أن يكون فى محل النصب وصفا للذى خلقكم أو على المدح والتعظيم ، واما أن يكون رفعا على الابتداء ، وفيه ما فى النصب من المدح

﴿المسئلة الثانية﴾ «الذى» كلمة موضوعة للاشارة إلى مفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة، كقولك ذهب الرجل الذى أبوه منطلق ، فأبوه منطلق قضية معلومة، فاذا حاولت تعريف الرجل بهذه القضية المعلومة أدخلت عليه الذى ، وهو تحقيق قولهم : انه مستعمل لوصف المعارف بالجمل ، إذا ثبت هذا فقوله (الذى جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء) يقتضى أنهم كانوا عالمين بوجود شىء جعل الأرض فراشا والسماء بناء وذلك تحقيق قوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله)

﴿المسئلة الثالثة﴾ أن الله تعالى ذكر ههنا خمسة أنواع من الدلائل اثنين من الأنفس وثلاثة من الآفاق، فبدأ أولا بقوله (خلقكم) وثانيا بالآباء والأمهات ، وهو قوله (والذين من قبلكم) وثالثا بكون الأرض فراشا ، ورابعا بكون السماء بناء ، وخامسا بالأمور الحاصلة من مجموع السماء والأرض ، وهو قوله (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم)

ولهذا الترتيب أسباب . الأول : أن أقرب الأشياء إلى الانسان نفسه ، وعلم الانسان بأحوال نفسه أظهر من علمه بأحوال غيره ، وإذا كان الغرض من الاستدلال افادة العلم ، فكل ما كان أظهر دلالة كان أقوى إفادة ، وكان أولى بالذكر ، فلهذا السبب قدم ذكر نفس الانسان ، ثم ثناه بآبائه وأمهاته ثم ثلث بالأرض ، لأن الأرض أقرب إلى الانسان من السماء ، والانسان أعرف بحال الارض منه بأحوال السماء ، وانما قدم ذكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه لان ذلك كالأمر المتولد من السماء والارض والأثر متأخر عن المؤثر ، فلهذا السبب أخر الله ذكره عن ذكر الارض والسماء . الثانى : هو أن خلق المكلفين أحياء قادرين أصل لجميع النعم ، وأما خلق الارض والسماء والماء فذاك انما ينتفع به بشرط حصول الخلق والحياة والقدرة والشهوة ، فلا جرم قدم ذكر الاصول على الفروع . الثالث : أن كل ما فى الارض والسماء من دلائل الصانع فهو حاصل فى الانسان ، وقد حصل فى الانسان من الدلائل مالم يحصل فيهما ؛ لان الانسان حصل فيه الحياة والقدرة والشهوة والعقل ، وكل ذلك مما لا يقدر عليه أحد سوى الله تعالى ، فلما كانت وجوه الدلائل له ههنا أتم كان أولى بالتقديم ، واعلم أنا كما ذكرنا السبب فى الترتيب فلنذكر ما فى كل واحد من هذه الثلاثة من المنافع

﴿ المسئلة الرابعة ﴾ اعلم أنه سبحانه وتعالى ذكر ههنا أنه جعل الارض فراشا ، ونظيره قوله (أم من جعل الارض قرارا وجعل خلالها أنهارا) وقوله (الذى جعل لكم الارض مهادا) واعلم أن كون الارض فراشا مشروط بأمور . الشرط الاول : كونها ساكنة ، وذلك لانها لو كانت متحركة لكانت حركتها اما بالاستقامة أو بالاستدارة ، فان كانت بالاستقامة لما كانت فراشا لنا على الاطلاق لأن من طفر من موضع عال كان يجب أن لا يصل الى الارض لان الأرض هاوية ، وذلك الانسان هاو ، والارض أثقل من الانسان ، والثقيلان اذا نزلا كان أثقلهما أسرعهما والأبطأ لا يلحق الأسرع فكان يجب أن لا يصل الانسان الى الارض فثبت أنها لو كانت هاوية لما كانت فراشا ، أما لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل انتفاعنا بها ؛ لان حركة الأرض مثلا اذا كانت الى المشرق والانسان يريد أن يتحرك إلى جانب المغرب ولا شك أن حركة الأرض أسرع فكان يجب أن يبقى الانسان على مكانه وأنه لا يمكنه الوصول إلى حيث يريد ، فلما أمكنه ذلك علمنا أن الأرض غير متحركة لا بالاستدارة ولا بالاستقامة فهى ساكنة ، ثم اختلفوا فى سبب ذلك السكون على وجوه . أحدها : أن الارض لا نهاية لها من جانب السفل ، وإذا كان كذلك لم يكن لها مهبط فلا تنزل وهذا فاسد لما ثبت بالدليل تناهي الأجسام . وثانيها : الذين

سلموا تناهي الأجسام قالوا الأرض ليست بكرة بل هي كنصف كرة وحدبتها فوق وسطحها أسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء، ومن شأن الثقيل إذا انبسط أن يندغم على الماء والهواء مثل الرصاصة فانها اذا انبسطت طفت على الماء، وان جمعت رسبت وهذا باطل لوجهين . الأول أن البحث عن سبب وقوف الماء والهواء كالبحث عن سبب وقوف الارض . الثانى : لم صار ذلك الجانب من الأرض منبسطا حتى وقف على الماء وصار هذا الجانب متحدبا ؟ . وثالثها : الذين قالوا سبب سكون الأرض جذب الفلك لها من كل الجوانب فلم يكن انجذابها الى بعض الجوانب أولى من بعض فبقيت فى الوسط وهذا باطل لوجهين . الأول : أن الأصغر أسرع انجذابا من الاكبر ، فما بال الذرة لا تنجذب الى الفلك . الثانى: الأقرب أولى بالانجذاب فالذرة المقذوفة الى فوق أولى بالانجذاب وكان يجب أن لا تعود . ورابعها : قول من جعل سبب سكونها دفع الفلك لها من كل الجوانب ، كما إذا جعل شيء من التراب فى قنينة ، ثم أديرت القنينة على قطبها إدارة سريعة ، فانه يقف التراب فى وسط القنينة لتساوى الدفع من كل الجوانب ، وهذا أيضا باطل من وجوه خمسة . الأول : الدفع إذا بلغ فى القوة إلى هذا الحد فلم لا يحس به الواحد منا ؟ الثانى : ما بال هذا الدفع لا يجعل حركة السحب والرياح إلى جهة بعينها . الثالث : ما باله لم يجعل انتقالها إلى المغرب أسهل من انتقالها إلى المشرق . الرابع يجب أن يكون الثقيل كلما كان أعظم أن تكون حركته أبطأ ؛ لأن اندفاع الأعظم من الدافع القاسر ، أبطأ من اندفاع الأصغر . الخامس : يجب أن تكون حركة الثقيل النازل من الابتداء ، أسرع من حركته عند الانتهاء ؛ لأنه عند الابتداء ، أبعد من الفلك . وخامسها أن الأرض بالطبع تطلب وسط الفلك ، وهو قول أرسطاطاليس وجمهور أتباعه ، وهذا أيضا ضعيف ؛ لأن الأجسام متساوية فى الجسمية ، فاختصاص البعض بالصفة التى لأجلها تطلب تلك الحالة لا بد وأن يكون جائزا ، فيفتقر فيه إلى الفاعل المختار . وسادسها : قال أبو هاشم : النصف الأسفل من الأرض فيه اعتمادات صاعدة ، و النصف الأعلى فيه اعتمادات هابطة فتدافع الاعتمادان فلزم الوقوف . و السؤال عليه : أن اختصاص كل واحد من النصفين بصفة مخصوصة لا يمكن إلا بالفاعل المختار ، فثبت بما ذكرنا أن سكون الأرض ليس إلا من الله تعالى. وعند هذا نقول: انظر الى الارض لتعرف أنها مستقرة بلا علاقة فوقها ولا دعامة تحتها أما انها لا علاقة فوقها فمشاهد، على أنها لو كانت معلقة بعلاقة لاحتاجت العلاقة الى علاقة أخرى لا الى نهاية ، و بهذا الوجه ثبت أنه لا دعامة تحتها فعلمنا أنه لابد من ممسك يمسكها بقدرته واختياره ،

ولهذا قال الله تعالى (ان الله يمسك السموات والارض أن تزولا ولئن زالتا ان أمسكهما من أحد من بعده) . الشرط الثانى : فى كون الارض فراشا لنا أن لاتكون فى غاية الصلابة كالحجر ، فان النوم والمشى عليه مما يؤلم البدن ، وأيضا فلوكانت الارض من الذهب مثلا لتعذرت الزراعة عليها ، ولا يمكن اتخاذ الأبنية منه لتعذر حفرها وتركيبها كما يراد ، وأن لاتكون فى غايه اللين ، كالماء الذى تغوص فيه الرجل . الشرط الثالث : أن لاتكون فى غاية اللطافة والشفافية فان الشفاف لايستقر النور عليه ، وما كان كذلك فانه لايتسخن من الكواكب والشمس ، فكان يبرد جدا فجعل الله كونه أغبر ، ليستقر النور عليه فيتسخن فيصلح أن يكون فراشا للحيوانات . الشرط الرابع : أن تكون بارزة من الماء ؛ لان طبع الارض أن يكون غائصا فى الماء فكان يجب أن تكون البحار محيطة بالارض ، ولو كانت كذلك لما كانت فراشا لنا ، فقلب الله طبيعة الارض وأخرج بعض جوانبها من الماء كالجزيرة البارزة حتى صلحت لان تكون فراشا لنا ، ومن الناس من زعم أن الشرط فى كون الارض فراشا أن لاتكون كرة ، واستدل بهذه الآية على أن الارض ليست كرة ، وهذا بعيد جدا ؛ لان الكرة اذا عظمت جدا كانت القطعة منها كالسطح فى امكان الاستقرار عليه ، والذى يزيده تقريرا أن الجبال أوتاد الارض ثم يمكن الاستقرار عليها ، فهذا أولى والله أعلم

﴿المسئلة الخامسة﴾ فى سائر منافع الأرض وصفاتها . فالمنفعة الأولى : الاشياء المتولدة فيها من المعادن والنبات والحيوان والآثار العلوية والسفلية لا يعلم تفاصيلها إلا الله تعالى الثانية : أن يتخمر الرطب بها فيحصل التماسك فى أبدان المركبات . الثالثة : اختلاف بقاع الأرض ، فمنها أرض رخوة ، وصلبة ، ورملة ، وسبخة ، وحرة ، وهى قوله تعالى (وفى الأرض قطع متجاورات) وقال (والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذى خبث لا يخرج إلا نكدا) الرابعة: اختلاف ألوانها فأحمر ، وأبيض ، وأسود ، ورمادى اللون ، وأغبر، على ما قال تعالى (ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود) . الخامسة : انصداعها بالنبات ، قال تعالى (والأرض ذات الصدع) . السادسة : كونها خازنة للماء المنزل من السماء وإليه الاشارة بقوله تعالى (وأنزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه فى الأرض وإنا على ذهاب به لقادرون) وقوله (قل أرأيتم ان أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين) . السابعة : العيون والأنهار العظام التى فيها وإليه الاشارة بقوله (وجعل فيها رواسى وأنهارا) . الثامنة: مافيها من المعادن والفلزات ، واليه الاشارة بقوله تعالى (والأرض مددناها وألقينا فيها رواسى وأنبتنا فيها من

كل شيء موزون) ثم بين بعد ذلك تمام البيان ، فقال (و إن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) . التاسعة : الخبء الذى تخرجه الأرض من الحب والنوى قال تعالى (ان الله فالق الحب والنوى) وقال (يخرج الخبء فى السموات والأرض) ثم ان الأرض لهاطبع الكرم لأنك تدفع إليها حبة واحدة ، وهى تردها عليك سبعمائة : (كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة) . العاشرة : حياتها بعد موتها ، قال تعالى (أو لم يروا أنا نسوق الماء إلى إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعا) وقال (وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون) . الحادية عشرة : ما عليها من الدواب المختلفة الألوان والصور والخلق ، وإليه الاشارة بقوله (خلق السموات بغير عمد ترونها و ألقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم وبث فيها من كل دابة) . الثانية عشرة : ما فيها من النبات المختلف ألوانه و أنواعه ومنافعه ، و إليه الاشارة بقوله (و أنبتنا فيها من كل زوج بهيج) فاختلاف ألوانها دلالة ، واختلاف طعومها دلالة ، واختلاف روائحها دلالة ، فمنها قوت البشر ، ومنها قوت البهائم ، كما قال (كلوا وارعوا أنعامكم) أما مطعوم البشر ، فمنها الطعام ، ومنها الادام ، ومنها الدواء ، ومنها الفاكهة ، ومنها الأنواع المختلفة فى الحلاوة والحموضة . قال تعالى (وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين) وأيضا فمنها كسوة البشر ؛ لأن الكسوة إما نباتية ، وهى القطن والكتان ، و إما حيوانية وهى الشعر والصوف والابريسم والجلود ، وهى من الحيوانات التى بثها الله تعالى فى الأرض ، فالمطعوم من الأرض ، والملبوس من الأرض . ثم قال (ويخلق مالا تعلمون) وفيه إشارة إلى منافع كثيرة لا يعلمها إلا الله تعالى . ثم انه سبحانه وتعالى جعل الأرض ساترة لقبائحك بعد مماتك ، فقال (ألم نجعل الأرض كفاتا أحياء وأمواتا ، منها خلقناكم وفيها نعيدكم) ثم انه سبحانه وتعالى جمع هذه المنافع العظيمة للسماء والارض فقال (وسخر لكم مافى السموات ومافى الارض) . الثالثة عشرة : مافيها من الاحجار المختلفة ، ففى صغارها مايصلح للزينة فتجعل فصوصا للخواتم وفى كبارها مايتخذ للابنية ، فانظر الى الحجر الذى تستخرج النار منه مع كثرته ، وانظر الى الياقوت الأحمر مع عزته ، ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير ، وقلة النفع بهذا الشريف . الرابعة عشرة : ماأودع الله تعالى فيها من المعادن الشريفة ، كالذهب والفضة ، ثم تأمل فان البشر استخرجوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمكة من قعر البحر ، واستنزلوا الطير من أوج الهواء ثم عجزوا عن ايجاد الذهب والفضة ، والسبب فيه أنه لافائدة فى وجودهما الا الثمنية ، وهذه الفائدة لاتحصل الا عند العزة فالقادر

على ايجادهما يبطل هذه الحكمة ، فلذلك ضرب الله دونهما بابا مسدودا ، اظهارا لهذه الحكمة وابقاء لهذه النعمة ، ولذلك فان مالا مضرة على الخلق فيه مكنهم منه فصاروا متمكنين من اتخاذ الشبه من النحاس ، والزجاج من الرمل ، واذا تأمل العاقل فى هذه اللطائف والعجائب اضطر فى افتقار هذه التدابير الى صانع حكيم مقتدر عليم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا . الخامسة عشرة : كثرة مايوجد على الجبال والاراضى من الاشجار التى تصلح للبناء ، والسقف ، ثم الحطب ، وما أشد الحاجة اليه فى الخبز والطبخ وقد نبه الله تعالى على دلائل الارض ومنافعها بألفاظ لايبلغها البلغاء و يعجز عنها الفصحاء فقال (وهو الذى مد الارض وجعل فيها رواسى وأنهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين) وأما الانهار فمنها العظيمة كالنيل ، وسيحون ، وجيحون ، والفرات ، ومنها الصغار ، وهى كثيرة وكلها تحمل مياها عذبة للسقى والزراعة وسائر الفوائد

﴿المسئلة السادسة﴾ فى أن السماء أفضل أم الأرض ؟ قال بعضهم : السماء أفضل لوجوه . أحدها : أن السماء متعبد الملائكة ، وما فيها بقعة عصى الله فيها أحد . وثانيها : لما أتى آدم عليه السلام فى الجنة بتلك المعصية قيل له اهبط من الجنة ، وقال الله تعالى لايسكن فى جوارى من عصانى . وثالثها : قوله تعالى (وجعلنا السماء سقفا محفوظا) وقوله (تبارك الذى جعل فى السماء بروجا) ولم يذكر فى الأرض مثل ذلك . ورابعها : أن فى أكثر الأمر ورد ذكر السماء مقدما على الأرض فى الذكر . وقال آخرون : بل الأرض أفضل لوجوه «١» أنه تعالى وصف بقاعا من الأرض بالبركة بقوله (إن أول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركا) «ب» (فى البقعة المباركة من الشجرة) «ج» (إلى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله) «د» وصف أرض الشام بالبركة فقال (مشارق الأرض ومغاربها التى باركنا فيها) وخامسها : وصف جملة الأرض بالبركة فقال (قل أئنكم لتكفرون) إلى قوله (وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها) فإن قيل : وأى بركة فى الفلوات الخالية والمفاوز المهلكة ؟ قلنا انها مساكن للوحوش ومرعاها ، ثم إنها مساكن الناس إذا احتاجوا اليها ، فلهذه البركات قال تعالى (وفى الأرض آيات للموقنين) وهذه الآيات وإن كانت حاصلة لغير الموقنين لكن لما لم ينتفع بها إلا الموقنون جعلها آيات للموقنين تشريفا لهم كما قال (هدى للمتقين) . وسادسها : أنه سبحانه وتعالى خلق الأنبياء المكرمين من الأرض على ماقال (منها خلقناكم وفيها نعيدكم) ولم يخلق من السموات شيأ لأنه قال (وجعلنا السماء سقفا محفوظا) . وسابعها : أن الله تعالى أكرم نبيه بها

فجعل الأرض كلها مسجدا له وجعل ترابها له طهورا . أما قوله (والسماء بناء) ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أنه تعالى ذكر أمر السموات والأرض فى كتابه فى مواضع ، ولا شك أن اكثار ذكر الله تعالى من ذكر السموات والأرض يدل على عظم شأنهما ، وعلى أن له سبحانه وتعالى فيهما أسراراً عظيمة ، وحكما بالغة لا يصل اليها أفهام الخلق ولا عقولهم

﴿المسألة الثانية﴾ فى فضائل السماء وهى من وجوه . الاول : أن الله تعالى زينها بسبعة أشياء بالمصابيح (ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح) وبالقمر (وجعل القمر فيهن نورا) وبالشمس (وجعل الشمس سراجا) وبالعرش (رب العرش العظيم) وبالكرسى (وسع كرسيه السموات والارض) وباللوح (فى لوح محفوظ) وبالقلم (نون والقلم) فهذه سبعة : ثلاثة منها ظاهرة ، وأربعة خفية، ثبتت بالدلائل السمعية من الآيات والأخبار. الثانى : أنه تعالى سمى السموات بأسماء تدل على عظم شأنها: سماء ، وسقفا محفوظا ، وسبعا طباقا ، وسبعا شدادا ثم ذكر عاقبة أمرها فقال (واذا السماء فرجت، واذا السماء كشطت، يوم نطوى السماء ، يوم تكون السماء كالمهل، يوم تمور السماء مورا ، فكانت وردة كالدهان) وذكر مبدأها فى آيتين فقال (ثم استوى الى السماء وهى دخان) وقال (أولم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما) فهذا الاستقصاء الشديد فى كيفية حدوثهما وفنائهما يدل على أنه سبحانه خلقهما لحكمة بالغة على ما قال (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا) . والثالث : أنه تعالى جعل السماء قبلة الدعاء: فالأيدى ترفع اليها ، والوجوه تتوجه نحوها ، وهى منزل الأنوار ومحل الصفاء والاضواء والطهارة والعصمة عن الخلل والفساد . الرابع : قال بعضهم : السموات والأرضون على صفتين ، فالسموات مؤثرة غير متأثرة والأرضون متأثرة غير مؤثرة ، والمؤثر أشرف من القابل ، فلهذا السبب قدم ذكر السماء على الأرض فى الاكثر، وأيضا فى أكثر الأمر ذكر السموات بلفظ الجمع ، والأرض بلفظ الواحد ، فانه لا بد من السموات الكثيرة ليحصل بسببها الاتصالات المختلفة للكواكب وتغير مطارح الشعاعات ، وأما الأرض فقابلة فكانت الأرض الواحدة كافية . الخامس : تفكر فى لون السماء وما فيه من صواب التدبير ، فان هذا اللون أشد الألوان موافقة للبصر وتقوية له ، حتى إن الأطباء يأمرون من أصابه وجع العين بالنظر الى الزرقة ، فانظر كيف جعل الله تعالى أديم السماء ملونا بهذا اللون الأزرق ، لتنتفع به الأبصار الناظرة اليها ، فهو سبحانه وتعالى جعل لونها أنفع الألوان، وهو المستنير، وشكلها أفضل الأشكال ، وهو المستدير ، ولهذا قال (أو لم ينظروا الى السماء فوقهم كيف

بنيناها وزيناها وما لها من فروج) يعنى ما فيها فصول ، ولو كانت سقفا غير محيط بالأرض لكانت الفروج حاصلة

(المسئلة الثالثة) فى بيان فضائل السماء وبيان فضائل ما فيها ، وهى الشمس والقمر والنجوم ، أما الشمس فتفكر فى طلوعها وغروبها ، فلولا ذلك لبطل أمر العالم كله ، فكيف كان الناس يسعون فى معايشهم ، ثم المنفعة فى طلوع الشمس ظاهرة ، ولكن تأمل النفع فى غروبها فلولا غروبها لم يكن للناس هدو ولا قرار مع احتياجهم إلى الهدو والقرار لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء إلى الأعضاء على ماقال تعالى (وهو الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا) وأيضا فلولا الغروب لكان الحرص يحملهم على المداومة على العمل على ماقال (وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا) .والثالث : انه لولا الغروب لكانت الأرض تحمى بشروق الشمس عليها حتى يحترق كل من عليها من حيوان ، ويهلك ماعليها من نبات على ماقال (ألم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا) فصارت الشمس بحكمة الحق سبحانه وتعالى تطلع فى وقت وتغيب فى وقت ، بمنزلة سراج يدفع لأهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متعاونين متظاهرين على مافيه صلاح العالم هذا كله فى طلوع الشمس وغروبها . أما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله تعالى سببا لاقامة الفصول الأربعة ففى الشتاء تغور الحرارة فى الشجر والنبات فيتولد منه مواد الثمار ويلطف الهواء ويكثر السحاب والمطر ، ويقوى أبدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية فى البواطن ، وفى الربيع تتحرك الطبائع وتظهر المواد المتولدة فى الشتاء فيطلع النبات وينور الشجر ويهيج الحيوان للسفاد ، وفى الصيف يحتدم الهواء فتنضج الثمار ، وتنحل فضول الأبدان ، ويجف وجه الأرض ، ويتهيأ للبناء والعمارة ، وفى الخريف يظهر اليبس والبرد فتنتقل الأبدان قليلا قليلا الى الشتاء ، فانه ان وقع الانتقال دفعة واحدة هلكت الأبدان وفسدت ، وأما حركة الشمس فتأمل فى منافعها ، فانها لو كانت واقفة فى موضع واحد لاشتدت السخونة فى ذلك الموضع واشتد البرد فى سائر المواضع ، لكنها تطلع فى أول النهار من المشرق فتقع على مايحاذيها من وجه المغرب ، ثم لاتزال تدور وتغشى جهة بعد جهة حتى تنتهى الى الغروب فتشرق على الجوانب الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف الا ويأخذ حظا من شعاع الشمس ، وأيضا كان الله تعالى يقول لو وقفت فى جانب الشرق والغنى قد رفع بناءه على كوة الفقير ، فكان لا يصل النور الى الفقير ، لكنه تعالى يقول لن

كان الغنى منعه نور الشمس فأنا أدير الفلك وأديرها عليه حتى يأخذ الفقير نصيبه . وأما منافع ميلها فى حركتها عن خط الاستواء فنقول لو لم تكن للكواكب حركة فى الميل لكان التأثير مخصوصا ببقعة واحدة فكان سائر الجوانب يخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذى يقرب منه متشابه الأحوال ، وكانت القوة هناك لكيفية واحدة ، فان كانت حارة أفنت الرطوبات وأحالتها كلها الى النارية ولم تتكون المتولدات فيكون الموضع المحاذى لممر الكواكب على كيفية ، وخط مالا يحاذيه على كيفية أخرى وخط المتوسط بينهما على كيفية متوسطة فيكون فى موضع شتاء دائم يكون فيه الهواء والعجاجة وفى موضع آخر صيف دائم يوجب الاحتراق ، وفى موضع آخر ربيع أو خريف لايتم فيه النضج ولولم يكن عودات متتالية ، وكانت الكواكب تتحرك بطيئا لكان الميل قليل المنفعة وكان التأثير شديد الافراط ، وكان يعرض قريبا مما لم يكن ميل ، ولو كانت الكواكب أسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وما تمت ، فأما إذا كان هناك ميل يحفظ الحركة فى جهة مدة ، ثم تنتقل الى جهة أخرى بمقدار الحاجة وتبقى فى كل جهة برهة من الدهر تم بذلك تأثيره وكثرت منفعته ، فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقدرة الغير المتناهية . هذا أما القمر ، وهو المسمى بآية الليل : فاعلم أنه سبحانه وتعالى جعل طلوعه وغيبته مصلحة ، وجعل طلوعه فى وقت مصلحة ، وغروبه فى وقت آخر مصلحة ، أما غروبه ففيه نفع لمن هرب من عدوه فيستره الليل يخفيه فلا يلحقه طالب فينجو ، ولولا الظلام لأدركه العدو ، وهو المراد من قول المتنبي :

وكم لظلام الليل عندى من يد تخبر أن المانوية تكذب

وأما طلوعه ففيه نفع لمن ضل عنه شيء أخفاه الظلام وأظهره القمر * ومن الحكايات أن أعرابيا نام عن جمله ليلا ففقده ، فلما طلع القمر وجده فنظر الى القمر وقال : ان الله صوّرك ونورك ، وعلى البروج دوّرك فاذا شاء نورك ، واذا شاء كورك ، فلا أعلم مزيدا أسأله لك ، ولئن أهديت الى سرورا لقد أهدى الله اليك نورا ثم أنشأ يقول :

ماذا أقول وقولى فيك ذو قصر وقد كفيتنى التفصيل والجملا
ان قلت لازلت مرفوعا فأنت كذا أو قلت زانك ربى فهو قد فعلا

ولقد كان فى العرب من يذم القمر ويقول: القمر يقرب الأجل ، ويفضح السارق ، ويدرك الهارب ، ويهتك العاشق ، ويبلي الكتان ، ويهرم الشبان ، وينسي ذكر الأحباب ، ويقرب

الدين، ويدنى الحين وكان فيهم أيضا من يفضل القمر على الشمس من وجوه. أحدها: أن القمر مذكر والشمس مؤنث لكن المتنبي طعن فيه بقوله:

فما التأنيث لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر للهلال

وثانيها: أنهم قالوا: القمران، فجعلوا الشمس تابعة للقمر، ومنهم من فضل الشمس على القمر بأن الله تعالى قدمها على القمر فى قوله (الشمس والقمر بحسبان، والشمس وضحاها والقمر إذا تلاها) إلا أن هـذه الحجة منقوضة بقوله (فمنكم كافر ومنكم مؤمن) وقال (لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة) وقال (خلق الموت والحياة) وقال (إن مع العسر يسرا) وقال (فمنهم ظالم الآية). أما النجوم: ففيها منافع. المنفعة الأولى: كونها رجوما للشياطين، والثانية معرفة القبلة بها، والثالثة أن يهتدى بها المسافر فى البر والبحر، قال تعالى (وهو الذى جعل لكم النجوم لتهتدوا بها فى ظلمات البر والبحر) ثم النجوم على ثلاثة أقسام: غاربة لا تطلع كالكواكب الجنوبية، وطالعة لا تغرب كالشمالية، ومنها ما يغرب تارة ويطلع أخرى، وأيضا منها ثوابت، ومنها سيارات، ومنها شرقية، ومنها غربية والكلام فيها طويل. أما الذى تدعيه الفلاسفة من معرفة الاجرام والابعاد.

فدع عنك بحرا ضل فيه السوابح، قال تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارتضى من رسول) وقال (وما أوتيتم من العلم الا قليلا) وقال (ولا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب) وقال (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم) فقد عجز الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم فكيف يقدرون على معرفة أبعد الاشياء عنهم، والعرب مع بعدهم عن معرفة الحقائق عرفوا ذلك، قال قائلهم:

وأعرف ما فى اليوم والأمس قبله ولكننى عن علم ما فى غد عمى

وقال لبيد: فوالله ما تدرى الضوارب بالحصى ولا زاجرات الطير ما الله صانع

﴿ المسألة الرابعة ﴾ فى شرح كون السماء بناء قال الجاحظ: اذا تأملت فى هذا العالم وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج اليه، فالسماء مرفوعة كالسقف، والارض ممدودة كالبساط، والنجوم منورة كالمصابيح والانسان كمالك البيت المتصرف فيه، وضروب النبات مهيأة لمنافعه وضروب الحيوانات مصرفة فى مصالحه فهذه جملة واضحة دالة على أن العالم مخلوق بتدبير كامل وتقدير شامل وحكمة بالغة وقدرة غير متناهية والله أعلم.

أما قوله تعالى (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) فاعلم أن الله تعالى لما

خلق الارض وكانت كالصدف والدرة المودعة فيه آدم وأولاده ، ثم علم الله أصناف حاجاتهم فكأنه قال يا آدم لا أحوجك الى شيء غير هذه الارض التى هى لك كالأم فقال (انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا) فانظر ياعبدى أن أعز الأشياء عندك الذهب والفضة ، ولو أنى خلقت الأرض من الذهب والفضة هل كان يحصل منها هذه المنافع ، ثم انى جعلت هذه الأشياء فى هذه الدنيا مع أنها سجن ، فكيف الحال فى الجنة ، فالحاصل أن الأرض أمك بل أشفق من الأم ، لأن الأم تسقيك لونا واحدا من اللبن ، والأرض تطعمك كذا وكذا لونا من الأطعمة ، ثم قال (منها خلقناكم وفيها نعيدكم) معناه نردكم الى هذه الأم ، وهذا ليس بوعيد ، لأن المرء لا يوعد بأمه وذلك لأن مكانك من الأم التى ولدتك أضيق من مكانك من الأرض ، ثم انك كنت فى بطن الأم تسعة أشهر فما مسك جوع ولا عطش ، فكيف إذا دخلت بطن الأم الكبرى ، ولكن الشرط أن تدخل بطن هذه الأم الكبرى ، كما كنت فى بطن الأم الصغرى ، لأنك حين كنت فى بطن الأم الصغرى ما كانت لك زلة ، فضلا عن أن تكون لك كبيرة ، بل كنت مطيعا لله بحيث دعاك مرة إلى الخروج إلى الدنيا فخرجت إليها بالرأس طاعة منك لربك ، واليوم يدعوك سبعين مرة الى الصلاة فلا تجيبه برجلك ، واعلم أنه سبحانه وتعالى لما ذكر الأرض والسماء بين ما بينهما من شبه عقد النكاح بانزال الماء من السماء على الأرض والاخراج به من بطنها أشباه النسل الحاصل من الحيوان ، ومن أنواع الثمار رزقا لبنى آدم ليتفكروا فى أنفسهم وفى أحوال ما فوقهم وما تحتهم ، ويعرفوا أن شيئا من هذه الأشياء لا يقدر على تكوينها وتخليقها الا من كان مخالفا لها فى الذات والصفات ، وذلك هو الصانع الحكيم سبحانه وتعالى . وههنا سؤالات . السؤال الأول : هل تقولون ان الله تعالى هو الخالق لهذه الثمرات عقيب وصول الماء اليها بمجرى العادة ، أو تقولون إن الله تعالى خلق فى الماء طبيعة مؤثرة ، وفى الأرض طبيعة قابلة ، فاذا اجتمعا حصل الأثر من تلك القوى التى خلقها الله تعالى ؟ والجواب : لا شك أن على كلا القولين لا بد من الصانع الحكيم . وأما التفصيل فنقول : لاشك أنه تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط لأن الثمرة لامعنى لها الا جسم قام به طعم ولون ورائحة ورطوبة ، والجسم قابل لهذه الصفات ، وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء لأن المصحح للمقدورية اما الحدوث ، أو الامكان ، واما هما ، وعلى التقديرات فانه يلزم أن يكون الله تعالى قادرا على خلق هذه الاعراض فى الجسم ابتداء بدون هذه

الوسائط ، ومما يؤكد هذا الدليل العقلى من الدلائل النقلية ماورد الخبر بأنه تعالى يخترع نعيم أهل الجنه للمثابين من غير هذه الوسائط ، الا أنا نقول قدرته على خلقها ابتداء لاتنافى قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى المؤثرة والقابلة فى الاجسام ، وظاهر قول المتأخرين من المتكلمين انكار ذلك ولا بد فيه من دليل . السؤال الثانى : لما كان قادرا على خلق هذه الثمار بدون هذه الوسائط فما الحكمة فى خلقها بهذه الوسائط فى هذه المدة الطويلة ؟ والجواب : يفعل الله مايشاء ويحكم مايريد . ثم ذكروا من الحكم المفصلة وجوها . أحدها أنه تعالى إنما أجرى العادة بأن لايفعل ذلك الا على ترتيب وتدريج ؛ لأن المكلفين إذا تحملوا المشقة فى الحرث والغرس طلبا للثمرات وكدوا أنفسهم فى ذلك حالا بعد حال علموا أنهم لما احتاجوا الى تحمل هذه المشاق لطلب هذه المنافع الدنيوية ، فلأن يتحملوا مشاق أقل من المشاق الدنيوية لطلب المنافع الأخروية التى هى أعظم من المنافع الدنيوية كان أولى ، وصار هذا كما قلنا انه تعالى قادر على خلق الشفاء من غير تناول الدواء لكنه أجرى عادته بتوقيفه عليه لأنه إذا تحمل مرارة الأدوية دفعا لضرر المرض ، فلأن يتحمل مشاق التكليف دفعا لضرر العقاب كان أولى . وثانيها : أنه تعالى لو خلقها دفعة من غير هذه الوسائط لحصل العلم الضرورى باسنادها الى القادر الحكيم ، وذلك كالمنافى للتكليف والابتلاء ، أما لو خلقها بهذه الوسائط فحينئذ يفتقر المكلف فى اسنادها الى القادر الى نظر دقيق ، وفكر غامض فيستوجب الثواب ، ولهذا قيل : لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب . وثالثها : انه ربما كان للملائكة ولأهل الاستبصار عبر فى ذلك وأفكار صائبة . السؤال الثالث : قوله (وأنزل من السماء ماء) يقتضى نزول المطر من السماء وليس الامر كذلك فان الامطار انما تتولد من أبخرة ترتفع من الأرض وتتصاعد الى الطبقة الباردة من الهواء فتجتمع هناك بسبب البرد وتنزل بعد اجتماعها وذلك هو المطر . والجواب من وجوه . أحدها : أن السماء انما سميت سماء لسموها فكل ما سماك فهو سماء فاذا نزل من السحاب فقد نزل من السماء . وثانيها : أن المحرك لاثارة تلك الأجزاء الرطبة من عمق الارض الاجزاء الرطبة (أنزل من السماء ماء) . وثالثها : أن قول الله هو الصدق وقد أخبر انه تعالى ينزل المطر من السماء ، فاذا علمنا أنه مع ذلك ينزل من السحاب فيجب أن يقال ينزل من السماء الى السحاب ، ومن السحاب إلى الأرض . السؤال الرابع : ما معنى من فى قوله (من الثمرات) الجواب فيه وجهان . أحدهما : التبعيض لأن المنكرين أعنى ماء ورزقا يكتنفانه وقد قصد بتنكيرهما معنى البعضية فكأنه

قيل وأنزلنا من السماء بعض الماء فأخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم . والثانى: أن يكون للبيان كقولك أنفقت من الدراهم إنفاقا ، فان قيل فبم انتصب رزقا ؟ قلنا إن كان من للتبعيض كان انتصابه بأنه مفعول له ، وإن كانت مبينة كان مفعولا لأخرج . السؤال الخامس : الثمر المخرج بماء السماء كثير ، فلم قيل الثمرات دون الثمر أو الثمار ؟ الجواب : تنبيها على قلة ثمار الدنيا واشعاراً بتعظيم أمر الآخرة والله أعلم .

أما قوله تعالى (فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون) ففيه سؤالات . السؤال الأول : بم تعلق قوله (فلا تجعلوا) الجواب فيه ثلاثة أوجه . أحدها : أن يتعلق بالأمر ، أى اعبدوا فلا تجعلوا لله أندادا فان أصل العبادة وأساسها التوحيد . وثانيها : بلعل ، والمعنى خلقكم لكى تتقوا وتخافوا عقابه فلا تثبتوا له ندا فانه من أعظم موجبات العقاب . وثالثها : بقوله (الذى جعل لكم الأرض فراشا) أى هو الذى خلق لكم هذه الدلائل الباهرة فلا تتخذوا له شركاء . السؤال الثانى : ما الند ؟ الجواب : أنه المثل المنازع وناددت الرجل نافرته من ند ندودا إذا نفر كأن كل واحد من الندين يناد صاحبه أى ينافره ويعانده ، فان قيل إنهم لم يقولوا ان الأصنام تنازع الله . قلنا لما عبدوها وسموها آلهة أشبهت حالهم حال من يعتقد أنها آلهة قادرة على منازعته فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم وكما تهكم بلفظ الند شنع عليهم بأنهم جعلوا أندادا كثيرة لمن لا يصلح أن يكون له ند قط ، وقرأ محمد بن السميفع فلا تجعلوا لله ندا . السؤال الثالث : ما معنى (وأنتم تعلمون) . الجواب : معناه انكم لكمال عقولكم تعلمون أن هذه الأشياء لا يصح جعلها أندادا لله تعالى ، فلا تقولوا ذلك فان القول القبيح ممن علم قبحه يكون أقبح وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه ليس فى العالم أحد يثبت لله شريكا يساويه فى الوجود والقدرة والعلم والحكمة ، وهذا مما لم يوجد الى الآن لكن الثنوية يثبتون إلهين أحدهما حكيم يفعل الخير والثانى سفيه يفعل الشر ، وأما اتخاذ معبود سوى الله تعالى ففى الذاهبين الى ذلك كثرة . الفريق الأول : عبدة الكواكب وهم الصابئة ، فانهم يقولون ان الله تعالى خالق هذه الكواكب ، وهذه الكواكب هى المدبرات لهذا العالم ، قالوا فيجب علينا أن نعبد الكواكب ، والكواكب تعبد الله تعالى . والفريق الثانى : النصارى الذين يعبدون المسيح عليه السلام . والفريق الثالث : عبدة الأوثان ، واعلم أنه لا دين أقدم من دين عبدة الأوثان ، وذلك لأن أقدم الأنبياء الذين نقل الينا تاريخهم هو نوح عليه السلام ، وهو إنما جاء بالرد عليهم على ما أخبر الله تعالى

عن قومه فى قوله (وقالوا لاتذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولاسواعا ولايغوث ويعوق ونسرا) فعلمنا أن هذه المقالة كانت موجودة قبل نوح عليه السلام ، وهى باقية الى الآن بل أكثر أهل العالم مستمرون على هذه المقالة والدين والمذهب الذى هذا شأنه يستحيل أن يكون بحيث يعرف فساده بالضرورة لكن العلم بان هذا الحجر المنحوت فى هذه الساعة ليس هو الذى خلقنى وخالق السموات والارض علم ضرورى فيستحيل اطباق الجمع العظيم عليه ، فوجب أن يكون لعبدة الاوثان غرض آخر سوى ذلك والعلماء ذكروا فيه وجوها . أحدها : ماذكره أبو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخى فى بعض مصنفاته أن كثيرا من أهل الصين والهند كانوا يقولون بالله وملائكته ويعتقدون أن الله تعالى جسم وذو صورة كأحسن مايكون من الصور ، وهكذا حال الملائكة أيضا فى صورهم الحسنة ، وأنهم كلهم قد احتجبوا عنا بالسماء وأن الواجب عليهم أن يصوغوا تماثيل أنيقة المنظر حسنة الرواء على الهيئة التى كانوا يعتقدونها من صور الاله والملائكة ، فيعكفون على عبادتها قاصدين طلب الزلفى الى الله تعالى وملائكته فان صح ماذكره أبو معشر فالسبب فى عبادة الاوثان اعتقاد الشبه . وثانيها : ماذكره أكثر العلماء وهو أن الناس رأوا تغيرات أحوال هذا العالم مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الرأس تحدث الفصول المختلفة والاحوال المتباينة ثم انهم رصدوا أحوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والنحوسة فى الدنيا بكيفية وقوعها فى طوالع الناس فلما اعتقدوا ذلك بالغوا فى تعظيمها ، فمنهم من اعتقد أنها أشياء واجبة الوجود لذواتها وهى التى خلقت هذه العوالم ، ومنهم من اعتقد أنها مخلوقة للاله الأكبر لكنها خالقة لهذا العالم ، فالأولون اعتقدوا أنها هى الاله فى الحقيقة والفريق الثانى انها هى الوسائط بين الله تعالى وبين البشر ، فلا جرم اشتغلوا بعبادتها والخضوع لها ، ثم لما رأوا الكواكب مستترة فى أكثر الاوقات عن الابصار اتخذوا لها أصناما وأقبلوا على عبادتها قاصدين بتلك العبادات تلك الاجرام العالية ، ومتقربين إلى أشباحها الغائبة ، ثم لما طالت المدة ألغوا ذكر الكواكب وتجردوا لعبادة تلك التماثيل ، فهؤلاء فى الحقيقة عبدة الكواكب . وثالثها : أن أصحاب الأحكام كانوا يعينون أوقاتا فى السنين المتطاولة نحو الألف والألفين ويزعمون أن من اتخذ طلسما فى ذلك الوقت على وجه خاص فانه ينتفع به فى أحوال مخصوصة نحو السعادة والخصب ودفع الآفات وكانوا إذا اتخذوا ذلك الطلسم عظموه لاعتقادهم أنهم ينتفعون به فلما بالغوا فى ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة ولما طالت مدة ذلك

الفعل نسوا مبدأ الأمر واشتغلوا بعبادتها على الجهالة بأصل الأمر . ورابعها: أنه متى مات منهم رجل كبير يعتقدون فى أنه مجاب الدعوة ومقبول الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا صنما على صورته يعبدونه على اعتقاد أن ذلك الانسان يكون شفيعا لهم يوم القيامة عند الله تعالى على ما أخبر الله تعالى عنهم بهذه المقالة فى قوله (هؤلاء شفعاؤنا عند الله) وخامسها : لعلهم اتخذوها محاريب لصلواتهم وطاعاتهم ويسجدون اليها لا لها كما أنا نسجد الى القبلة لا للقبلة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من القوم أنه يجب عبادتها . وسادسها : لعلهم كانوا من المجسمة فاعتقدوا جواز حلول الرب فيها فعبدوها على هذا التأويل ، فهذه هى الوجوه التى يمكن حمل هذه المقالة عليها حتى لا يصير بحيث يعلم بطلانه بضرورة العقل

﴿ المسئلة الثانية ﴾ فان قال قائل: لما رجع حاصل مذهب عبدة الأوثان الى هذه الوجوه التى ذكرتموها فمن أين يلزم من اثبات خالق العالم أن لا يجوز عبادة الاوثان ؟ الجواب : قلنا انه تعالى انما نبه على كون الارض والسماء مخلوقتين بما بينا أن الارض والسماء يشاركان سائر الإجسام فى الجسمية فلابد وأن يكون اختصاص كل واحد منهما بما اختص به من الاشكال والصفات والاخبار بتخصيص مخصص وبينا أن ذلك المخصص لو كان جسما لافتقر هو أيضا الى مخصص آخر ، فوجب أن لا يكون جسما ، اذا ثبت هذا فنقول : أما قول من ذهب الى عبادة الإوثان بناء على اعتقاد الشبه فلما دللنا بهذه الدلالة على نفى الجسمية فقد بطل قوله ، وأما القول الثانى وهو أن هذه الكواكب هى المدبرة لهذا العالم فلما أقمنا الدلالة على أن كل جسم فانه يفتقر فى اتصافه بكل ما اتصف به الى الفاعل المختار بطل كونها آلهة ، وثبت أنها عبيد لا أرباب . وأما القول الثالث وهو قول أصحاب الطلسمات فقد بطل أيضا لأن تأثير الطلسمات انما يكون بواسطة قوى الكواكب ، فلما دللنا على حدوث الكواكب ثبت قولنا وبطل قولهم . وأما القول الرابع والخامس فليس فى العقل ما يوجبه أو يحيله ، لكن الشرع لما منع منه وجب الامتناع عنه . وأما القول السادس فهو أيضا بناء على التشبيه فثبت بما قدمنا أن اقامه الدلالة على افتقار العالم الى الصانع المختار المنزه عن الجسمية يبطل القول بعبادة الاوثان على كل التأويلات والله أعلم

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ اعلم أن اليونانيين كانوا قبل خروج الاسكندر عمدوا الى بناء هياكل لهم معروفة بأسماء القوى الروحانية والاجرام النيرة واتخذوها معبودا لهم على حدة ، وقد كان هيكل العلة الاولى — وهى عندهم الأمر الالهى — وهيكل العقل الصريح ، وهيكل السياسة المطلقة ،

وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ وَٱدْعُوا۟ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ وَلَن تَفْعَلُوا۟ فَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ

وهيكل النفس والصورة مدورات كلها ، وكان هيكل زحل مسدسا ، وهيكل المشترى مثلثا ، وهيكل المريخ مستطيلا ، وهيكل الشمس مربعا ، وكان هيكل الزهرة مثلثا فى جوفه مربع وهيكل عطارد مثلثافى جوفه مستطيل ، وهيكل القمر مثمنا فزعم أصحاب التاريخ أن عمرو ابن لحى لما ساد قومه وترأس على طبقاتهم وولى أمر البيت الحرام اتفقت له سفرة الى البلقاء فرأى قوما يعبدون الاصنام فسألهم عنها فقالوا هذه أرباب نستنصر بها فننصر ، ونستسقى بها فنسقى ، فالتمس اليهم أن يكرموه بواحد منها فأعطوه الصنم المعروف بهبل فساربه الى مكة ووضعه فى الكعبة ودعا الناس الى تعظيمه ، وذلك فى أول ملك سابور ذى الا كتاف . واعلم أن من بيوت الاصنام المشهورة «غمدان» الذى بناه الضحاك على اسم الزهرة بمدينة صنعاء وخربه عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه ، ومنها «نوبهار بلخ» الذى بناه منوشهر الملك على اسم القمر ثم كان لقبائل العرب أوثان معروفة مثل «ود» بدومة الجندل لكلب «وسواع» لبنى هذيل «ويغوث» لبنى مذحج «ويعوق» لهمدان «ونسر» بأرض حمير لذى الكلاع «واللات» بالطائف لثقيف «ومناة» بيثرب للخزرج «والعزى» لكنانة بنواحى مكة «وأساف ونائلة» على الصفا والمروة ، وكان قصى جد رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهاهم عن عبادتها ويدعوهم الى عبادة الله تعالى ، وكذلك زيد بن عمرو بن نفيل وهو الذى يقول:

أربا واحدا أم ألف رب　　أدين إذا تقسمت الأمور
تركت اللات والعزى جميعا　　كذلك يفعل الرجل البصير

الكلام فى النبوة

قوله تعالى ﴿وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين﴾ فى الآية مسائل :—

﴿المسئلة الأولى﴾ اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أقام الدلائل القاهرة على اثبات الصانع وأبطل القول بالشريك عقبه بما يدل على النبوة ، وذلك يدل على فساد قول التعليمية الذين جعلوا معرفة الله مستفادة من معرفة الرسول ، وقول الحشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله إلا من القرآن والاخبار ، ولما كانت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مبنية على كون القرآن معجزا أقام الدلالة على كونه معجزا . واعلم أن كونه معجزا يمكن بيانه من طريقين . الاول : أن يقال ان هذا القرآن لا يخلو حاله من أحد وجوه ثلاثة : اما أن يكون مساويا لسائر كلام الفصحاء ، أو زائدا على سائر كلام الفصحاء بقدر لا ينقض العادة أو زائدا عليه بقدر ينقض العادة ، والقسمان الأولان باطلان فتعين الثالث ، وانما قلنا انهما باطلان ، لانه لو كان كذلك لكان من الواجب أن يأتوا بمثل سورة منه اما مجتمعين أو منفردين ، فان وقع التنازع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهود والحكام يزيلون الشبهة ، وذلك نهاية فى الاحتجاج لانهم كانوا فى معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة فى الغاية ، وكانوا فى محبة ابطال أمره فى الغاية حتى بذلوا النفوس والاموال وارتكبوا ضروب المهالك والمحن ، وكانوا فى الحمية والأنفة على حد لا يقبلون الحق فكيف الباطل ، وكل ذلك يوجب الاتيان بما يقدح فى قوله والمعارضة أقوى القوادح ، فلما لم يأتوا بها علمنا عجزهم عنها فثبت أن القرآن لا يماثل قولهم ، وأن التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتا معتادا فهو إذن تفاوت ناقض للعادة فوجب أن يكون معجزا ، فهذا هو المراد من تقرير هذه الدلالة فظهر أنه سبحانه كما لم يكتف فى معرفة التوحيد بالتقليد فكذا فى معرفة النبوة لم يكتف بالتقليد . واعلم أنه قد اجتمع فى القرآن وجوه كثيرة تقتضى نقصان فصاحته ، ومع ذلك فانه فى الفصاحة بلغ النهاية التى لا غاية لها وراءها فدل ذلك على كونه معجزا . أحدها : أن فصاحة العرب أكثرها فى وصف مشاهدات مثل وصف بعير أو فرس أو جارية أو ملك أو ضربة أو طعنة أو وصف حرب أو وصف غارة وليس فى القرآن من هذه الاشياء شىء فكان يجب أن لا تحصل فيه الالفاظ الفصيحة التى اتفقت العرب عليها فى كلامهم ، وثانيها : أنه تعالى راعى فيه طريقة الصدق وتنزه عن الكذب فى جميعه وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره ولم يكن جيدا ألا ترى أن لبيد بن ربيعة وحسان بن ثابت لما أسلما نزل شعرهما ، ولم يكن شعرهما الاسلامى فى الجودة كشعرهما الجاهلى وأن الله تعالى مع ما تنزه عن الكذب والمجازفة جاء بالقرآن فصيحا كما ترى . وثالثها أن الكلام الفصيح والشعر الفصيح إنما يتفق فى القصيدة فى البيت والبيتين ، والباقى لا يكون

كذلك ، وليس كذلك القرآن لأنه كله فصيح بحيث يعجز الخلق عنه كما عجزوا عن جملته . ورابعها : ان كل من قال شعرا فصيحا فى وصف شيء فانه اذا كرره لم يكن كلامه الثانى فى وصف ذلك الشيء بمنزلة كلامه الأول ، وفى القرآن التكرار الكثير ومع ذلك كل واحدمنها فى نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت أصلا . وخامسا : أنه اقتصر على إيجاب العبادات وتحريم القبائح والحث على مكارم الاخلاق وترك الدنيا واختيار الآخرة ، وأمثال هذه الكلمات توجب تقليل الفصاحة . وسادسها : أنهم قالوا ان شعر امرىء القيس يحسن عند الطرب وذكر النساء وصفة الخيل ، وشعر النابغة عند الخوف، وشعر الأعشى عند الطلب ووصف الخمر ، وشعر زهير عند الرغبة والرجاء ، وبالجملة فكل شاعر يحسن كلامه فى فن فانه يضعف كلامه فى غير ذلك الفن ، أما القرآن فانه جاء فصيحا فى كل الفنون على غاية الفصاحة ، ألا ترى أنه سبحانه وتعالى قال فى الترغيب (فلا تعلم نفس ماأخفى لهم من قرة أعين) وقال تعالى (وفيها ماتشتهيه الأنفس وتلذ الأعين) وقال فى الترهيب (أفأمنتم أن يخسف بكم جانب البر الآيات) وقال (أأمنتم من فى السماء أن يخسف بكم الأرض فاذا هى تمور أم أمنتم الآية) وقال (وخاب كل جبار عنيد) الى قوله (ويأتيه الموت من كل مكان) وقال فى الزجر مالا يبلغه وهم البشر وهو قوله (فكلا أخذنا بذنبه) إلى قوله (ومنهم من أغرقنا) وقال فى الوعظ مالا مزيد عليه (أفرأيت إن متعناهم سنين) وقال فى الالهيات (الله يعلم ماتحمل كل أنثى وما تغيض الأرحام وما تزداد إلى آخره) . وسابعها : أن القرآن أصل العلوم كلها فعلم الكلام كله فى القرآن ، وعلم الفقه كله مأخوذ من القرآن ، وكذا علم أصول الفقه ، وعلم النحو واللغة ، وعلم الزهد فى الدنيا وأخبار الآخرة ، واستعمال مكارم الأخلاق . ومن تأمل كتابنا فى دلائل الاعجاز علم أن القرآن قد بلغ فى جميع وجوه الفصاحة إلى النهاية القصوى . الطريق الثانى : أن نقول : القرآن لايخلو إما أن يقال انه كان بالغاً فى الفصاحة إلى حد الاعجاز ، أو لم يكن كذلك فان كان الأول ثبت أنه معجز ، وإن كان الثانى كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة فعدم اتيانهم بالمعارضة مع كون المعارضة ممكنة ومع توفر دواعيهم على الاتيان بها أمر خارق للعادة فكان ذلك معجزاً فثبت أن القرآن معجز على جميع الوجوه وهذا الطريق عندنا أقرب إلى الصواب .

﴿المسئلة الثانية﴾ إنما قال (نزلنا) على لفظ التنزيل دون الانزال لأن المراد النزول على سبيل التدريج ، وذكر هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان لأنهم كانوا يقولون : لو كان

هذا من عند الله ومخالفا لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجوما سورة بعد سورة على حسب النوازل ووقوع الحوادث وعلى سنن مانرى عليه أهل الخطابة والشعر من وجودما يوجد منهم مفرقا حينا فحينا بحسب مايظهر من الأحوال المتجددة والحاجات المختلفة فان الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعة والمترسل لا يظهر ديوان رسائله وخطبه دفعة فلو أنزله الله تعالى لأنزله على خلاف هذه العادة جملة (وقال الذين كفروا لولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة) والله سبحانه وتعالى ذكر ههنا مايدل على أن القرآن معجز مع ما يزيل هذه الشبهة وتقريره أن هذا القرآن النازل على هذا التدريج اما أن يكون من جنس مقدور البشر أولا يكون ، فان كان الأول وجب إتيانهم بمثله أو بما يقرب منه على التدريج ، وإن كان الثانى ثبت أنه مع نزوله على التدريج معجز وقرىء «على عبادنا» يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمته

(المسئلة الثالثة) السورة هى طائفة من القرآن ، وواوها وإن كانت أصلا فاما أن تسمى بسور المدينة وهو حائطها لأنها طائفة من القرآن محدودة كالبلد المسور أو لأنها محتوية على فنون من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها ، واما أن تسمى بالسورة التى هى الرتبة لأن السورة بمنزلة المنازل والمراتب يترقى فيها القارىء ، وهى أيضا فى أنفسها طوال وأوساط وقصار، أو لرفعة شأنها وجلالة محلها فى الدين ، وإن جعلت واوها منقلبة عن همزة فلأنها قطعة وطائفة من القرآن كالسؤرة التى هى البقية من الشىء والفضلة منه ، فان قيل فما فائدة تقطيع القرآن سورا قلنا من وجوه . أحدها : ما لأجله بوب المصنفون كتبهم أبوابا وفصولا . وثانيها : أن الجنس إذا حصل تحته أنواع كان افراد كل نوع عن صاحبه أحسن . وثالثها : أن القارىء اذا ختم سورة أو بابا من الكتاب ثم أخذ فى آخر كان أنشط له وأثبت على التحصيل منه لو استمر على الكتاب بطوله ، ومثله المسافر إذا علم أنه قطع ميلا أو طوى فرسخا نفس ذلك عنه ونشطه للسير . ورابعها : أن الحافظ اذا حفظ السورة اعتقد أنه أخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فيجل فى نفسه ذلك ويغتبط به ، ومن ثم كانت القراءة فى الصلاة بسورة تامة أفضل

(المسئلة الرابعة) قوله (فأتوا بسورة من مثله) يدل على أن القرآن وما هو عليه من كونه سورا هو على حد ما أنزله الله تعالى بخلاف قول كثير من أهل الحديث : انه نظم على هذا الترتيب فى أيام عثمان فلذلك صح التحدى مرة بسورة ومرة بكل القرآن .

(المسئلة الخامسة) اعلم أن التحدى بالقرآن جاء على وجوه . أحدها . قوله (فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى) . وثانيها : قوله (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا

القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) . وثالثها : قوله (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) ورابعها : قوله (فأتوا بسورة من مثله) ونظير هذا كمن يتحدى صاحبه بتصنيفه فيقول ائتني بمثله ، ائتني بنصفه ، ائتني بربعه ، ائتني بمسئلة مثله ، فان هذا هو النهاية فى التحدى وازالة العذر فان قيل قوله (فأتوا بسورة من مثله) يتناول سورة الكوثر ، وسورة العصر وسورة قل ياأيها الكافرون ، ونحن نعلم بالضرورة أن الاتيان بمثله أو بما يقرب منه ممكن فان قلتم ان الاتيان بامثال هذه السور خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة والاقدام على أمثال هذه المكابرات مما يطرق التهمة الى الدين ، قلنا فلهذا السبب اخترنا الطريق الثانى ، وقلنا ان بلغت هذه السورة فى الفصاحة الى حد الاعجاز فقد حصل المقصود ، وإن لم يكن الأمر كذلك كان امتناعهم عن المعارضة مع شدة دواعيهم إلى توهين أمره معجزا فعلى هذين التقديرين يحصل المعجز

﴿المسئلة السادسة﴾ الضمير فى قوله (من مثله) إلى ماذا يعود وفيه وجهان : أحدهما : أنه عائد إلى «ما» فى قوله (مما نزلنا على عبدنا) أى فأتوا بسورة مما هو على صفته فى الفصاحة وحسن النظم . والثانى : أنه عائد إلى «عبدنا» أى فأتوا ممن هو على حاله من كونه بشرا أميا لم يقرأ الكتب ولم يأخذ من العلماء ، والأول مروى عن عمر وابن مسعود وابن عباس والحسن وأكثر المحققين ، ويدل على الترجيح له وجوه . أحدها : أن ذلك مطابق لسائر الآيات الواردة فى باب التحدى لاسيما ماذكره فى يونس (فأتوا بسورة مثله) . وثانيها : أن البحث انما وقع فى المنزل لأنه قال (وإن كنتم فى ريب مما نزلنا) فوجب صرف الضمير اليه ، ألا ترى أن المعنى وإن ارتبتم فى أن القرآن منزل من عند الله فهاتوا أنتم شيأ مما يماثله وقضية الترتيب لو كان الضمير مردودا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقال : وان ارتبتم فى أن محمدا منزل عليه فهاتوا قرآنا من مثله . وثالثها : أن الضمير لو كان عائدا إلى القرآن لاقتضى كونهم عاجزين عن الاتيان بمثله سواء اجتمعوا أو انفردوا وسواء كانوا أميين او كانوا عالمين محصلين ، أما لو كان عائدا الى محمد صلى الله عليه وسلم فذلك لايقتضى الا كون أحدهم من الأميين عاجزين عنه ، لأنه لايكون مثل محمد إلا الشخص الواحد الأمى فأما لو اجتمعوا وكانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد ، لأن الجماعة لا تماثل الواحد ، والقارىء لايكون مثل الأمى ، ولا شك أن الاعجاز على الوجه الأول أقوى . ورابعها أنا لو صرفنا الضمير الى القرآن فكونه معجزا انما يحصل لكمال حاله فى الفصاحة أما لو صرفناه

إلى محمد صلى الله عليه وسلم، فكونه معجزا انما يكمل بتقرير كال حاله فى كونه أميا بعيدا عن العلم، وهذا وان كان معجزا أيضا الا أنه لما كان لا يتم الا بتقرير نوع من النقصان فى حق محمد عليه السلام كان الأول أولى . وخامسها : أنا لو صرفنا الضمير الى محمد عليه السلام لكان ذلك يوهم أن صدور مثل القرآن ممن لم يكن مثل محمد فى كونه أميا ممكن ، ولو صرفناه الى القرآن لدل ذلك على أن صدور مثله من الأمى وغير الأمى ممتنع فكان هذا أولى

﴿المسألة السابعة﴾ فى المراد من الشهداء وجهان . الأول: المراد من ادعوا فيه الالهية وهى الأوثان ، فكأنه قيل لهم ان كان الأمر كما تقولون من أنها تستحق العبادة لما أنها تنفع وتضر فقد دفعتم فى منازعة محمد صلى الله عليه وسلم الى فاقة شديدة وحاجة عظيمة فى التخلص عنها فتعجلوا الاستعانة بها والا فاعلموا أنكم مبطلون فى ادعاء كونها آلهة وأنها تنفع وتضر، فيكون فى الكلام محاجة من وجهين . أحدهما : فى إبطال كونها آلهة ، والثانى فى ابطال ما أنكروه من إعجاز القرآن وأنه من قبله . الثانى : المراد من الشهداء أكابرهم أو من يوافقهم فى انكار أمر محمد عليه السلام ، والمعنى وادعوا أكابركم ورؤساءكم ليعينوكم على المعارضة وليحكموا لكم وعليكم فيما يمكن و يتعذر . فان قيل هل يمكن حمل اللفظ عليهما معا؟ وبتقدير التعذر فأيهما أولى ؟ قلنا أما الاول فممكن لأن الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر أو القائم بالشهادة فيمكن جعله مجازا عن المعين والناصر ، وأوثانهم وأكابرهم مشتركة فى أنهم كانوا يعتقدون فيهم كونهم أنصارا لهم وأعوانا ، واذا حملنا اللفظ على هذا المفهوم المشترك دخل الكل فيه وأما الثانى فنقول : الأولى حمله على الأكابر ، وذلك لأن لفظ الشهداء لا يطلق ظاهرا إلا على من يصح أن يشاهد و يشهد فيتحمل بالمشاهدة ويؤدى الشهادة ، وذلك لا يتحقق إلا فى حق رؤسائهم ، أما إذا حملناه على الأوثان لزم المجاز، اما فى اطلاق لفظ الشهداء على الأوثان أو يقال: المراد وادعوا من تزعمون أنهم شهداؤكم ، والاضمار خلاف الأصل ، أما إذا حملناه على الوجه الأول صح الكلام ، لأنه يصير كأنه قال : وادعوا من يشهد بعضكم لبعض لاتفاقكم على هذا الانكار، فان المتفقين على المذهب يشهد بعضهم لبعض لمكان الموافقة فصحت الاضافة فى قوله شهداءكم ، ولأنه كان فى العرب أكابر يشهدون على المتنازعين فى الفصاحة بأن أيهما أعلى درجة من الآخر ، وإذا ثبت ذلك ظهر أن حمل الكلام على الحقيقة أولى من حمله على المجاز

﴿المسئلة الثامنة﴾ أما (دون) فهو أدنى مكان من الشىء ومنه الشىء الدون ، وهو الحقير

الدنىء، ودون الكتب إذا جمعها لأن جمع الشيء ادناء بعضه من بعض و يقال : هذا دون ذ ك اذا كان أحط منه قليلا ، ودونك هذا ، أصله خذه من دونك أى من أدنى مكان منك فاختصر ثم استعير هذا اللفظ للتفاوت فى الأحوال ، فقيل زيد دون عمرو فى الشرف والعلم ، ثم اتسع فيه فاستعمل فى كل ما يجاوز حداً الى حد ، قال الله تعالى (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) أى لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين فان قيل فما متعلق من دون الله قلنا فيه وجهان . أحدهما أن متعلقه «شهداءكم» وهذا فيه احتمالان . الاول : المعنى ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله وزعمتم أنهم يشهدون لكم يوم القيامة أنكم على الحق ، وفى أمرهم أن يستظهروا بالجماد الذى لا ينطق فى معارضة القرآن المعجز بفصاحته غاية التهكم بهم . و الثانى : ادعوا شهداءكم من دون الله أى من دون أوليائه ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم أنكم أتيتم بمثله ، وهذا من المساهلة والاشعار بأن شهداءهم وهم فرسان الفصاحة تأبى عليهم الطبائع السليمة أن يرضوا لانفسهم بالشهادة الكاذبة وثانيهما : أن متعلقه هو الدعاء ، والمعنى ادعوا من دون الله شهداءكم ، يعنى لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد أن ماندعيه حق ، كما يقول العاجز عن اقامة البينة على صحة دعواه ، وادعوا الشهداء من الناس الذين شهادتهم بينة تصحح بها الدعاوى عند الحكام ، وهذا تعجيز لهم وبيان لانقطاعهم ، وأنه لم يبق لهم متشبث عن قولهم : الله يشهد انا لصادقون

﴿المسئلة التاسعة﴾ قال القاضى هذا التحدى يبطل القول بالجبر من وجوه . أحدها : أنه مبنى على تعذر مثله ممن يصح الفعل منه ، فمن ينفى كون العبد فاعلا لم يمكنه اثبات التحدى أصلا وفى هذا إبطال الاستدلال بالمعجز . وثانيها : أن تعذره على قولهم يكون لفقد القدرة الموجبة ويستوى فى ذلك ما يكون معجزا وما لا يكون، فلا يصح معنى التحدى على قولهم وثالثها : أن ما يضاف الى العبد فالله تعالى هو الخالق له فتحديه تعالى لهم يعود فى التحقيق الى أنه متحد لنفسه وهو قادر على مثله من غير شك فيجب أن لا يثبت الاعجاز على هذ القول . ورابعها : أن المعجز انما يدل بما فيه من نقض العادة ، فاذا كان قولهم : ان المعتاد أيضا ليس بفعل لم يثبت هذا الفرق فلا يصح الاستدلال بالمعجز . وخامسها : أن الرسول صلى الله عليه وسلم يحتج بانه تعالى خصه بذلك تصديقا له فيما ادعاه ولو لم يكن ذلك من قبله تعالى لم يكن داخلا فى الاعجاز ، وعلى قولهم بالجبر لا يصح هذا الفرق ، لان المعتاد وغير المعتاد لا يكون الا من قبله ، والجواب : أن المطلوب من التحدى اما أن يأتى الخصم بالمتحدى به قصدا أو أن يقع

ذلك منه اتفاقا ، والثانى باطل ، لان الاتفاقيات لاتكون فى وسعه ، فثبت الاول ، واذا كان كذلك ثبت أن اتيانه بالتحدى موقوف على أن يحصل فى قلبه قصد اليه ، فذلك القصد ان كان منه لزم التسلسل وهو محال ، وان كان من الله تعالى فحينئذ يعود الجبر و يلزمه كل ماأورده علينا فيبطل كل ماقال .

أما قوله تعالى ﴿فان لم تفعلوا ولن تفعلوا﴾ فاعلم أن هذه الآية دالة على المعجز من وجوه أربعة أحدها : أنا نعلم بالتواتر أن العرب كانوا فى غاية العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفى غاية الحرص على ابطال أمره ، لان مفارقة الاوطان والعشيرة وبذل النفوس والمهج من أقوى مايدل على ذلك ، فاذا انضاف اليه مثل هذا التقريع وهو قوله (فان لم تفعلوا ولن تفعلوا) فلو كان فى وسعهم وامكانهم الاتيان بمثل القرآن أو بمثل سورة منه لأتوا به ، فحيث ما أتوا به ظهر المعجز . وثانيها : وهو أنه عليه السلام وان كان متهما عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم الحال فى وفور العقل والفضل والمعرفة بالعواقب ، فلو تطرقت التهمة الى ما ادعاه من النبوة لما استجاز أن يتحداهم و يبلغ فى التحدى الى نهايته ، بل كان يكون وجلا خائفا مما يتوقعه من فضيحة يعود وبالها على جميع أموره ، حاشاه من ذلك صلى الله عليه وسلم ، فلولا معرفته بالاضطرار من حالهم أنهم عاجزون عن المعارضة لما جوز من نفسه أن يحملهم على المعارضة بأبلغ الطرق وثالثها : أنه عليه السلام لو لم يكن قاطعا بصحة نبوته لما قطع فى الخبر بأنهم لا يأتون بمثله ، لأنه اذا لم يكن قاطعا بصحة نبوته كان يجوز خلافه ، و بتقدير وقوع خلافه يظهر كذبه ، فالمبطل المزور البتة لا يقطع فى الكلام ، ولا يجزم به ، فلما جزم دل على أنه عليه الصلاة والسلام كان قاطعا فى أمره . ورابعها : أنه وجد مخبر هذا الخبر على ذلك الوجه ، لان من أيامه عليه الصلاة والسلام الى عصرنا هذا لم يخل وقت من الأوقات ممن يعادى الدين والاسلام وتشتد دواعيه فى الوقيعة فيه ، ثم انه مع هذا الحرص الشديد لم توجد المعاضة قط ، فهذه الوجوه الاربعة فى الدلالة على المعجز مما تشتمل عليها هذه الآية ، وذلك يدل على فساد قول الجهال الذين يقولون ان كتاب الله لا يشتمل على الحجة والاستدلال ، وههنا سؤالات . السؤال الاول : انتفاء اتيانهم بالسورة واجب ، فهلا جىء باذا الذى للوجوب دون «ان» الذى للشك الجواب فيه وجهان . أحدهما : أن يساق القول معهم على حسب حسبانهم ، فانهم كانوا بعد غير جازمين بالعجز عن المعارضة لاتكالهم على فصاحتهم واقتدارهم على الكلام . الثانى : أن يتهكم بهم كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة على من يقاومه : ان غلبتك وهو يعلم أنه غالبه تهكما به ،

السؤال الثانى: لم قال: فان لم تفعلوا ولم يقل فان لم تأتوا به ؟ الجواب : لان هذا أخصر من أن يقال فان لم تأتوا بسورة من مثله ولن تأتوا بسورة من مثله . السؤال الثالث :(ولن تفعلوا) ما محلها ؟ الجواب لا محل لها لأنها جملة اعتراضية . السؤال الرابع : ما حقيقة لن فى باب النفى ؟ الجواب : لا ولن أختان فى نفى المستقبل الا أن فى «لن» توكيدا وتشديدا تقول لصاحبك : لا أقيم غدا عندك ، فان أنكر عليك قلت لن أقيم غدا ، ثم فيه ثلاثة أقوال . أحدها : أصله لا أن، وهو قول الخليل . وثانيها : لا، أبدلت ألفها نونا ، وهو قول الفراء . وثالثها: حرف نصب لتأكيد نفى المستقبل وهو قول سيبويه واحدى الروايتين عن الخليل . السؤال الخامس : ما معنى اشتراطه فى اتقاء النار انتفاء اتيانهم بسورة من مثله ؟ الجواب : اذا ظهر عجزهم عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واذا صح ذلك ثم لزموا العناد استوجبوا العقاب بالنار ، فاتقاء النار يوجب ترك العناد ، فأقيم المؤثر مقام الاثر ، وجعل قوله (فاتقوا النار) قائما مقام قوله فاتركوا العناد ، وهذا هو الايجاز الذى هو أحد أبواب البلاغة وفيه تهويل لشأن العناد، لانابة اتقاء النار منابه متبعا ذلك بتهويل صفة النار . السؤال السادس : ما الوقود ؟ الجواب : هو ما يوقد به النار وأما المصدر فمضموم وقد جاء فيه الفتح ، قال سيبويه: وسمعنا من العرب من يقول وقدنا النار وقودا عاليا ، ثم قال والوقود أكثر ، والوقود الحطب وقرأ عيسى بن عمر بالضم تسمية بالمصدر كما يقال فلان فخر قومه وزين بلده. السؤال السابع :صلة الذى يجب أن تكون قضية معلومة فكيف علم أولئك أن نار الآخرة توقد بالناس والحجارة ؟ الجواب: لا يمنع أن يتقدم لهم بذلك سماع من أهل الكتاب، أو سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أو سمعوا من قبل هذه الآية قوله فى سورة التحريم (نارا وقودها الناس والحجارة). السؤال الثامن :فلم جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكرة فى سورة التحريم وههنا معرفة ؟ الجواب: تلك الآية نزلت بمكة فعرفوا منها نارا موصوفة بهذه الصفة ، ثم نزلت هذه بالمدينة مستندة الى ما عرفوه أولا : السؤال التاسع : ما معنى قوله (وقودها الناس والحجارة) الجواب : انها نار ممتازة من النيران بانها لا تتقد الا بالناس والحجارة ، وذلك يدل على قوتها من وجهين . الاول : أن سائر النيران اذا أريد احراق الناس بها أو احماء الحجارة أوقدت أولا بوقود ثم طرح فيها ما يراد احراقه أو إحماؤه ، وتلك أعاذنا الله منها برحمته الواسعة توقد بنفس ما تحرق . والثانى : انها لافراط حرها تتقد فى الحجر . السؤال العاشر : لم قرن الناس بالحجارة وجعلت الحجارة معهم وقودا الجواب: لانهم قرنوا بها أنفسهم فى الدنيا حيث نحتوها أصناما وجعلوها لله أندادا وعبدوها من

وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ

دونه . قال تعالى (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) وهذه الآية مفسرة لها فقوله (انكم وما تعبدون من دون الله) فى معنى الناس والحجارة وحصب جهنم فى معنى وقودها ولما اعتقد الكفار فى حجارتهم المعبودة من دون الله أنها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم و يستدفعون المضار عن أنفسهم تمسكا بهم، وجعلها الله عذابهم فقرنهم بها محماة فى نار جهنم ابلاغا واغرابا فى تحسرهم ونحوه ما يفعله بالكافرين الذين جعلوا ذهبهم وفضتهم عدة وذخيرة فشحوا بها ومنعوها من الحقوق حيث يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم ، وقيل هى حجارة الكبريت ، وهو تخصيص بغير دليل ، بل فيه ما يدل على فساده ، وذلك لأن الغرض ههنا تعظيم صفة هذه النار والايقاد بحجارة الكبريت أمر معتاد فلا يدل الايقاد بها على قوة النار ، أما لو حملناه على سائر الاحجار دل ذلك على عظم أمر النار فان سائر الاحجار تطفأ بها النيران فكأنه قال تلك النيران بلغت لقوتها أن تتعلق فى أول أمرها بالحجارة التى هى مطفئة لنيران الدنيا ، أما قوله (أعدت للكافرين) فانه يدل على أن هذه النار الموصوفة معدة للكافرين وليس فيه ما يدل على أن هناك نيرانا أخر غير موصوفة بهذه الصفات معدة لفساق أهل الصلاة

الكلام فى المعاد

قوله تعالى ﴿ وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذى رزقنا من قبل وأتوا به متشابها ولهم فيها أزواج مطهرة وهم فيها خالدون ﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما تكلم فى التوحيد والنبوة تكلم بعدهما فى المعاد وبين عقاب الكافر وثواب المطيع ومن عادة الله تعالى أنه اذا ذكر آية فى الوعيد أن يعقبها بآية فى الوعد وههنا مسائل :

﴿المسئلة الأولى﴾ اعلم أن مسئلة الحشر والنشر من المسائل المعتبرة فى صحة الدين والبحث عن هذه المسئلة اما أن يقع عن امكانها أو عن وقوعها ، أما الامكان فيجوز اثباته تارة بالعقل ، و بالنقل أخرى ، وأما الوقوع فلا سبيل إليه إلا بالنقل ، وان الله تعالى ذكر هاتين المسئلتين فى كتابه و بين الحق فيهما من وجوه . الوجه الأول : أن كثيرا ماحكى عن المنكرين انكار الحشر والنشر ، ثم انه تعالى حكم بأنه واقع كائن من غير ذكر الدليل فيه ، وإنما جاز ذلك لأن كل مالا يتوقف صحة نبوة الرسول عليه الصلاة والسلام عليه أمكن اثباته بالدليل النقلى ، وهذه المسئلة كذلك فجاز اثباتها بالنقل ، مثاله ماحكم ههنا بالنار للكفار ، والجنة للابرار ، وما أقام عليه دليلا بل اكتفى بالدعوى ، وأما فى اثبات الصانع و إثبات النبوة فلم يكتف فيه بالدعوى بل ذكر فيه الدليل ، وسبب الفرق ماذكرناه وقال فى سورة النحل (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لايبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن أكثر الناس لايعلمون) وقال فى سورة التغابن (زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربى لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم) . الوجه الثانى : أنه تعالى أثبت امكان الحشر والنشر بناء على أنه تعالى قادر على أمور تشبه الحشر والنشر ، وقد قرر الله تعالى هذه الطريقة على وجوه ، فأجمعها ماجاء فى سورة الواقعة فانه تعالى ذكر فيها حكاية عن أصحاب الشمال أنهم كانوا يقولون أئذا متنا وكنا ترابا وعظاما أئنا لمبعوثون أو آباؤنا الأولون ، فأجابهم الله تعالى بقوله (قل إن الأولين والآخرين لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم) ثم انه تعالى احتج على امكانه بأمور أربعة . أولها : قوله (أفرأيتم ماتمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون) وجه الاستدلال بذلك أن المنى انما يحصل من فضلة الهضم الرابع وهو كالطل المنبث فى آفاق أطراف الأعضاء ، ولهذا تشترك الأعضاء فى الالتذاذ بالوقاع بحصول الانحلال عنها كلها ، ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على البقية حتى انها تجمع تلك الأجزاء الطلية ، فالحاصل أن تلك الأجزاء كانت متفرقة جدا : أولا فى أطراف العالم ، ثم انه تعالى جمعها فى بدن ذلك الحيوان ، ثم انها كانت متفرقة فى أطراف بدن ذلك الحيوان فجمعها الله سبحانه وتعالى فى أوعية المنى ، ثم انه تعالى أخرجها ماء دافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الأجزاء متفرقة فجمعها وكون منها ذلك الشخص ، فاذا افترقت بالموت مرة أخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة أخرى ؟ فهذا تقرير هذه الحجة ، وان الله تعالى ذكرها فى مواضع من كتابه ، منها فى سورة الحج (يا أيها الناس ان كنتم فى ريب من البعث فانا

خلقناكم من تراب) الى قوله (وترى الأرض هامدة) ثم قال (ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى وأنه على كل شيء قدير وأن الساعة آتية لاريب فيها وأن الله يبعث من فى القبور) وقال فى سورة قد أفلح المؤمنون بعدذكر مراتب الخلقة (ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيامة تبعثون) وقال فى سورة لا أقسم (ألم يك نطفة من منى يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى) وقال فى سورة الطارق (فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج) الى قوله (انه على رجعه لقادر) . وثانيها : قوله (أفرأيتم ماتحرثون أأنتم تزرعونه) الى قوله (بل نحن محرومون) وجه الاستدلال به أن الحب وأقسامه من مطول مشقوق وغير مشقوق، كالأرز والشعير، ومدور ومثلث ومربع، وغير ذلك على اختلاف أشكاله اذا وقع فى الأرض الندية واستولى عليه الماء والتراب، فالنظر العقلى يقتضى أن يتعفن و يفسد، لأن أحدهما يكفى فى حصول العفونة،فبهما جميعا أولى، ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا، ثم اذا ازدادت الرطوبة تنفلق الحبة فلقتين فيخرج منها ورقتان، وأما المطول فيظهر فى رأسه ثقب وتظهر الورقة الطويلة كما فى الزرع، وأما النوى فما فيه من الصلابة العظيمة التى بسببها يعجز عن فلقه أكثر الناس اذا وقع فى الارض الندية ينفلق باذن الله، ونواة التمر تنفلق من نقرة على ظهرها و يصير مجموع النواة من نصفين يخرج من أحد النصفين الجزء الصاعد، ومن الثانى الجزء الهابط، أما الصاعد فيصعد، وأما الهابط فيغوص فى أعماق الارض، والحاصل أنه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان احداهما خفيف صاعد، والأخرى ثقيل هابط مع اتحاد العنصر واتحاد طبع النواة والماء والهواء والتربة، أفلا يدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب الاعضاء. ونظيره قوله تعالى فى الحج (وترى الارض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت) وثالثها : قوله تعالى (أفرأيتم الماء الذى تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون) وتقديره أن الماء جسم ثقيل بالطبع، وإصعاد الثقيل أمر على خلاف الطبع، فلابد من قادر قاهر يقهر الطبع ويبطل الخاصية ويصعد ما من شأنه الهبوط والنزول. وثانيها: أن تلك الذرات المائية اجتمعت بعد تفرقها. وثالثها: تسييرها بالرياح ورابعها : انزالها فى مظان الحاجة والأرض الجرز، وكل ذلك يدل على جواز الحشر. أما صعود الثقيل فلانه قلب الطبيعة، فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يظهر الحياة والرطوبة من حساوة التراب والماء؟ والثانى: لما قدر على جمع تلك الذرات المائية بعد تفرقها فلم لا يجوز جمع الاجزاء الترابية بعد تفرقها؟ والثالث : تسيير الرياح فاذا قدر على تحريك الرياح التى تضم بعض تلك الاجزاء

المتجانسة الى بعض فلم لا يجوز ههنا ؟ والرابع : أنه تعالى أنشأ السحاب لحاجة الناس اليه فههنا الحاجة إلى إنشاء المكلفين مرة أخرى ليصلوا الى ما استحقوه من الثواب والعقاب أولى واعلم أن الله تعالى عبر عن هذه الدلالة فى مواضع أخر من كتابه فقال فى الاعراف لما ذكر دلالة التوحيد (إن ربكم الله الذى) الى قوله (قريب من المحسنين) ثم ذكر دليل الحشر فقال (وهو الذى يرسل الرياح) الى قوله (كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون) ورابعها : قوله (أفرأيتم النار التى تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشؤن) وجه الاستدلال أن النار صاعدة والشجرة هابطة، وأيضا النار لطيفة ، والشجرة كثيفة ، وأيضا النار نورانية والشجرة ظلمانية ، والنار حارة يابسة والشجرة باردة رطبة ، فاذا أمسك الله تعالى فى داخل تلك الشجرة تلك الاجزاء النورانية النارية فقد جمع بقدرته بين هذه الاشياء المتنافرة ، فاذا لم يعجز عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب الحيوانات وتأليفها؟ والله تعالى ذكر هذه الدلالة فى سورة يس فقال (الذى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا) واعلم أنه تعالى ذكر فى هذه السورة أمر الماء والنار وذكر فى النمل أمر الهواء بقوله (أمن يهديكم فى ظلمات البر والبحر) الى قوله (أمن يبدأ الخلق ثم يعيده) وذكر الأرض فى الحج فى قوله (وترى الأرض هامدة) فكأنه سبحانه وتعالى بين أن العناصر الأربعة على جميع أحوالها شاهدة بامكان الحشر والنشر . النوع الثانى : من الدلائل الدالة على امكان الحشر والنشر : هو أنه تعالى يقول : لما كنت قادرا على الايجاد أولا فلأن أكون قادرا على الاعادة أولى ، وهذه الدلالة تقريرها فى العقل ظاهر ، وأنه تعالى ذكرها فى مواضع من كتابه ، منها فى البقرة (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون) ومنها قوله فى سبحان الذى (وقالوا أئذا كنا عظاما ورفاتا أئنا لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة) الى قوله (قل الذى فطركم أول مرة) ومنها فى العنكبوت (أو لم يروا كيف يبدىء الله الخلق ثم يعيده) ومنها قوله فى الروم (وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى) ومنها فى يس (قل يحييها الذى أنشأها أول مرة) . النوع الثالث : الاستدلال باقتداره على السموات على اقتداره على الحشر ، وذلك فى آيات منها فى سورة سبحان (أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم) وقال فى يس (أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم) وقال فى الاحقاف (أو لم يروا أن الله الذى خلق السموات والأرض ولم يعى بخلقهن بقادر على أن يحيى الموتى بلى انه على كل شىء قدير) ومنها فى سورة ق (أئذا متنا وكنا ترابا) الى قوله (رزقا للعباد

وأحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج) ثم قال (أفعيينا بالخلق الأول بل هم فى لبس من خلق جديد) النوع الرابع : الاستدلال على وقوع الحشر بانه لابد من اثابة المحسن وتعذيب العاصى وتمييز أحدهما من الآخر بآيات ، منها فى يونس (اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا انه يبدأ الخلق ثم يعيده ليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط) ومنها فى طه (ان الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى) ومنها فى ص (وماخلقنا السماء والارض ومابينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض أم نجعل المتقين كالفجار) . النوع الخامس : الاستدلال باحياء الموتى فى الدنيا على صحة الحشر والنشر فمنها خلقه آدم عليه الصلاة والسلام ابتداء ومنها قصة البقرة وهى قوله (فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى) ومنها قصة إبراهيم عليه السلام (رب أرنى كيف تحيى الموتى) ومنها قوله (أوكالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها) ومنها قصة يحيى وعيسى عليهما السلام فانه تعالى استدل على امكانهما بعين ما استدل به على جواز الحشر حيث قال (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيأ) ومنها قصة أصحاب الكهف ولذلك قال (لتعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لاريب فيها) ومنها قصة أيوب عليه السلام وهى قوله (وآتيناه أهله) يدل على أنه تعالى أحياهم بعد أن ماتوا ومنها ماأظهر الله تعالى على يد عيسى عليه السلام من احياء الموتى حيث قال (ويحيى الموتى) وقال (واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى فتنفخ فيها فتكون طيرا باذنى) ومنها قوله (أولا يذكر الانسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيأ) فهذا هو الاشارة الى أصول الدلائل التى ذكرها الله تعالى فى كتابه على صحة القول بالحشر وسيأتى الاستقصاء فى تفسير كل آية من هذه الآيات عند الوصول اليها ان شاء الله تعالى ، ثم إنه تعالى نص فى القرآن على أن منكر الحشر والنشر كافر ، والدليل عليه قوله (ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن تبيد هذه أبدا وماأظن الساعة قائمة ولئن رددت إلى ربى لأجدن خيرا منها منقلبا قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذى خلقك من تراب) ووجه إلزام الكفر أن دخول هذا الشىء فى الوجود ممكن الوجود فى نفسه ، إذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد فى المرة الأولى فحيث وجد فى المرة الأولى علمنا أنه ممكن الوجود فى ذاته ، فلو لم يصح ذلك من الله تعالى لدل ذلك اما على عجزه حيث لم يقدر على إيجاد ما هو جائز الوجود فى نفسه ، أو على جهله حيث تعذر عليه تمييز أجزاء بدن كل واحد من المكلفين عن أجزاء بدن المكلف الآخر ، ومع القول بالعجز والجهل لا يصح إثبات النبوة فكان ذلك موجبا للكفر قطعا والله أعلم .

﴿المسئلة الثانية﴾ هذه الآيات صريحة فى كون الجنة والنار مخلوقتين ، أما النار فلانه تعالى قال فى صفتها (أعدت للكافرين) فهذا صريح فى أنها مخلوقة وأما الجنة فلانه تعالى قال فى آية أخرى (أعدت للمتقين) ولأنه تعالى قال هينا (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار) وهذا اخبار عن وقوع هذا الملك وحصوله وحصول الملك فى الحال يقتضى حصول المملوك فى الحال فدل على أن الجنة والنار مخلوقتان

﴿المسئلة الثالثة﴾ اعلم أن مجامع اللذات اما المسكن أو المطعم أو المنكح فوصف الله تعالى المسكن بقوله (جنات تجرى من تحتها الأنهار) والمطعم بقوله(كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذى رزقنا من قبل) والمنكح بقوله (ولهم فيها أزواج مطهرة) ثم ان هذه الأشياء إذا حصلت وقارنها خوف الزوال كان التنعم منغصا فبين تعالى أن هذا الخوف زائل عنهم فقال (وهم فيها خالدون) فصارت الآية دالة على كمال التنعم والسرور . ولنتكلم الآن فى ألفاظ الآية .

أما قوله تعالى ﴿و بشر الذين آمنوا﴾ فيه سؤالات . الأول : علام عطف هذا الأمر ؟ والجواب من وجوه . أحدها : أنه ليس الذى اعتمد بالعطف هو الأمر حتى يطلب له مشاكل من أمر أو نهى يعطف عليه ، انما المعتمد بالعطف هو جملة وصف ثواب المؤمنين فهى معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول : زيد يعاقب بالقيد و بالضرب ، و بشر عمراً بالعفو والاطلاق . وثانيها : أنه معطوف على قوله (فاتقوا) كما تقول يا بنى تميم احذروا عقوبة ماجنيتم ، و بشر يافلان بنى أسد باحسانى اليهم . وثالثها : قرأ زيد بن على (و بشر) على لفظ المبنى للمفعول عطفا على أعدت . السؤال الثانى : من المأمور بقوله وبشر ؟ والجواب يجوز أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم وأن يكون كل أحد كما قال عليه الصلاة والسلام «بشر المشائين الى المساجد فى الظلم بالنور التام يوم القيامة» لم يأمر بذلك واحدا بعينه ، وانما كل أحد مأمور به ، وهذا الوجه أحسن وأجزل ، لانه يؤذن بأن هذا الامر لعظمته وفخامته حقيق بأن يبشر به كل من قدر على البشارة به . السؤال الثالث : ما البشارة ؟ الجواب : أنها الخبر الذى يظهر السرور ولهذا قال الفقهاء اذا قال لعبيده : أيكم بشرنى بقدوم فلان فهو حر فبشروه فرادى عتق أولهم ، لانه هو الذى أفاد خبره السرور ولو قال مكان بشرنى أخبرنى عتقوا جميعا لأنهم جميعا أخبروه ، ومنه البشرة لظاهر الجلد ، وتباشير الصبح ماظهر من أوائل ضوئه ، وأما (فبشرهم بعذاب أليم) فمن الكلام الذى يقصد به الاستهزاء الزائد فى غيظ المستهزأ به ، كما يقول الرجل لعدوه ابشر بقتل ذريتك ونهب مالك . أما قوله ﴿الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار﴾ ففيه مسائل :ــ

﴿المسئلة الاولى﴾ هذه الآية تدل على أن الاعمال غير داخلة فى مسمى الايمان لانه لما ذكر الايمان ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التغاير والا لزم التكرار وهو خلاف الاصل

﴿المسئلة الثانية﴾ من الناس من أجرى هذه الآية على ظاهرها فقال : كل من أتى بالايمان والاعمال الصالحة فله الجنة ، فاذا قيل له ما قولك فيمن أتى بالايمان والاعمال الصالحة ثم كفر قال ان هذا ممتنع لان فعل الايمان والطاعة ، يوجب استحقاق الثواب الدائم ، وفعل الكفر يوجب استحقاق العذاب الدائم ، والجمع بينهما محال ، والقول أيضا بالتحابط محال فلم يبق الا أن يقال هذا الفرض الذى فرضتموه ممتنع ، وانما قلنا أن القول بالتحابط محال لوجوه . أحدها : أن الاستحقاقين اما أن يتضادا أولا يتضادا فان تضادا كان طريان الطارى مشروطا بزوال الباقى ، فلو كان زوال الباقى معللا بطريان الطارى لزم الدور وهو محال وثانيها : أن المنافاة حاصلة من الجانبين فليس زوال الباقى لطريان الطارى أولى من اندفاع الطارى بقيام الباقى ، فاما أن يوجدا معا وهو محال أو يتدافعا فحينئذ يبطل القول بالمحابطة وثالثها : أن الاستحقاقين إما أن يتساويا أو كان المقدم أكثر أو أقل ، فان تعادلا مثل أن يقال كان قد حصل استحقاق عشرة أجزاء من الثواب فطرأ استحقاق عشرة أجزاء من العقاب فنقول : استحقاق كل واحد من أجزاء العقاب مستقل بازالة كل واحد من أجزاء استحقاق الثواب ، وإذا كان كذلك لم يكن تأثير هذا الجزء فى ازالة هذا الجزء أولى من تأثيره فى إزالة ذلك الجزء ومن تأثير جزء آخر فى إزالته ، فاما أن يكون كل واحد من هذه الأجزاء الطارية مؤثرا فى إزالة كل واحد من الأجزاء المتقدمة فيلزم أن يكون لكل واحد من العلل معلولات كثيرة ولكل واحد من المعلولات علل كثيرة مستقلة ، وكل ذلك محال ، وأما أن يختص كل واحد من الأجزاء الطارية بواحد من الباقى من غير مخصص فذلك محال لامتناع ترجح أحد طرفى الممكن على الآخر لا لمرجح ، وأما ان كان المقدم أكثر فالطارى لا يزيل إلا بعض أجزاء الباقى ، فلم يكن بعض أجزاء الباقى أن يزول به أولى من سائر الأجزاء فاما أن يزول الكل وهو محال ؛ لأن الزائل لا يزول بالناقص ، أو يتعين البعض للزوال من غير مخصص ، وهو محال ، أولا يزول شىء منها وهو المطلوب ، وأيضا فهذا الطارى إذا أزال بعض أجزاء الباقى فاما أن يبقى الطارى ، أو يزول أما القول ببقاء الطارى فلم يقل به أحد من العقلاء وأما القول بزواله

فباطل،لأنه اماأن يكون تأثير كل واحدمنهمافى ازالةالآخرمعا أوعلى الترتيب،والأول باطل لأن المزيل لابدوأن يكون موجوداحال الازالة،فلووجد الزوالان معا لوجد المزيلان معا ، فيلزم أن يوجدا حال ماعدما وهو محال وان كان على الترتيب فالمغلوب يستحيل أن ينقلب غالبا وأما ان كان المتقدم أقل فاما أن يكون المؤثر فى زواله بعض أجزاء الطارى ، وذلك محال لأن جميع أجزائه صالح للازالة ، واختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال ، وأما أن يصير الكل مؤثرا فى الازالة فيلزم أن يجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة وذلك محال ، فقد ثبت بهذه الوجوه العقلية فساد القول بالاحباط ، وعند هذا تعين فى الجواب قولان . الأول : قول من اعتبر الموافاة ، وهو أن شرط حصول الايمان أن لا يموت على الكفر فلو مات على الكفر علمنا أن ما أتى به أولا كان كفراً و هذا قول ظاهر السقوط . الثانى : أن العبد لا يستحق على الطاعة ثوابا ولا على المعصية عقابا استحقاقا عقليا واجبا وهو قول أهل السنة واختيارنا ، وبه يحصل الخلاص عن هذه الظلمات

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ احتجت المعتزلة على أن الطاعة توجب الثواب فان فى حال مابشرهم بأن لهم جنات لم يحصل ذلك لهم على طريق الوقوع ، ولما لم يمكن حمل الآية عليه وجب حملها على استحقاق الوقوع لأنه يجوز التعبير بالوقوع عن استحقاق الوقوع مجازا

﴿ المسئلة الرابعة ﴾ الجنة البستان من النخل والشجر المتكاثف المظلل بالتفاف أغصانه والتركيب دائر على معنى الستر وكأنها لتكاثفها وتظليلها سميت بالجنة التى هى المرة من مصدر جنه اذا ستره كانها سترة واحدة لفرط التفافها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من الجنان ، فان قيل لم نكرت الجنات وعرفت الانهار ؟ الجواب : أما الاول فلان الجنة اسم لدار الثواب كلها وهى مشتملة على جنات كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاقات العاملين لكل طبقة منهم جنات من تلك الجنات ، وأما تعريف الانهار فالمراد به الجنس كما يقال لفلان بستان فيه الماء الجارى والتين والعنب يشير الى الاجناس التى فى علم المخاطب ، أو يشار باللام الى الانهار المذكورة فى قوله (فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه) وأما قوله ﴿ كلما رزقوا ﴾ فهذا لا يخلو اما أن يكون صفة ثانية لجنات ، أو خبر مبتدا محذوف ، أو جملة مستأنفة لانه لما قيل : ان لهم جنات لم يخل قلب السامع أن يقع فيه أن ثمار تلك الجنات أشباه ثمار الدنيا أم لا وههنا سؤالات . السؤال الاول : ما موقع من ثمرة ؟ الجواب فيه وجهان . الأول : هو كقولك : كلما أكلت من

بستانك من الرمان شيأ حمدتك فوقع من ثمرة موقع قولك من الرمان فمن الأولى والثانية كلتاهما لابتداء الغاية ، لان الرزق قد ابتدأ من الجنات والرزق من الجنات قد ابتدأ من ثمرة وليس المراد بالثمرة التفاحة الواحدة أو الرمانة الفردة على هذا التفسير وانما المراد النوع من أنواع الثمار . الثاني : وهو أن يكون من ثمرة بيانا على منهاج قولك رأيت منك أسدا تريد أنت أسد ، وعلى هذا يصح أن يراد بالثمرة النوع من الثمرة أو الحبة الواحدة . السؤال الثاني : كيف يصح أن يقولوا هذا الذى رزقنا الآن هو الذى رزقنا من قبل . الجواب لما اتحدا فى الماهية وان تغايرا بالعدد صح أن يقال هذا هو ذاك أى بحسب الماهية فان الوحدة النوعية لاتنافيها الكثرة بالشخص ولذلك إذا اشتدت مشابهة الابن بالأب قالوا انه الأب . السؤال الثالث : الآية تدل على أنهم شبهوا رزقهم الذى يأتيهم فى الجنة برزق آخر جاءهم قبل ذلك ، فالمشبه به أهو من أرزاق الدنيا أم من أرزاق الجنة ؟ والجواب فيه وجهان . الأول : أنه من أرزاق الدنيا ، ويدل عليه وجهان . الأول : أن الانسان بالمألوف آنس والى المعهود أميل ، فاذا رأى مالم يألفه نفر عنه طبعه ثم إذا ظفر بشىء من جنس ماسلف له به عهد ثم وجده أشرف مما ألفه أولا عظم ابتهاجه وفرحه به فأهل الجنة إذا أبصروا الرمانة فى الدنيا ثم أبصروها فى الآخرة ووجدوا رمانة الجنة أطيب وأشرف من رمانة الدنيا كان فرحهم بها أشد من فرحهم بشىء ماشاهدوه فى الدنيا . والدليل الثانى : أن قوله (كلما رزقوا منها) يتناول جميع المرات فيتناول المرة الأولى فلهم فى المرة الأولى من أرزاق الجنة شىء لابد وأن يقولوا هذا الذى رزقنا من قبل ، ولا يكون قبل المرة الأولى شىء من أرزاق الجنة حتى يشبه ذلك به فوجب حمله على أرزاق الدنيا . القول الثانى : أن المشبه به رزق الجنة أيضا والمراد تشابه أرزاقهم ثم اختلفوا فيما حصلت المشابهة فيه على وجهين . الأول : المراد تساوى ثوابهم فى كل الأوقات فى القدر والدرجة حتى لايزيد ولا ينقص . الثانى : المراد تشابهها فى المنظر فيكون الثانى كأنه الاول على ماروى عن الحسن ثم هؤلاء مختلفون فنهم من يقول الاشتباه كما يقع فى المنظر يقع فى الطعم فان الرجل إذا التذ بشىء وأعجب به لاتتعلق نفسه الا بمثله ، فاذا جاء مايشبه الأول من كل الوجوه كان ذلك نهاية اللذة ومنهم من يقول انه وان حصل الاشتباه فى اللون لكنها تكون مختلفة فى الطعم ، قال الحسن يؤتى أحدهم بالصحفة فيأكل منها ثم يؤتى بالأخرى فيقول هذا الذى أتينابه من قبل ، فيقول الملك كل ، فاللون واحد والطعم مختلف ، وفى الآية قول ثالث على لسان أهل المعرفة ، وهو أن كمال السعادة ليس الا فى معرفة ذات الله تعالى ، ومعرفة صفاته ومعرفة أفعاله من الملائكة -

الكروبية والملائكة الروحانية وطبقات الأرواح وعالم السموات وبالجملة يجب أن يصير روح الانسان كالمرآة المحاذية لعالم القدس ثم ان هذه المعارف تحصل فى الدنيا ولا يحصل بها كمال الالتذاذ والابتهاج ، لما أن العلائق البدنية تعوق عن ظهور تلك السعادات واللذات ، فاذا زال هذا العائق حصلت السعادة العظيمة والغبطة الكبرى ، فالحاصل أن كل سعادة روحانية يجدها الانسان بعد الموت فانه يقول هذه هى التى كانت حاصلة لى حين كنت فى الدنيا وذلك اشارة الى أن الكمالات النفسانية الحاصلة فى الآخرة هى التى كانت حاصلة فى الدنيا الا أنها فى الدنيا ماأفادت اللذة والبهجة والسرور وفى الآخرة أفادت هذه الأشياء لزوال العائق . أما قوله ﴿وأتوابه متشابها﴾ففيه سؤالان . السؤال الأول :إلام يرجع الضمير فى قوله وأتوا به ؟ الجواب : ان قلنا المشبه به هو رزق الدنيا فالى الشىء المرزوق فى الدنيا والآخرة يعنى أتوا بذلك النوع متشابها يشبه الحاصل منه فى الآخرة ماكان حاصلا منه فى الدنيا ، و إنقلنا المشبهبه هو رزق الجنة أيضا ، فالى الشىء المرزوق فى الجنة ، يعنى أتوا بذلك النوع فى الجنة بحيث يشبه بعضه بعضا . السؤال الثانى : كيف موقع قوله (وأتوا به متشابها) من نظم الكلام ؟ والجواب : أن الله تعالى لما حكى عن أهل الجنة ادعاء تشابه الارزاق فى قوله (قالوا هذا الذى رزقنا من قبل) فالله تعالى صدقهم فى تلك الدعوة بقوله (وأتوا به متشابها) أما قوله (ولهم فيها أزواج مطهرة) فالمراد طهارة أبدانهن من الحيض والاستحاضة وجميع الأقذار وطهارة أزواجهن من جميع الخصال الذميمة ، ولا سيما ما يختص بالنساء ، وإنما حملنا اللفظ على الكل لاشتراك القسمين فى قدر مشترك ، قال أهل الاشارة : وهذا يدل على أنه لابد من التنبه لمسائل . أحدها : أن المرأة إذاحاضت فالله تعالى منعك عن مباشرتها قال الله تعالى (قل هو أذى فاعتزلو االنساء فى المحيض)فاذامنعك عن مقاربتها لما عليهامن النجاسة التى هى معذورة فيها فاذا كانت الأزواج اللواتى فى الجنة مطهرات فلأن يمنعك عنهن حال كونك ملوثا بنجاسات المعاصى مع أنك غير معذور فيها كان أولى وثانيها : أن من قضى شهوته من الحلال فانه يمنع الدخول فى المسجد الذى يدخل فيه كل بروفاجر ، فمن قضى شهوته من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة التى لا يسكنها إلا المطهرون ولذلك فان آدم لما أتى بالزلة أخرج منها ، وثالثها : من كان على ثوبه ذرة من النجاسة لاتصح صلاته عند الشافعى رضى الله عنه ، فمن كان على قلبه من نجاسات المعاصى أعظم من الدنيا كيف تقبل صلاته وههنا سؤالان . الاول : هلاجاءت الصفة مجموعة كالموصوف؟الجواب:هما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلن والنساء فعلت ومنه بيت الحماسة

إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَيَقُولُونَ مَاذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا

وإذا العذارى بالدخان تقنعت واستعملت نصب القدور فملت

والمعنى وجماعة أزواج مطهرة ، وقرأ زيد بن على: مطهرات وقرأ عبيد بن عمير: مطهرة يعنى متطهرة . السؤال الثانى : هلا قيل طاهرة؟ الجواب : فى المطهرة اشعار بأن مطهرا طهرهن وليس ذلك إلاالله تعالى ، وذلك يفيد فخامة أمر أهل الثواب كأنه قيل ان الله تعالى هو الذى زينهن لأهل الثواب . أما قوله (وهم فيها خالدون) فقالت المعتزلة الخلد ههنا هو الثبات اللازم والبقاء الدائم الذى لاينقطع واحتجوا عليه بالآية والشعر أما الآية فقوله (وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفان مت فهم الخالدون) فنفى الخلد عن البشر مع أنه تعالى أعطى بعضهم العمر الطويل ، والمنفى غير المثبت ، فالخلد هو البقاء الدائم وأما الشعر فقول امرىء القيس :—

وهل يعمن الا سعيد مخلد قليل هموم مايبيت بأوجال

وقال أصحابنا : الخلد هو الثبات الطويل سواء دام أو لم يدم واحتجوا فيه بالآية والعرف أما الآية فقوله تعالى (خالدين فيها أبدا) ولو كان التأبيد داخلا فى مفهوم الخلد لكان ذلك تكرارا ، وأما العرف فيقال حبس فلان فلانا حبسا مخلدا ولأنه يكتب فى صكوك الأوقاف وقف فلان وقفا مخلدا فهذا هو الكلام فى أن هذا اللفظ هل يدل على دوام الثواب أم لا ؟ وقال آخرون العقل يدل على دوامه لأنه لو لم يجب دوامه لجوزوا انقطاعه فكان خوف الانقطاع ينغص عليهم تلك النعمة لأن النعمة كلما كانت أعظم كان خوف انقطاعها أعظم وقعا فى القلب وذلك يقتضى أن لاينفك أهل الثواب البتة من الغم والحسرة والله تعالى أعلم

قوله تعالى ﴿إن الله لايستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدى

ٱلْفَٰسِقِينَ . ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ
ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ

به كثيرا وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ماأمر الله به أن يوصل ويفسدون فى الأرض أولئك هم الخاسرون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين بالدليل كون القرآن معجزا أورد ههنا شبهة أوردها الكفار قدحا فى ذلك وأجاب عنها وتقرير الشبهة أنه جاء فى القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنمل وهذه الأشياء لايليق ذكرها بكلام الفصحاء فاشتمال القرآن عليها يقدح فى فصاحته فضلا عن كونه معجزا ، فأجاب الله تعالى عنه بأن صغر هذه الأشياء لايقدح فى الفصاحة اذا كان ذكرها مشتملا على حكم بالغة ، فهذا هو الاشارة الى كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها . ثم فى هذه الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ عن ابن عباس أنه لما نزل (ياأيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له) فطعن فى أصنامهم ثم شبه عبادتها ببيت العنكبوت قالت اليهود أى قدر للذباب والعنكبوت حتى يضرب الله المثل بهما فنزلت هذه الآية . والقول الثانى : أن المنافقين طعنوا فى ضرب الأمثال بالنار والظلمات والرعد والبرق فى قوله (مثلهم كمثل الذى استوقد نارا) والقول الثالث : أن هذا الطعن كان من المشركين قال القفال : الكل محتمل ههنا ، أما اليهود فلانه قيل فى آخر الآية (وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) وهذا صفة اليهود ، لان الخطاب بالوفاء بالعهد فيما بعد انما هو لبنى اسرائيل وأما الكفار والمنافقون فقد ذكروا فى سورة المدثر (وليقول الذين فى قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء الآية) فأما الذين فى قلوبهم مرض هم المنافقون ، والذين كفروا ، يحتمل المشركين لان السورة مكية فقد جمع الفريقان ههنا . اذا ثبت هذا فنقول : احتمال الكل ههنا قائم لان الكافرين والمنافقين واليهود كانوا متوافقين فى ايذاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد مضى من أول السورة الى هذا الموضع ذكر اليهود ، وذكر المنافقين ، وذكر المشركين ، وكلهم من الذين كفروا ثم قال القفال : وقد يجوز أن ينزل ذلك ابتداء من غير سبب لان معناه فى نفسه مفيد

(المسئلة الثانية) اعلم أن الحياء تغير وانكسار يعترى الانسان من خوف ما يعاب به أو يذم واشتقاقه من الحياة يقال حيي الرجل كما يقال نسى وخشى وشظى الفرس اذا اعتلت هذه الاعضاء. جعل الحي لما يعتريه من الانكسار والتغير منكسر القوة منغص الحياة، كما قالوا فلان هلك حياء من كذا، ومات حياء، ورأيت الهلاك فى وجهه من شدة الحياء، وذاب حياء، وإذا ثبت هذا استحال الحياء على الله تعالى لأنه تغير يلحق البدن، وذلك لا يعقل إلا فى حق الجسم، ولكنه وارد فى الأحاديث . روى سلمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله تعالى حيي كريم يستحيي إذا رفع العبد اليه يديه أن يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا » وإذا كان كذلك وجب تأويله وفيه وجهان . الأول وهو القانون فى أمثال هذه الأشياء : أن كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالأجسام فاذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الاعراض لا على بدايات الاعراض مثاله ان الحياء حالة تحصل للانسان لكن لها مبدأ ومنتهى، أما المبدأ فهو التغير الجسماني الذى يلحق الانسان من خوف أن ينسب إلى القبيح، وأما النهاية فهى أن يترك الانسان ذلك الفعل، فاذا ورد الحياء فى حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذى هو مبدأ الحياء ومقدمته، بل ترك الفعل الذى هو منتهاه وغايته، وكذلك الغضب له علامة ومقدمة وهى غليان دم القلب، وشهوة الانتقام وله غاية وهو انزال العقاب بالمغضوب عليه، فاذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد ذلك المبدأ أعنى شهوة الانتقام وغليان دم القلب، بل المراد تلك النهاية وهو إنزال العقاب، فهذا هو القانون الكلى فى هذا الباب . الثانى : يجوز أن تقع هذه العبارة فى كلام الكفرة فقالوا أما يستحيي رب محمد أن يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت، فجاء هذا الكلام على سبيل اطباق الجواب على السؤال، وهذا فن بديع من الكلام، ثم قال القاضي ما لا يجوز على الله من هذا الجنس اثباتا فيجب أن لا يطلق على طريقة النفى أيضا عليه، وانما يقال انه لا يوصف به فاما أن يقال لا يستحيي و يطلق عليه ذلك فمحال، لأنه يوهم نفى ما يجوز عليه وما ذكره الله تعالى من كتابه فى قوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) وقوله (لم يلد ولم يولد) فهو بصورة النفى وليس بنفى على الحقيقة وكذلك قوله (ما اتخذ الله من ولد) وكذلك قوله (وهو يطعم ولا يطعم) وليس كل ما ورد فى القرآن اطلاقه جائزا أن يطلق فى المخاطبة فلا يجوز أن يطلق ذلك الا مع بيان أن ذلك محال، ولقائل أن يقول : لاشك فى أن هذه الصفات منفية عن الله سبحانه فكان الاخبار عن انتفائها صدقا فوجب أن يجوز، بقى أن يقال ان الاخبار عن انتفائها يدل على صحتها عليه

فنقول : هذه الدلالة ممنوعة وذلك لان تخصيص هذا النفي بالذكر لا يدل على ثبوت غيره بل لو قرن باللفظ مايدل على انتفاء الصحة أيضا كان ذلك أحسن من حيث انه يكون مبالغة في البيان وليس إذا كان غيره أحسن أن يكون ذلك قبيحا

﴿المسئلة الثالثة﴾ اعلم أن ضرب الأمثال من الأمور المستحسنة في العقول و يدل عليه وجوه . أحدها : اطباق العرب والعجم على ذلك أما العرب فذلك مشهور عندهم وقد تمثلوا بأحقر الأشياء ، فقالوا في التمثيل بالذرة: أجمع من ذرة ، وأضبط من ذرة ، وأخفى من الذرة وفي التمثيل بالذباب: أجرأ من الذباب ، وأخطأ من الذباب وأطيش من الذباب وأشبه من الذباب بالذباب ، وألح من الذباب وفي التمثيل بالقراد : أسمع من قراد ، وأصغر من قراد ، وأعلق من قراد ، وأغم من قراد وأدب من قراد، وقالوا في الجراد : أطير من جرادة ، وأحطم من جرادة ، وأفسد من جرادة ، وأصفى من لعاب الجراد، وفي الفراشة : أضعف من فراشة ، وأطيش من فراشة وأجهل من فراشة ، وفي البعوضة: أضعف من بعوضة ، وأعز من مخ البعوضة ، وكلفني مخ البعوضة ، في مثل تكليف مالا يطاق . وأما العجم فيدل عليه كتاب دمنة وكليلة وأمثاله ، وفي بعضها: قالت البعوضة ، وقد وقعت على نخلة عالية وأرادت أن تطير عنها : ياهذه استمسكي فاني أريد أن أطير ، فقالت النخلة والله ماشعرت بوقوعك فكيف أشعر بطيرانك . وثانيها : أنه ضرب الامثال في انجيل عيسى عليه السلام بالاشياء المستحقرة ، قال : مثل ملكوت السماء كمثل رجل زرع في قريته حنطة جيدة نقية ، فلما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان بين الحنطة ، فلما نبت الزرع وأثمر العشب غلب عليه الزوان ، فقال عبيد الزارع ياسيدنا أليس حنطة جيدة نقية زرعت في قريتك ؟ قال بلى ، قالوا فمن أين هذا الزوان ؟ قال لعلكم ان ذهبتم أن تقلعوا الزوان فتقلعوا معه الحنطة فدعوهما يتربيان جميعا حتى الحصاد فامر الحصادين أن يلتقطوا الزوان من الحنطة وأن يربطوه حزما ثم يحرقوه بالنار و يجمعوا الحنطة الى الخزائن ، وأفسر لكم ذلك الرجل الذي زرع الحنطة الجيدة هو أبو البشر ، والقرية هي العالم ، والحنطة الجيدة النقية هو نحن أبناء الملكوت الذين يعملون بطاعة الله تعالى ، والعدو الذي زرع الزوان هو ابليس ، والزوان هو المعاصي التي يزرعها ابليس وأصحابه ، والحصادون هم الملائكة يتركون الناس حتى تدنو آجالهم فيحصدون أهل الخير إلى ملكوت الله ، وأهل الشر الى الهاوية وكما أن الزوان يلتقط ويحرق بالنار كذلك رسل الله وملائكته يلتقطون من ملكوته المتكاسلين ، وجميع عمال الاثم فيلقونهم في أتون

الهاوية فيكون هنالك البكاء ، وصريف الأسنان ، ويكون الابرار هنالك فى ملكوت ربهم ، من كانت له أذن تسمع فليسمع ، وأضرب لكم مثلا آخر يشبه ملكوت السماء: لو أن رجلا أخذ حبة خردل وهى أصغر الحبوب وزرعها فى قريته ، فلما نبتت عظمت حتى صارت كأعظم شجرة من البقول وجاء طير من السماء فعشش فى فروعها فكذلك الهدى من دعا اليه ضاعف الله أجره وعظمه ورفع ذكره ، ونجى من اقتدى به ، وقال لا تكونوا كمنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة، وكذلك أنتم تخرج الحكمة من أفواهكم وتبقون الغل فى صدوركم ، وقال : قلوبكم كالحصاة التى لاتنضجها النار ولا يلينها الماء ولا تنسفها الرياح ، وقال لا تدخروا دخائركم حيث السوس والأرضة فتفسدها ، ولا فى البرية حيث السموم واللصوص فتحرقها السموم وتسرقها اللصوص ولكن ادخروا دخائركم عند الله وقال : نحفر فنجد دواب عليها لباسها وهناك رزقها وهن لا يزرعن ولا يحصدن ومنهن من هو فى جوف الحجر الأصم أوفى جوف العود ، من يأتيهن بلباسهن وأرزاقهن إلا الله ؟ أفلا تعقلون، وقال : لاتثيروا الزنابير فتلدغكم ولا تخاطبوا السفهاء فيشتموكم ، فظهر أن الله تعالى ضرب الأمثال بهذه الأشياء الحقيرة وأما العقل فلان من طبع الخيال المحاكاة والتشبه فاذا ذكر المعنى وحده أدركه العقل ولكن مع منازعة الخيال ، واذا ذكر معه الشبه أدركه العقل مع معاونة الخيال ، ولا شك أن الثانى يكون أكمل وأيضا فنحن نرى أن الانسان يذكر معنى ولا يلوح له كما ينبغى فاذا ذكر المثال اتضح وصار مبينا مكشوفا ، واذا كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح ، وجب ذكره فى الكتاب الذى لايراد منه الا الايضاح والبيان ، أما قولهم : ضرب الأمثال بهذه الأشياء الحقيرة لا يليق بالله تعالى ، قلنا هذا جهل ، لأنه تعالى هو الذى خلق الصغير والكبير وحكمه فى كل ماخلق وبرأ عام لأنه قد أحكم جميعه ، وليس الصغير أخف عليه من الكبير والعظيم أصعب من الصغير ، وإذا كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير أولى أن يضرب به مثلا لعباده من الصغير بل المعتبر فيه مايليق بالقصة ، فاذا كان الأليق بها الذباب والعنكبوت يضرب المثل بهما لا بالفيل والجمل ، فاذا أراد تعالى أن يقبح عبادتهم الأصنام وعدولهم عن عبادة الرحمن صلح أن يضرب المثل بالذباب ، ليبين أن قدر مضرتها لا يندفع بهذه الأصنام ، و يضرب المثل لبيت العنكبوت ليبين أن عبادتها أوهن وأضعف من ذلك وفى مثل ذلك كل ما كان المضروب به المثل أضعف كان المثل أقوى وأوضح

﴿المسئلة الرابعة﴾ قال الأصم «ما» فى قوله مثلا ما صلة زائدة كقوله (فبما رحمة من الله)

وقال أبو مسلم معاذ الله أن يكون فى القرآن زيادة ولغو والأصح قول أبي مسلم لأن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وبيانا وكونه لغوا ينافى ذلك ، وفي بعوضة قراءتان . احداهما : النصب وفى لفظة ما على هذه القراءة وجهان . الأول : انها مبنية وهى التى اذا قرنت باسم نكرة أبهمته ابهاما وزادته شيوعا وبعدا عن الخصوصية . بيانه أن الرجل اذا قال لصاحبه أعطنى كتابا أنظر فيه فأعطاه بعض الكتب صح له أن يقول أردت كتابا آخر ولم أرد هذا ولو قاله مع ما لم يصح له ذلك لأن تقدير الكلام أعطنى كتابا أى كتاب كان . الثانى : أنها نكرة قام تفسيرها باسم الجنس مقام الصفة ، أما على قراءة الرفع ففيها وجهان . الأول : أنها موصولة صلتها الجملة لأن التقدير هو بعوضة فحذف المبتدا كما حذف فى (تماما على الذى أحسن) . الثانى : أن تكون استفهامية فانه لما قال (ان الله لايستحيي أن يضرب مثلا) كأنه قال بعده ما بعوضة فما فوقها حتى يضرب المثل به ، بل له أن يمثل بما هو أقل من ذلك كثيرا كما يقال فلان لايبالى بما وهب ، ما دينار وديناران ، أى يهب ماهو أكثر من ذلك بكثير

﴿ المسئلة الخامسة ﴾ قال صاحب الكشاف : ضرب المثل اعتماده وتكوينه من ضرب اللبن وضرب الخاتم

﴿ المسئلة السادسة ﴾ انتصب بعوضة بأنه عطف بيان لمثلا أو مفعول ليضرب ومثلا حال من النكرة مقدم عليه أو ثانى مفعولين ليضرب مضمنا معنى يجعل ، وهذا اذا كانت ما صلة أو ابهامية ، فان كانت مفسرة ببعوضة فهى تابعة لما هى تفسير له ، والمفسر والمفسر معا لمجموعهما عطف بيان أو مفعول ، ومثلا حال مقدمة ، وأما رفعها فبكونها خبر مبتدا ، أما اذا كانت ما موصولة أو موصوفة أو استفهامية فأمرها ظاهر ، فاذا كانت ابهامية فهى على الجواب كأن قائلا قال ما هو فقيل بعوضة

﴿ المسئلة السابعة ﴾ قال صاحب الكشاف : اشتقاق البعوض من البعض وهو القطع كالبضع والعضب يقال بعضه البعوض ومنه بعض الشىء لأنه قطعة منه والبعوض فى أصله صفة على فعول كالقطوع فغلبت اسميته ، وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشىء سمى به لقلة جرمه وصغره ولأن بعض الشىء قليل بالقياس الى كله ، والوجه القوى هو الاول ، قال وهو من عجائب خلق الله تعالى فانه صغير جداً وخرطومه فى غاية الصغر ثم انه مع ذلك مجوف ثم ذلك الخرطوم مع فرط صغره وكونه مجوفا يغوص فى جلد الفيل والجاموس على ثخانته كما يضرب الرجل أصبعه فى الخبيص ، وذلك لما ركب الله فى رأس خرطومه من السم

﴿المسئلة الثامنة﴾ فى قوله (فما فوقها) وجهان . أحدهما : أن يكون المراد فما هو أعظم منها فى الجثة كالذباب والعنكبوت والحمار والكلب ، فان القوم أنكروا تمثيل الله تعالى بكل هذه الاشياء . والثانى : أراد بما فوقها فى الصغر أى بما هو أصغر منها والمحققون مالوا الى هذا القول لوجوه . أحدها : أن المقصد من هذا التمثيل تحقير الاوثان ، وكلما كان المشبه به أشد حقارة كان المقصود فى هذا الباب أكمل حصولا . وثانيها : أن الغرض ههنا بيان أن الله تعالى لايمتنع من التمثيل بالشىء الحقير ، وفى مثل هـذا الموضع يجب أن يكون المذكور ثانيا أشد حقارة من الاول يقال ان فلانا يتحمل الذل فى اكتساب الدينار ، وفى اكتساب ما فوقه ، يعنى فى القلة لان تحمل الذل فى اكتساب أقل من الدينار أشد من تحمله فى اكتساب الدينار . وثالثها : أن الشىء كلما كان أصغر كان الاطلاع على أسراره أصعب ، فاذا كان فى نهاية الصغر لم يحط به الا علم الله تعالى ، فكان التمثيل به أقوى فى الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل بالشىء الكبير ، واحتج الاولون بوجهين . الاول : بأن لفظ «فوق» يدل على العلو ، فاذا قيل هذا فوق ذاك ، فانما معناه أنه أكبر منه ويروى أن رجلا مدح عليا رضى الله عنه والرجل متهم فيه ، فقال على : أنا دون ماتقول وفوق مافى نفسك ، أراد بهذا أعلى مما فى نفسك . الثانى : كيف يضرب المثل بما دون البعوضة وهى النهاية فى الصغر ؟ والجواب عن الأول : ان كل شىء كان ثبوت صفة فيه أقوى من ثبوتها فى شىء آخر كان ذلك الأقوى فوق الأضعف فى تلك الصفة يقال ان فلانا فوق فلان فى اللؤم والدناءة ، أى هو أكثر لؤما ودناءة منـه ، وكذا اذا قيل هذا فوق ذلك فى الصغر وجب أن يكون أكثر صغرا منه ، والجواب عن الثانى أن جناح البعوضة أقل منها وقد ضربه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلا للدنيا

﴿المسئلة التاسعة﴾ «أما» حرف فيه معنى الشرط ، ولذلك يجاب بالفاء وهذا يفيد التأكيد تقول زيد ذاهب فاذا قصدت توكيد ذلك وأنه لا محالة ذاهب قلت أما زيد فذاهب ، إذا ثبت هذا فنقول : إيراد الجملتين مصدرتين به احماد عظيم لأمر المؤمنين واعتداد بعلمهم أنه الحق وذم عظيم للكافرين على ما قالوه وذكروه

﴿المسئلة العاشرة﴾ «الحق» الثابت الذى لايسوغ انكاره يقال حق الأمر اذا ثبت ووجب وحقت كلمة ربك ، وثوب محقق محكم النسج

﴿المسئلة الحادية عشرة﴾ «ماذا» فيه وجهان أن يكون ذا اسما موصولا بمعنى الذى فيكون كلمتين وأن يكون ذا مركبة مع ما مجعولين اسما واحدا فيكون كلمة واحدة فهو على

الوجهين : الأول مرفوع المحل على الابتداء وخبره ذامع صلته ، وعلى الثانى منصوب المحل فى حكم ما وحده كما لو قلت ما أراد الله

﴿المسئلة الثانية عشرة﴾ الارادة ماهية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البديهية بينها و بين علمه وقدرته وألمه ولذته ، واذا كان الأمر كذلك لم يكن تصور ماهيتها محتاجا الى التعريف ، وقال المتكلمون انها صفة تقتضى رجحان أحد طرفى الجائز على الآخر لافى الوقوع ، بل فى الايقاع ، واحترزنا بهذا القيد الأخير عن القدرة ، واختلفوا فى كونه تعالى مريدا مع اتفاق المسلمين على اطلاق هذا اللفظ على الله تعالى فقال النجارية انه معنى سلبي ومعناه أنه غير مغلوب ولا مستكره ، ومنهم من قال انه أمر ثبوتى وهؤلاء اختلفوا فقال الجاحظ والكعبي وأبو الحسين البصرى : معناه علمه تعالى باشتماله الفعل على المصلحة أو المفسدة ، ويسمون هذا العلم بالداعي أو الصارف ، وقال أصحابنا وأبو على وأبو هاشم وأتباعهما انه صفة زائدة على العلم ثم القسمة فى تلك الصفة انها إما أن تكون ذاتيه وهو القول الثانى للنجارية ، واما أن تكون معنوية ، وذلك المعنى إما أن يكون قديما وهو قول الأشعرية أو محدثا وذلك المحدث إما أن يكون قائما بالله تعالى ، وهو قول الكرامية ، أو قائما بجسم آخر وهذا القول لم يقل به أحد ، أو يكون موجودا لافى محل ، وهو قول أبى على وأبى هاشم وأتباعهما

﴿المسئلة الثالثة عشرة﴾ الضمير فى «أنه الحق» للمثل أولأن يضرب ، وفى قولهم ماذا أراد الله بهذا استحقار كما قالت عائشة رضى الله عنها فى عبد الله بن عمرو بن العاص : ياعجبا لابن عمرو هذا

﴿المسئلة الرابعة عشرة﴾ «مثلا» نصب على التمييز كقولك لمن أجاب بجواب غث ماذا أردت بهذا جوابا ولمن حمل سلاحا رديئا كيف تنتفع بهذا سلاحا أو على الحال كقوله (هذه ناقة الله لكم آية)

﴿المسئلة الخامسة عشرة﴾ اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما حكى عنهم كفرهم واستحقارهم كلام الله بقوله (ماذا أراد الله بهذا مثلا) أجاب عنه بقوله (يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا) ونريد أن نتكلم هنا فى الهداية والاضلال ليكون هذا الموضع كالاصل الذى يرجع اليه فى كل مايجيء فى هذا المعنى من الآيات فنتكلم أولا فى الاضلال فنقول : ان الهمزة تارة تجيء لنقل الفعل من غير المتعدى الى المتعدى كقولك خرج فانه غير متعد ، فاذا قلت أخرج فقد جعلته متعديا وقد تجيء لنقل الفعل من المتعدى الى غير المتعدى كقولك كبته فأكب ، وقد تجيء لمجرد الوجدان . حكي عن عمرو بن معديكرب أنه قال لبني سليم: قاتلنا كم فما أجبنا كم

وهاجينا كم فما أفحمنا كم وسألنا كم فما أبخلنا كم، أى فما وجدنا كم جبناء ولا مفحمين ولا بخلاء. ويقال أتيت أرض فلان فأعمرتها أى وجدتها عامرة قال المخبل :

تمنى حصين أن يسود خزاعة فأمسى حصين قد أذل وأقهرا

أى وجد ذليلا مقهورا ، ولقائل أن يقول لم لايجوز أن يقال الهمزة لاتفيد الا نقل الفعل من غير المتعدى الى المتعدى فأما قوله : كببته فأكب فلعل المراد كببته فأكب نفسه على وجهه فيكون قد ذكر الفعل مع حذف المفعولين وهذا ليس بعزيز ، وأما قوله : قاتلنا كم فما أجبنا كم ، فالمراد ما أثر قتالنا فى صيرورتكم جبناء وما أثر هجاؤنا لكم فى صيرورتكم مفحمين ، وكذا القول فى البواقى ، وهذا القول الذى قلناه أولى دفعا للاشتراك . اذا ثبت هذا فنقول قولنا أضله الله لا يمكن حمله الا على وجهين ، أحدهما أنه صيره ضالا ، والثانى أنه وجده ضالا أما التقدير الأول وهو أنه صيره ضالا فليس فى اللفظ دلالة على أنه تعالى صيره ضالا عماذا وفيه وجهان . أحدهما : أنه صيره ضالا عن الدين . والثانى : أنه صيره ضالا عن الجنة . أما الأول وهو أنه تعالى صيره ضالا عن الدين فاعلم أن معنى الاضلال عن الدين فى اللغة هو الدعاء إلى ترك الدين وتقبيحه فى عينه وهذا هو الاضلال الذى أضافه الله تعالى الى ابليس فقال (انه عدو مضل مبين) وقال (ولأضلنهم ولأمنينهم ، وقال الذين كفروا ربنا أرنا اللذين أضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت أقدامنا) وقال (فزين لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل ، وقال الشيطان) الى قوله (وما كان لى عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لى) وأيضا أضاف الله تعالى هذا الاضلال الى فرعون فقال (وأضل فرعون قومه وما هدى) واعلم أن الأمة مجمعة على أن الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى لأنه تعالى ما دعا الى الكفر وما رغب فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالعقاب عليه ، واذا كان المعنى الأصلى للاضلال فى اللغة ليس إلا هذا وهذا المعنى منفى بالاجماع ثبت انعقاد الاجماع على أنه لايجوز اجراء هذا اللفظ على ظاهره ، وعند هذا افتقر أهل الجبر والقدر الى التأويل أما أهل الجبر فقد حملوه على أنه تعالى خلق الضلال والكفر فيهم وصدهم عن الايمان وحال بينهم وبينه، وربما قالوا هذا هو حقيقة اللفظ فى أصل اللغة ، لأن الاضلال عبارة عن جعل الشىء ضالا كما أن الاخراج والادخال عبارة عن جعل الشىء خارجا وداخلا ، وقالت المعتزلة هذا التأويل غير جائز لا بحسب الأوضاع اللغوية ولا بحسب الدلائل العقلية ، أما الأوضاع اللغوية فبيانه من وجوه . أحدها: أنه لا يصح من طريق اللغة أن يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرها وجبرا انه أضله

بل يقال منعه منه وصرفه عنه وإنما يقولون إنه أضله عن الطريق إذا لبس عليه وأورد من الشبهة ما يلبس عليه الطريق فلا يهتدى له . وثانيها أنه تعالى وصف إبليس وفرعون بكونهما مضللين ، مع أن فرعون وإبليس ما كانا خالقين للضلال فى قلوب المستجيبين لهما بالاتفاق ، وأما عند الجبرية فلأن العبد لا يقدر على الايجاد ، وأما عند القدرية فلأن العبد لا يقدر على هذا النوع من الايجاد ، فلما حصل اسم المضل حقيقة مع نفى الخالقية بالاتفاق علمنا أن اسم المضل غير موضوع فى اللغة لخالق الضلال : وثالثها أن الاضلال فى مقابلة الهداية فكما صح أن يقال هديته فما اهتدى وجب صحة أن يقال أضللته فما ضل ، وإذا كان كذلك استحال حمل الاضلال على خلق الضلال ، وأما بحسب الدلائل العقلية فمن وجوه . أحدها: أنه تعالى لو خلق الضلال فى العبد ثم كلفه بالايمان لكان قد كلفه بالجمع بين الضدين وهو سفه وظلم ، وقال تعالى (وما ربك بظلام للعبيد) وقال (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) وقال (وما جعل عليكم فى الدين من حرج) . وثانيها : لو كان تعالى خالقا للجهل وملبسا على المكلفين لما كان مبينا لما كلف العبد به ، وقد أجمعت الأمة على كونه تعالى مبينا . وثالثها: أنه تعالى لو خلق فيهم الضلال وصدهم عن الايمان لم يكن لانزال الكتب عليهم وبعثة الرسل إليهم فائدة لأن الشيء الذى لا يكون ممكن الحصول كان السعى فى تحصيله عبثاً وسفهاً . ورابعها: أنه على مضادة كبيرة من الآيات نحو قوله (فالهم لا يؤمنون، فمالهم عن التذكرة معرضين ، وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشرا رسولا) فبين أنه لامانع لهم من الايمان البتة ، وإنما امتنعوا لأجل إنكارهم بعثة الرسل من البشر وقال (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم) وقال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم) وقال (أنى تصرفون) وقال (أنى تؤفكون) فلو كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين وصرفهم عن الايمان لكانت هذه الآيات باطلة . وخامسها: أنه تعالى ذم ابليس وحزبه ومن سلك سبيله فى اضلال الناس عن الدين وصرفهم عن الحق وأمر عباده ورسوله بالاستعاذة منهم بقوله تعالى (قل أعوذ برب الناس) الى قوله (من شر الوسواس) و(قل أعوذ برب الفلق، وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين ، فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) فلو كان الله تعالى يضل عباده عن الدين كما تضل الشياطين لاستحق من المذمة مثل ما استحقوه ولوجب الاستعاذة منه كما وجب منهم ولوجب أن يتخذوه عدوا من حيث أضل أكثر خلقه كما وجب اتخاذ ابليس عدوا لأجل ذلك ، قالوا بل خصيصية الله تعالى فى ذلك أكثر اذ تضليل ابليس

سواء وجوده وعدمه فيما يرجع إلى حصول الضلال بخلاف تضليل الله فانه هو المؤثر فى الضلال فيلزم من هذا تنزيه ابليس عن جميع القبائح واحالتها كلها على الله تعالى فيكون الذم منقطعا بالكلية عن ابليس وعائدا الى الله سبحانه وتعالى عن قول الظالمين . وسادسها : أنه تعالى أضاف الاضلال عن الدين الى غيره وذمهم لأجل ذلك ، فقال (وأضل فرعون قومه وما هدى ، وأضلهم السامرى ، وإن تطع أكثر من فى الأرض يضلوك عن سبيل الله ، إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب) وقوله تعالى حاكيا عن إبليس (ولأضلنهم ولأمنينهم ولآمرنهم) فهؤلاء اما أن يكونوا قدأضلوا غيرهم عن الدين فى الحقيقة أو يكون الله هو الذى أضلهم أو حصل الاضلال بالله وبهم على سبيل الشركة فان كان الله تعالى قد أضلهم عن الدين دون هؤلاء فهو سبحانه و تعالى قد تقول عليهم إذ قد رماهم بدأبه وعابهم بما فيه وذمهم بما لم يفعلوه ، والله متعال عن ذلك وإن كان الله تعالى مشاركا لهم فى ذلك فكيف يجوز أن يذمهم على فعل هو شريك فيه ومساو لهم فيه وإذا فسد الوجهان صح أن لا يضاف خلق الضلال إلى الله تعالى . وسابعها : أنه تعالى ذكر أكثر الآيات التى فيها ذكر الضلال منسوبا إلى العصاة على ماقال (وما يضل به إلا الفاسقين، ويضل الله الظالمين ، ان الله لا يهدى القوم الكافرين ، كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب، كذلك يضل الله من هو مسرف كذاب) فلو كان المراد بالضلال المضاف إليه تعالى هو ماهم فيه كان كذلك اثباتا للثابت وهذا محال . وثامنها : أنه تعالى نفى إلهية الأشياء التى كانوا يعبدونها من حيث انهم لايهدون إلى الحق قال (أفمن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدى إلا أن يهدى) فنفى ربوبية تلك الأشياء من حيث أنها لا تهدى وأوجب ربوبية نفسه من حيث أنه سبحانه وتعالى يهدى فلو كان سبحانه وتعالى يضل عن الحق لكان قد ساواهم فى الضلال وفيما لأجله نهى عن اتباعهم ، بل كان قد أربى عليهم ، لأن الأوثان كما أنها لا تهدى فهى لا تضل ، وهو سبحانه وتعالى مع أنه إله يهدى فهو يضل . وتاسعها : أنه تعالى يذكر هذا الضلال جزاء لهم على سوء صنيعهم وعقوبة عليه ، فلو كان المراد ما هم عليه من الضلال كان ذلك عقوبة وتهديداً بأمر هم له ملابسون ، وعليه مقبلون ، وبه ملتذون ومغتبطون ، ولو جاز ذلك لجازت العقوبة بالزنا على الزنا وبشرب الخمر على شرب الخمر ، وهذا لا يجوز . وعاشرها : أن قوله تعالى (وما يضل به إلا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) صريح فى أنه تعالى إنما يفعل به هذا الاضلال

بعد أن صار هو من الفاسقين الناقضين لعهد الله باختيار نفسه ، فدل ذلك على أن هذا الاضلال الذى يحصل بعد صيرورته فاسقاً وناقضاً للعهد مغاير لفسقه ونقضه . وحادى عاشرها : أنه تعالى فسر الاضلال المنسوب إليه فى كتابه ، إما بكونه ابتلاء وامتحاناً ، أو بكونه عقوبة ونكالا ، فقال فى الابتلاء (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة وما جعلنا عدتهم إلا فتنة للذين كفروا) أى امتحاناً إلى أن قال (كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء) فبين أن إضلاله للعبد يكون على هذا الوجه من إنزاله آية متشابهة أو فعلا متشابها لا يعرف حقيقة الغرض فيه ، والضال به هو الذى لا يقف على المقصود ولا يتفكر فى وجه الحكمة فيه بل يتمسك بالشبهات فى تقرير المجمل الباطل كما قال تعالى (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) وأما العقوبة والنكال فكقوله (إذ الأغلال فى أعناقهم والسلاسل يسحبون) إلى أن قال (كذلك يضل الله الكافرين) فبين أن إضلاله لا يعدو أحد هذين الوجهين وإذا كان الاضلال مفسراً بأحد هذين الوجهين وجب أن لا يكون مفسراً بغيرهما دفعاً للاشتراك ، فثبت أنه لا يجوز حمل الاضلال على خلق الكفر والضلال وإذا ثبت ذلك فنقول بينا أن الاضلال فى أصل اللغة الدعاء إلى الباطل والترغيب فيه والسعى فى إخفاء مقابحه وذلك لا يجوز على الله تعالى فوجب المصير الى التأويل والتأويل الذى ذهبت الجبرية اليه قد أبطلناه فوجب المصير الى وجوه أخر من التأويلات . أحدها : أن الرجل اذا ضل باختياره عند حصول شيء من غير أن يكون لذلك الشيء أثر فى اضلاله فيقال لذلك الشيء انه أضله قال تعالى فى حق الاصنام (رب انهن أضللن كثيرا من الناس) أى ضلوا بهن ، وقال (ولا يغوث ويعوق ونسرا وقد أضلوا كثيرا) أى ضل كثير من الناس بهم وقال (وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا) وقال (فلم يزدهم دعائى إلا فرارا) أى لم يزدادوا بدعائى لهم إلا فرارا وقال (فاتخذتموهم سخريا حتى أنسوكم ذكرى) وهم لم ينسوهم فى الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله ويدعونهم اليه ولكن لما كان اشتغالهم بالسخرية منهم سببا لنسيانهم أضيف الانساء اليهم وقال فى براءة (وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانا فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون ، وأما الذين فى قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم) فأخبر سبحانه أن نزول السورة المشتملة على الشرائع يعرف أحوالهم فمنهم من يصلح عليها فيزداد بها ايمانا ، ومنهم من يفسد عليها فيزداد بها كفرا ، فاذن أضيفت الزيادة فى الايمان والزيادة فى الكفر إلى السورة ، إذ كانوا انما صلحوا عند نزولها وفسدوا كذلك أيضا ،

فكذا أضيف الهدى والاضلال إلى الله تعالى إذ كان أحدثهما عند ضربه تعالى الأمثال لهم وقال فى سورة المدثر (وما جعلنا عدتهم الافتنة للذين كفروا ليستيقن الذين أوتوا الكتاب ويزداد الذين آمنوا إيمانا) فأخبر تعالى أن ذكره لعدة خزنة النار امتحان منه لعباده ليتميز المخلص من المرتاب فآلت العاقبة إلى أن صلح عليها المؤمنون وفسد الكافرون وأضاف زيادة الايمان وضدها إلى الممتحنين فقال ليزداد وليقول ثم قال بعد قوله (ماذا أراد الله بهذا مثلا: كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء) فأضاف إلى نفسه اضلالهم وهداهم بعد أن أضاف إليهم الأمرين معاً، فبين تعالى أن الاضلال مفسر بهذا الامتحان ويقال فى العرف أيضا: أمرضنى الحب أى مرضت به، ويقال قد أفسدت فلانة فلانا وهى لم تعلم به وقال الشاعر: «دع عنك لومى فان اللوم اغراء» أى يغرى الملوم باللوم، والاضلال على هذا المعنى يجوز أن يضاف إلى الله تعالى على معنى أن الكافرين ضلوا بسبب الآيات المشتملة على الامتحانات فنى هذه الآية الكفار لما قالوا: ما الحاجة إلى هذه الأمثال وما الفائدة فيها واشتد عليهم هذا الامتحان حسنت هذه الاضافة. وثانيها: أن الاضلال هو التسمية بالضلال فيقال أضله أى سماه ضالا وحكم عليه به وأكفر فلان فلانا إذا سماه كافرا وأنشدوا بيت الكميت:

وطائفة قد أكفرونى بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب

وقال طرفة:

ومازال شربى الراح حتى أضلنى صديق وحتى ساءنى بعض ذلكا

أراد سمانى ضالا وهذا الوجه مما ذهب اليه قطرب وكثير من المعتزلة، ومن اهل اللغة من أنكره وقال انما يقال ضللته تضليلا اذا سميته ضالا، وكذلك فسقته وفجرته اذا سميته فاجرا فاسقا، وأجيب عنه بأنه متى صيره فى نفسه ضالا لزمه أن يصير محكوما عليه بالضلال فهذا الحكم من لوازم ذلك التصيير، واطلاق اسم الملزوم على اللازم مجاز مشهور وأنه مستعمل أيضا لأن الرجل إذا قال لآخر: فلان ضال جاز أن يقال له: لم جعلته ضالا ويكون المعنى لم سميته بذلك ولم حكمت به عليه فعلى هذا الوجه حملوا الاضلال على الحكم والتسمية. وثالثها: أن يكون الاضلال هو التخلية وترك المنع بالقهر والجبر، فيقال أضله اذا خلاه وضلاله قالوا ومن مجازه قولهم: أفسد فلان ابنه وأهلكه ودمر عليه إذا لم يتعهده بالتأديب، ومثله قول العرجى:

أضاعونى وأى فتى أضاعوا ليوم كريهة وسداد ثغر

ويقال لمن ترك سيفه فى الارض الندية حتى فسد وصدىء: أفسدت سيفك وأصدأته. ورابعها:

الضلال والاضلال هو العذاب والتعذيب بدليل قوله تعالى (ان المجرمين فى ضلال وسعر يوم يسحبون فى النار على وجوههم ذوقوا مس سقر) فوصفهم الله تعالى بأنهم يوم القيامة فى ضلال وذلك لا يكون إلا عذابهم وقال تعالى (اذ الاغلال فى أعناقهم والسلاسل يسحبون فى الحميم ثم فى النار يسجرون ثم قيل لهم أينما كنتم تشركون من دون الله قالوا ضلوا عنا بل لم نكن ندعو من قبل شيأ كذلك يضل الله الكافرين) فسر ذلك الضلال بالعذاب . وخامسها: أن يحمل الاضلال على الاهلاك والابطال كقوله (الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم) قيل أبطلها وأهلكها ومن مجازه قولهم: ضل الماء فى اللبن إذا صار مستهلكا فيه ويقال أضللته أنا إذا فعلت ذلك به فأهلكته وصيرته كالمعدوم ومنه يقال أضل القوم ميتهم إذا واروه فى قبره فأخفوه حتى صار لا يرى ، قال النابغة :

وآب مضـــلوه بعين جليـة وغودر بالجولان حزم ونائل

وقال تعالى (وقالوا أئذا ضللنا فى الأرض أئنا لفى خلق جديد) أى ائذا اندفنا فيها فخفيت أشخاصنا فيحتمل على هذا المعنى يضل الله انسانا أى يهلكه ويعدمه فتجوز اضـافة الاضلال اليه تعـالى على هذا الوجه ، فهذه الوجوه الخمسة اذا حملنا الاضلال على الاضلال عن الدين . وسـادسها : أن يحمل الاضلال على الاضلال عن الجنة ، قالت المعتزلة : وهذا فى الحقيقة ليس تأويلا بل حملا للفظ على ظاهره فان الآية تدل على أنه تعالى يضلهم وليس فيها دلالة على أنه عماذا يضلهم ، فنحن نحملها على أنه تعالى يضلهم عن طريق الجنة ثم حملوا كل ما فى القرآن من هذا الجنس على هذا المحمل وهو اختيار الجبائى قال تعالى (كتب عليه أنه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير) أى يضله عن الجنة وثوابها ، هذا كله اذا حملنا الهمزة فى الاضلال على التعـدية . وسابعها : أن نحمل الهمزة لا على التعدية بل على الوجدان على ماتقدم فى أول هذه المسئلة بيانه فيقال أضل فلان بعيره أى ضل عنه فمعنى اضلال الله تعالى لهم أنه تعالى وجدهم ضالين . وثامنها : أن يكون قوله تعالى (يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا) من تمام قول الكفار فانهم قالوا ماذا أراد الله بهذا المثل الذى لا يظهر وجه الفائدة فيـه ثم قالوا يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ذكروه على سبيل التهكم فهـذا من قول الكفار ثم قال تعالى جوابا لهم (وما يضل به الا الفاسقين) أى ما أضل به الا الفاسق هذا مجموع كلام المعتزلة ، قالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم واعترفنا لكم بجودة الايراد وحسن الترتيب وقوة الكلام ولكن ماذا نعمل ولكم أعداء ثلاثة يشوشون عليكم هذه الوجوه الحسنة والدلائل اللطيفة .

أحدها : مسئلة الداعى وهى أن القادر على العلم والجهل والاهداء والاضلال لم فعل أحدهما دون الآخر ؟ وثانيها : مسئلة العلم على ماسبق تقريرها فى قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم) وما رأينا لكم فى دفع هذين الكلامين كلاما محيلا قويا ونحن لاشك نعلم أنه لايخفى عليكم مع مامعكم من الذكاء الضعف عن تلك الأجوبة التى تكلموا بها فكما أنصفنا واعترفنا لكم بحسن الكلام الذى ذكرتموه فأنصفوا أيضا واعترفوا بأنه لاوجه لكم عن هذين الوجهين فان التعامى والتغافل لا يليق بالعقلاء. وثالثها: أن فعل العبد لو كان بايجاده لما حصل الا الذى قصد ايجاده لكن أحدا لا يريد الا تحصيل العلم والاهتداء ، ويحترز كل الاحتراز عن الجهل والضلال فكيف يحصل الجهل والضلال للعبد مع أنه ما قصد إلا تحصيل العلم والاهتداء ؟ فان قيل انه اشتبه عليه الكفر بالايمان والعلم بالجهل فظن فى الجهل أنه علم فقصد ايقاعه فلذلك حصل له الجهل قلنا ظنه فى الجهل أنه علم ظن خطأ فان كان اختاره أولا فقد اختار الجهل والخطأ لنفسه وذلك غير ممكن وان قلنا انه اشتبه عليه ذلك بسبب ظن آخر متقدم عليه لزم أن يكون قبل كل ظن ظن لا الى نهاية وهو محال . ورابعها : أن التصورات غير كسبية والتصديقات البديهية غير كسبية والتصديقات بأسرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلاثة

(المقدمة الأولى) فى بيان أن التصورات غير كسبية ، وذلك لأن من يحاول اكتسابها فاما أن يكون متصورا لها أو لا يكون متصورا لها فان كان متصورا لها استحال أن يطلب تحصيل تصورها لأن تحصيل الحاصل محال ، وان لم يكن متصورا لها كان ذهنه غافلا عنها والغافل عن الشيء يستحيل أن يكون طالبه

(المقدمة الثانية) فى بيان أن التصديقات البديهية غير كسبية لأن حصول طرفى التصديق اما أن يكون كافيا فى جزم الذهن بذلك التصديق أولا يكون كافيا فان كان الأول كان ذلك التصديق دائرا مع ذينك التصورين على سبيل الوجوب نفيا واثباتا وما كان كذلك لم يكن مقدورا ، وإن كان الثانى لم يكن التصديق بديهيا بل متوقفا فيه

(المقدمة الثالثة) فى بيان أن التصديقات بأسرها غير كسبية وذلك لأن هذه النظريات إن كانت واجبة اللزوم عن تلك البديهيات التى هى غير مقدورة كانت تلك النظريات أيضا غير مقدورة ، وإن لم تكن واجبة اللزوم عن تلك البديهيات لم يمكن الاستدلال بتلك البديهيات على تلك النظريات ، فلم تكن تلك الاعتقادات الحاصلة فى تلك النظريات علوما ، بل لا تكون الا اعتقادا حاصلا للمقلد وليس كلامنا فيه ، فثبت أن كلامكم فى

عدم اسناد الاهتداء والضلال الى الله تعالى معارض بهذه الوجوه العقلية القاطعة التى لا جواب عنها . ولنتكلم الآن فيما ذكروه من التأويلات أما التأويل الأول فساقط لأن انزال هذه المتشابهات هل لها أثر فى تحريك الدواعى أو ليس لها أثر فى ذلك ؟ فان كان الأول وجب على قولكم أن يقبح لوجهين . الأول : أنا قد دللنا فى تفسير قوله (ختم الله على قلوبهم) على أنه متى حصل الرجحان فلابد وأن يحصل الوجوب وأنه ليس بين الاستواء وبين الوجوب المانع من النقيض واسطة ، فاذا أثر انزال هذه المتشابهات فى الترجيح وثبت أنه متى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب فحينئذ جاء الجبر وبطل ما قلتموه . الثانى : هب أنه لا ينتهى الى حد الوجوب إلا أن المكلف ينبغى أن يكون مزاح العذر والعلة وانزال هذه المتشابهات عليه مع أن لها أثرا فى ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كالعذر للمكلف فى عدم الاقدام على الطاعة فوجب أن يقبح ذلك من الله تعالى ، وأما ان لم يكن لذلك أثر فى اقدامهم على ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كانت نسبة هذه المتشابهات الى ضلالهم كصرير الباب ونعيق الغراب ، فكما أن ضلالهم لا ينسب الى هذه الأمور الأجنبية كذلك وجب أن لا ينسب الى هذه المتشابهات بوجه ما ، وحينئذ يبطل تأويلهم . أما التأويل الثانى وهو التسمية والحكم فهو وان كان فى غاية البعد لكن الاشكال معه باق لأنه اذا سماه الله بذلك وحكم به عليه فلو لم يأت المكلف به لانقلاب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا ، وكل ذلك محال والمفضى الى المحال محال ، فكان عدم اتيان المكلف به محالا واتيانه به واجبا وهذا عين الجبر الذى تفرون منه وانه ملاقيكم لامحالة ، وههنا ينتهى البحث إلى الجوابين المشهورين لها فى هذا المقام وكل عاقل يعلم ببديهة عقله سقوط ذلك ، وأما التأويل الثالث وهو التخلية وترك المنع فهذا إنما يسمى اضلالا اذا كان الأولى والأحسن بالوالد أن يمنعه عن ذلك فاما اذا كان الولد بحيث لو منعه والده عن ذلك لوقع فى مفسدة أعظم من تلك المفسدة الأولى لم يقل أحد انه أفسد ولده وأضله ، وههنا الأمر بخلاف ذلك لأنه تعالى لو منع المكلف جبرا عن هذه المفسدة لزمت مفسدة أخرى أعظم من الأولى ، فكيف يقال انه تعالى أفسد المكلف وأضله بمعنى أنه ما منعه عن الضلال مع أنه لو منعه لكانت تلك المفسدة أعظم . وأما التأويل الرابع فقد اعترض القفال عليه فقال لانسلم بأن الضلال جاء بمعنى العذاب أما قوله تعالى (إن المجرمين فى ضلال وسعر) فيمكن أن يكون المراد فى ضلال عن الحق فى الدنيا وفى سعر أى فى عذاب جهنم فى الآخرة ويكون قوله (يوم يسحبون) من صلة سعر وأما قوله تعالى (إذ الاغلال فى أعناقهم) إلى قوله (كذلك يضل الله الكافرين) فعني قوله ضلوا عنا أي بطلوا فلم ينتفع بهم

فى هذا اليوم الذى كنا نرجو شفاعتهم فيه ثم قوله (كذلك يضل الله الكافرين) قد يكون على معنى كذلك يضل الله أعمالهم أى يحبطها يوم القيامة ، ويحتمل كذلك يخذلهم الله تعالى فى الدنيافلا يوفقهم لقبول الحق إذ ألفوا الباطل وأعرضوا عن التدبر ، فاذا خذلهم الله تعالى وأتوا يوم القيامة فقد بطلت أعمالهم التى كانوا يرجون الانتفاع بها فى الدنيا . وأما التأويل الخامس وهو الاهلاك فغير لائق بهذا الموضع لأن قوله تعالى (ويهدى به كثيرا) يمنع من حمل الاضلال على الاهلاك . وأما التأويل السادس وهو أنه يضله عن طريق الجنة فضعيف لأنه تعالى قال (يضل به) أى يضل بسبب استماع هذه الآيات والاضلال عن طريق الجنة ليس بسبب استماع هذه الآيات بل بسبب إقدامه على القبائح فكيف يجوز حمله عليه . وأما التأويل السابع وهو أن قوله (يضله) أى يجده ضالا فقد بينا أن اثبات هذه اللغة لا دليل عليه وأيضا فلانه عدى الاضلال بحرف الباء فقال (يضل به) والاضلال بمعنى الوجدان لا يكون معدى بحرف الباء . وأما التأويل الثامن فهو فى هذه الآية يوجب تفكيك النظم لانه الى قوله يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا من كلام الكفار ثم قوله وما يضل به الا الفاسقين كلام الله تعالى من غير فصل بينهما بل مع حرف العطف وهو الواو ، ثم هب أنه ههنا كذلك لكنه فى سورة المدثر وهو قوله (كذلك يضل الله من يشاء ويهدى من يشاء) لاشك أنه قول الله تعالى فهذا هو الكلام فى الاضلال

أما الهدى فقد جاء على وجوه . أحدها : الدلالة والبيان قال تعالى (أولم يهد لهم كم أهلكنا) وقال (فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى) وهذا انما يصح لو كان الهدى عبارة عن البيان وقال (إن يتبعون الا الظن وما تهوى الأنفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى) وقال (انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا) أى سواء شكر أو كفر فالهداية قد جاءته فى الحالتين وقال (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) وقال (ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذى أحسن وتفصيلا لكل شىء وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون) وهذا لا يقال للمؤمن ، وقال تعالى حكاية عن خصوم داود عليه السلام (ولا تشطط واهدنا إلى سواء الصراط) أى ارشدنا وقال (إن الذين ارتدوا على أدبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سوّل لهم وأملى لهم) وقال (أن تقول نفس ياحسرتا على ما فرطت فى جنب الله) إلى قوله (أو تقول لو أن الله هدانى لكنت من المتقين) إلى قوله (بلى قد جاءتك آياتى فكذبت بها واستكبرت) فأخبر أنه قد هدى الكافر بما جاءته من الآيات وقال (أو تقولوا لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة) وهذه مخاطبة للكافرين . وثانيها : قالوا فى قوله

(و إنك لتهدى إلى صراط مستقيم) أى لتدعو وقوله (ولكل قوم هاد) أى داع يدعوهم إلى ضلال أو هدى . وثالثها : التوفيق من الله بالألطاف المشروطة بالايمان يؤتيها المؤمنين جزاء على إيمانهم ومعونة عليه وعلى الازدياد من طاعته ، فهذا ثواب لهم وبازائه ضده للكافرين وهو أن يسلبهم ذلك فيكون مع أنه تعالى ما هداهم يكون قد أضلهم ، والدليل على هذا الوجه قوله تعالى (و الذين اهتدوا زادهم هدى ، ويزيد الله الذين اهتدوا هدى ، والله لا يهدى القوم الظالمين ، يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا و فى الآخرة ويضل الله الظالمين ، كيف يهدى الله قوماً كفروا بعد إيمانهم و شهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدى القوم الظالمين) فأخبر أنه لا يهديهم و أنهم قد جاءهم البينات ، فهذا الهدى غير البيان لا محالة ، وقال تعالى (ومن يؤمن بالله يهد قلبه أولئك كتب فى قلوبهم الايمان وأيدهم بروح منه) . ورابعها : الهدى إلى طريق الجنة ، قال تعالى (فأما الذين آمنوا بالله و اعتصموا به فسيدخلهم فى رحمة منه وفضل ويهديهم إليـــه صراطاً مستقيما) وقال (قد جاءكم من الله نور و كتاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور باذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم) وقال (والذين قتلوا فى سبيل الله فلن يضل أعمالهم سيهديهم و يصلح بالهم و يدخلهم الجنة) والهداية بعد القتل لا تكون إلا إلى الجنة ، وقال تعالى (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم تجرى من تحتهم الأنهار) وهذا تأويل الجبائى . وخامسها : الهدى بمعنى التقديم يقال هدى فلان فلاناً أى قدمه أمامه ، وأصل هدى من هداية الطريق ، لأن الدليل يتقدم المدلول ، وتقول العرب أقبلت هوادى الخيل أى متقدماتها ويقال للعنق هاد وهوادى الخيل أعناقها لأنها تتقدمها . وسادسها: يهدى أى يحكم بأن المؤمن مهتد وتسميته بذلك لأن حقيقة قول القائل هداه جعله مهتديا ، وهذا اللفظ قد يطلق عن الحكم والتسمية قال تعالى (ما جعل الله من بحيرة) أى ما حكم ولا شرع ، وقال (إن الهدى هدى الله) معناه ان الهدى ما حكم الله بأنه هدى وقال (من يهد الله فهو المهتد) أى من حكم الله عليه بالهدى فهو المستحق لأن يسمى مهتديا فهذه هى الوجوه التى ذكرها المعتزلة ، وقد تكلمنا عليها فيما تقدم فى باب الاضلال . قالت الجبرية : وههنا وجه آخر وهو أن يكون الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم ، قال الله تعالى (والله يدعو إلى دار السلام ويهدى من يشاء إلى صراط مستقيم) قالت القدرية هذا غير جائز لوجوه . أحدها : أنه لا يصح فى اللغة أن يقال لمن حمل غيره على سلوك الطريق كرها وجبرا أنه هداه اليه ، وإنما يقال رده إلى الطريق المستقيم

وحمله عليه وجره اليه ، فأما أن يقال انه هداه اليه فلا · وثانيها : لوحصل ذلك بخلق الله تعالى لبطل الأمر والنهى والمدح والذم والثواب والعقاب ، فان قيل هب أنه خلق الله تعالى إلا أنه كسب العبد قلنا هذا الكسب مدفوع من وجهين . الأول : أن وقوع هذه الحركة اما أن يكون بتخليق الله تعالى أو لا يكون بتخليقه ، فان كان بتخليقه ، فمتى خلقه الله تعالى استحال من العبد أن يمتنع منه ، ومتى لم يخلقه استحال من العبد الاتيان به ، فحينئذ تتوجه الاشكالات المذكورة وان لم يكن بتخليق الله تعالى بل من العبد فهذا هو القول بالاعتزال . الثانى : أنه لوكان خلقا لله تعالى وكسبا للعبد لم يخل من أحد وجوه ثلاثة ، اما أن يكون الله يخلقه أولا ثم يكتسبه العبد أو يكتسبه العبد أولا ثم يخلقه الله تعالى ، أو يقع الامران معا ، فان خلقه الله تعالى كان العبد مجبورا على اكتسابه فيعود الالزام وان اكتسبه العبد أولا فالله مجبور على خلقه ، وان وقعا معا وجب أن لايحصل هذا الامر الا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق غير معلوم لنا فوجب أن لايحصل هذا الاتفاق ، وأيضا فهذا الاتفاق وجب أن لا يحصل الا باتفاق آخر ، لانه من كسبه وفعله ، وذلك يؤدى الى مالا نهاية له من الاتفاق وهو محال هذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية : انا قد دللنا بالدلائل العقلية التى لاتقبل الاحتمال ، والتأويل على أن خالق هذه الافعال هو الله تعالى اما بواسطة أو بغير واسطة ، والوجوه التى تمسكتم بها وجوه نقلية قابلة للاحتمال والقاطع لا يعارضه المحتمل فوجب المصير إلى ما قلناه وبالله التوفيق

﴿المسئلة السادسة عشرة﴾ لقائل أن يقول لم وصف المهديون بالكثرة والقلة صفتهم لقوله (وقليل من عبادى الشكور ، وقليل ما هم) ولحديث الناس كابل مائة لا تجد فيها راحلة وجدت الناس أخبر تقله ، والجواب : أهل الهدى كثير فى أنفسهم وحيث يوصفون بالقلة إنما يوصفون بها بالقياس إلى أهل الضلال ، وأيضاً فان القليل من المهديين كثير فى الحقيقة وإن قلوا فى الصورة فسموا بالكثير ذهاباً إلى الحقيقة

﴿المسئلة السابعة عشرة﴾ قال الفراء : الفاسق أصله من قولهم فسقت الرطبة من قشرها أى خرجت ، فكان الفاسق هو الخارج عن الطاعة ، وتسمى الفأرة فويسقة لخروجها لأجل المضرة ، واختلف أهل القبلة فى أنه هل هو مؤمن أو كافر ، فعند أصحابنا أنه مؤمن ، وعند الخوارج أنه كافر ، وعند المعتزلة أنه لا مؤمن ولا كافر ، واحتج المخالف بقوله تعالى (بئس الاسم الفسوق بعد الايمان) وقال (إن المنافقين هم الفاسقون) وقال (حبب إليكم

الايمـان وزينه فى قلوبكم وكره إليكم الـكفر والفسوق والعصيان) وهذه المسـئلة طويلة مذكورة فى علم الـكلام

﴿المسئلة الثامنة عشرة﴾ اختلفوا فى المراد من قوله تعالى (الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) وذكروا وجوهاً . أحدها : أن المراد بهذا الميثاق حججه القائمة على عباده الدالة لهم على صحة توحيده وصدق رسله ، فكان ذلك ميثاقاً وعهدا على التمسك بالتوحيد إذ كان يلزم بهذه الحجج ما ذكرنا من التمسك بالتوحيد وغيره ، ولذلك صح قوله (وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) . وثانيها : يحتمل أن يعنى به ما دل عليه بقوله (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم فلمـا جاءهم نذير ما زادهم إلا نفورا) فلما لم يفعلوا ما حلفوا عليه وصفهم بنقض عهده وميثاقه ، والتأويل الأول يمكن فيه العموم فى كل من ضل وكفر ، والثانى لا يمكن إلا فيمن اختص بهذا االقسم ، إذا ثبت هذا ظهر رجحان التأويل الأول على الثانى من وجهين . الأول : أن على التقدير الأول يمكن إجراء الآية على عمومها ، وعلى الثانى يلزم التخصيص . الثانى : أن على التقـدير الأول يلزمهم الذم لأنهم نقضوا عهدا أبرمه الله وأحكمه بمـا أنزل من الأدلة التى كررها عليهم فى الأنفس والآفاق وأوضحها وأزال التلبيس عنها ، ولما أودع فى العقول من دلائلها وبعث الأنبياء وأنزل الـكتب مؤكدا لها ، وأما على التقدير الثانى فانه يلزمهم الذم لأجل أنهم تركوا شيئاً هم بأنفسهم التزموه ومعلوم أن ترتيب الذم على الوجه الأول أولى . وثالثها : قال القفال : يحتمل أن يكون المقصود بالآيةقومامنأهل الـكتاب قدأخذ عليهم العهد والميثاق فى الـكتب المنزلة على أنبيائهم بتصديق محمد صلى الله عليه وسلم وبينلهم أمره وأمر أمتهفنقضوا ذلكوأعرضوا عنهوجحدوا نبوته . ورابعها : قال بعضهم : انه عنى بهميثاقا أخذه منالناس وهمعلى صورةالذر وأخرجهم منصلب آدم كذلك ، وهو معنىقوله تعالى (وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى) قال المتكلمون هذا ساقط لأنه تعالى لايحتج على العباد بعهد وميثاق لا يشعرون به كما لايؤاخذهم بما ذهب علمه عن قلبهم بالسهو والنسيان فكيف يجوز أن يعيبهمبذلك ؟ وخامسها : عهدالله الى خلقه ثلاثة عهود . العهد الأول : الذى أخذهعلىجميعذرية آدموهو الاقرار بربوبيتهوهو قوله (وإذ أخذ ربك) وعهد خص به النبيين أن يبلغوا الرسالة ويقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وهو قوله (وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم) وعهد خص به العلماء ، وهو قوله (واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الـكتاب لتبيننه للناسولا تـكتمونه) قال صاحب الـكشاف : الضمير

فى ميثاقه للعهد وهو ماوثقوا به عهدالله من قبوله ويجوز أن يكون بمعنى توثيقه كما أن الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة ، ويجوز أن يرجع الضمير إلى الله تعالى من بعد ماوثق به عهده من آياته وكتبه ورسله

﴿المسئلة التاسعة عشرة﴾ اختلفوا فى المراد من قوله تعالى (ويقطعون ماأمر الله به أن يوصل). فذكروا وجوها أحدها : أراد به قطيعة الرحم وحقوق القرابات التى أمر الله بوصلها وهو كقوله تعالى (فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا فى الأرض وتقطعوا أرحامكم) وفيه اشارة الى أنهم قطعوا ما بينهم وبين النبى صلى الله عليه وسلم من القرابة ، وعلى هذا التأويل تكون الآية خاصة . وثانيها : أن الله تعالى أمرهم أن يصلوا حبلهم بحبل المؤمنين فهم انقطعوا عن المؤمنين واتصلوا بالكفار فذاك هو المراد من قوله (ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل) . وثالثها : أنهم نهوا عن التنازع واثارة الفتن وهم كانوا مشتغلين بذلك

﴿المسئلة العشرون﴾ أما قوله تعالى (ويفسدون فى الأرض) فالأظهر أن يراد به الفساد الذى يتعدى دون ما يقف عليهم ، والأظهر أن المراد منه الصد عن طاعة الرسول عليه الصلاة والسلام لأن تمام الصلاح فى الأرض بالطاعة لأن بالتزام الشرائع يلتزم الانسان كل ما ألزمه ، ويترك التعدى الى الغير ، ومنه زوال التظالم وفى زواله العدل الذى قامت به السموات والأرض . قال تعالى فيما حكى عن فرعون أنه قال (انى أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر فى الأرض الفساد) ثم انه سبحانه وتعالى أخبر أن من فعل هذه الافاعيل خاسر فقال (أولئك هم الخاسرون) وفى هذا الخسران وجوه . أحدها : أنهم خسروا نعيم الجنة لأنه لا أحد إلا وله فى الجنة أهل ومنزل ، فان أطاع الله وجده ، وان عصاه ورثه المؤمنون ، فذلك قوله تعالى (أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون) وقال (ان الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيامة) وثانيها : أنهم خسروا حسناتهم التى عملوها لأنهم أحبطوها بكفرهم فلم يحصل لهم منها خير ولا ثواب ، والآية فى اليهود ولهم أعمال فى شريعتهم ، وفى المنافقين وهم يعملون فى الظاهر ما يعمله المخلصون فحبط ذلك كله . وثالثها : أنهم إنما أصروا على الكفر خوفاً من أن تفوتهم اللذات العاجلة ، ثم انها تفوتهم إما عند ما يصير الرسول صلى الله عليه وسلم مأذوناً فى الجهاد أو عند موتهم ، قال القفال رحمه الله تعالى : وبالجملة أن الخاسر اسم عام يقع على كل من عمل عملا لا يجزى عليه فيقال له خاسر ، كالرجل الذى إذا تعنى وتصرف فى أمر فلم يحصل منه على نفع قيل له خاب وخسر لأنه كمن أعطى شيئاً ولم يأخذ بازائه ما يقوم مقامه ، فسمي الكفار الذين يعملون بمعاصي

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

الله خاسرين قال تعالى (إن الانسان لفى خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وقال (قل هل أنبئكم بالأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا) والله أعلم

قوله تعالى ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون﴾

إعلم أنه سبحانه وتعالى لما تكلم فى دلائل التوحيد والنبوة والمعاد إلى هذا الموضع فمن هذا الموضع إلى قوله (يابنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) فى شرح النعم التى عمت جميع المكلفين وهى أربعة . أولها : نعمة الاحياء وهى المذكورة فى هذه الآية . واعلم أن قوله (كيف تكفرون بالله) وإن كان بصورة الاستخبار فالمراد به التبكيت والتعنيف ؛ لأن عظم النعمة يقتضى عظم معصية المنعم ، يبين ذلك أن الوالد كلما عظمت نعمته على الولد بأن رباه وعلمه وخرجه وموّله وعرضه للأمور الحسان ، كانت معصيته لأبيه أعظم ، فبين سبحانه وتعالى بذلك عظم ما أقدموا عليه من الكفر ، بأن ذكرهم نعمه العظيمة عليهم ليزجرهم بذلك عما أقدموا عليه من التمسك بالكفر ويبعثهم على اكتساب الايمان ، فذكر تعالى من نعمه ماهو الأصل فى النعم وهو الاحياء ، فهذا هو المقصود الكلى ، فان قيل لم كان العطف الأول بالفاء والبواقى بثم ؟ قلنا لان الاحياء الأول قد يعقب الموت بغير تراخ وأما الموت فقد تراخى عن الاحياء والاحياء الثانى كذلك متراخ عن الموت ان أريد به النشور تراخيا ظاهرا ، وههنا مسائل :

﴿المسئلة الأولى﴾ قالت المعتزلة: هذه الآية تدل على أن الكفر من قبل العباد من وجوه أحدها : أنه تعالى لو كان هو الخالق للكفر فيهم لما جاز أن يقول (كيف تكفرون بالله) موبخا لهم ، كما لا يجوز أن يقول كيف تسودون وتبيضون وتصحون وتسقمون لما كان ذلك أجمع من خلقه فيهم . وثانيها : إذا كان خلقهم أولا للشقاء والنار وما أراد بخلقهم الا الكفر وارادة الوقوع فى النار ، فكيف يصح أن يقول موبخا لهم: كيف تكفرون . وثالثها : أنه كيف يعقل من الحكيم أن يقول لهم (كيف تكفرون بالله) حال ما يخلق الكفر فيهم ويقول

(ومامنع الناس أن يؤمنوا) حالمامنعهم عن الايمان ويقول (فما لهم لا يؤمنون، فما لهم عن التذكرة معرضين) وهو يخلق فيهم الاعراض ويقول (أنى تؤفكون ، فأنى تصرفون) ويخلق فيهم الافك والصرف ومثل هذا الكلام بأن يعد من السخرية أولى من أن يذكر فى باب الزام الحجة على العباد . ورابعها : أن الله تعالى اذا قال للعبيد (كيف تكفرون بالله) فهل ذكر هذا الكلام توجيها للحجة على العبد وطلبا للجواب منه أو ليس كذلك ؟ فان لم يكن لطلب هذا المعنى لم يكن فى ذكره فائدة فكان هذا الخطاب عبثا ، وان ذكره لتوجيه الحجة على العبد ، فللعبد أن يقول حصل فى حق أمور كثيرة موجبة للكفر ، فالأول : أنك علمت بالكفر منى والعلم بالكفر يوجب الكفر . والثانى: أنك أردت الكفر منى وهذه الارادة موجبة له والثالث : أنك خلقت الكفر فى وأنا لا أقدر على إزالة فعلك . والرابع : أنك خلقت فى قدرة موجبة للكفر . والخامس : أنك خلقت فى ارادة موجبة للكفر . والسادس : أنك خلقت فى قدرة موجبة للارادة الموجبة للكفر ثم لما حصلت هذه الأسباب الستة فى حصول الكفر، والايمان يتوقف على حصول هذه الأسباب الستة فى طرف الايمان وهى بأسرها كانت مفقودة ، فقد حصل لعدم الايمان اثنا عشر سببا كل واحد منها مستقل بالمنع من الايمان ، ومع قيام هذه الأسباب الكثيرة كيف يعقل أن يقال كيف تكفرون بالله ؟ وخامسها : أنه تعالى قال لرسوله قل لهم كيف تكفرون بالله الذى أنعم عليكم بهذه النعمة العظيمة أعنى نعمة الحياة وعلى قول أهل الجبر لا نعمة له تعالى على الكافر ، وذلك لأن عندهم كل ما فعله الله تعالى بالكافر فانما فعله ليستدرجه الى الكفر و يحرقه بالنار ، فأى نعمة تكون لله على العبد على هذا التقدير وهل يكون ذلك إلا بمنزلة من قدم الى غيره صحفة فالوذج مسموم ، فان ظاهره وان كان لذيذا و يعد نعمة لكن لما كان باطنه مهلكا فان أحدا لا يعده نعمة ، ومعلوم أن العذاب الدائم أشد ضررا من ذلك السم فلا يكون لله تعالى نعمة على الكافر ، فكيف يأمر رسوله بان يقول لهم كيف تكفرون بمن أنعم عليكم بهذه النعم العظيمة . والجواب: أن هذه الوجوه عند البحث يرجع حاصلها إلى التمسك بطريقة المدح والذم والأمر والنهى والثواب والعقاب ، فنحن أيضا نقابلها بالكلام المعتمد فى هذه الشبهة، وهو أن الله سبحانه وتعالى علم أنه لا يكون، فلو وجد لانقلب علمه جهلا وهو محال ومستلزم المحال محال ، فوقوعه محال مع أنه قال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم) وأيضاً فالقدرة على الكفران كانت صالحة للايمان امتنع كونها مصدرا للايمان على التعيين إلا لمرجح ، وذلك المرجح إن كان من العبد عاد السؤال ، وإن

كان من الله فما لم يحصل ذلك المرجح من الله امتنع حصول الكفر ، وإذا حصل ذلك المرجح وجب ، وعلى هذا كيف لا يعقل قوله (كيف تكفرون بالله) واعلم أن المعتزلي إذا طول كلامه وفرع وجوهه فى المدح والذم فعليك بمقابلتها بهذين الوجهين فانهما يهدمان جميع كلامه ويشوشان كل شبهاته و بالله التوفيق

﴿المسئلة الثانية﴾ اتفقوا على أن قوله (وكنتم أمواتاً) المراد به وكنتم تراباً ونطفاً ؛ لأن ابتداء خلق آدم من التراب وخلق سائر المكلفين من أولاده إلا عيسى عليه السلام من النطف ، لكنهم اختلفوا فى أن إطلاق اسم الميت على الجماد حقيقة أومجاز والأكثرون على أنه مجاز لأنه شبه الموات بالميت وليس أحدهما من الآخر بسبيل ؛ لأن الميت ما يحل به الموت ولابد وأن يكون بصفة من يجوز أن يكون حيا فى العادة فيكون فيه اللحمية والرطوبة وقال الأولون هو حقيقة فيه وهو مروى عن قتادة ، قال كانوا أمواتا فى أصلاب آبائهم فأحياهم الله تعالى ثم أخرجهم ثم أماتهم الموتة التى لابد منها ، ثم أحياهم بعد الموت ، فهما حياتان وموتتان واحتجوا بقوله (خلق الموت والحياة) والموت المقدم على الحياة هو كونه مواتا فدل على أن اطلاق الميت على الموات ثابت على سبيل الحقيقة والاول هو الاقرب ؛ لانه يقال فى الجماد انه موات وليس بميت فيشبه أن يكون استعمال أحدهما فى الآخر على سبيل التشبيه قال القفال : وهو كقوله تعالى (هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا) فبين سبحانه وتعالى أن الانسان كان لاشيء يذكر فجعله الله حيا وجعله سميعا بصيرا ومجازه من قولهم فلان ميت الذكر ، وهذا أمر ميت ، وهذه سلعة ميتة اذا لم يكن لها طالب ولا ذاكر ، قال المخبل السعدى

وأحييت لى ذكرى وما كنت خاملا ولكن بعض الذكر أنبه من بعض

فكذا معنى الآية (وكنتم أمواتا) أى خاملين ولا ذكر لكم لانكم لم تكونوا شيأ (فاحياكم) أى فجعلكم خلقا سميعا بصيرا

﴿المسئلة الثالثة﴾ احتج قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر ، قالوا لانه تعالى بين أنه يحييهم مرة فى الدنيا وأخرى فى الآخرة ولم يذكر حياة القبر ويؤكده قوله (ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيامة تبعثون) ولم يذكر حياة فيما بين هاتين الحالتين ، قالوا ولا يجوز الاستدلال بقوله تعالى (قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين) لانه قول الكفار ، ولأن كثيرا من الناس أثبتوا حياة الذر فى صلب آدم عليه السلام حين استخرجهم وقال (ألست بربكم) وعلى هذا التقدير حصل حياتان وموتتان من غير حاجة الى اثبات حياة فى القبر ، فالجواب لم يلزم

من عدم الذكر فى هذه الآية أن لاتكون حاصلة ، وأيضا فلقائل أن يقول : إن الله تعالى ذكر حياة القبر فى هذه الآية . لأن قوله ثم يحييكم ليس هو الحياة الدائمة وإلا لما صح أن يقول (ثم اليه ترجعون) لأن كلمة ثم تقتضى التراخى ، والرجوع الى الله تعالى حاصل عقب الحياة الدائمة من غير تراخ فلوجعلنا الآية من هذا الوجه دليلا على حياة القبر كان قريبا

﴿المسئلة الرابعة﴾ قال الحسن رحمه الله قوله (كيف تكفرون بالله) يعنى به العامة ، وأما بعض الناس فقد أماتهم ثلاث مرات نحو ما حكى فى قوله (أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها) الى قوله (فأماته الله مائة عام ثم بعثه) وكقوله (ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم) وكقوله (فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم) وكقوله (فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى) وكقوله (وكذلك أعثرنا عليهم ليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لاريب فيها) وكقوله فى قصة أيوب عليه السلام (وآتيناه أهله ومثلهم معهم) فان الله تعالى رد عليه أهله بعد ما أماتهم

﴿المسئلة الخامسة﴾ تمسك المجسمة بقوله تعالى (ثم اليه ترجعون) على أنه تعالى فى مكان وهذا ضعيف ، والمراد انهم الى حكمه يرجعون لأنه تعالى يبعث من فى القبور ويجمعهم فى المحشر ، وذلك هو الرجوع الى الله تعالى وانما وصف بذلك لانه رجوع الى حيث لايتولى الحكم غيره كقولهم رجع أمره الى الأمير ، أى الى حيث لايحكم غيره

﴿المسئلة السادسة﴾ هذه الآية دالة على أمور . الأول : أنها دالة على أنه لا يقدر على الاحياء والاماتة الا الله تعالى فيبطل به قول أهل الطبائع من أن المؤثر فى الحياة والموت كذا وكذا من الافلاك والكواكب والأركان والمزاجات كما حكى عن قوم فى قوله (ان هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر) . الثانى : أنها تدل على صحة الحشر والنشر مع التنبيه على الدليل العقلى الدال عليه ، لأنه تعالى بين أنه أحيا هذه الأشياء بعد موتها فى المرة الأولى فوجب أن يصح ذلك فى المرة الثانية . الثالث : أنها تدل على التكليف والترغيب والترهيب . الرابع : أنها دالة على الجبر والقدر كما تقدم بيانه . الخامس : أنها دالة على وجوب الزهد فى الدنيا لأنه قال (فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم) فبين أنه لابد من الموت ثم بين أنه لايترك على هذا الموت ، بل لابد من الرجوع اليه . أما أنه لابد من الموت ، فقد بين سبحانه وتعالى أنه بعد ما كان نطفة فان الله أحياه وصوره أحسن صورة وجعله بشرا سويا وأكمل عقله وصيره بصيرا بأنواع المنافع والمضار وملكه الأموال والاولاد والدور والقصور ، ثم انه تعالى يزيل

هُوَ الَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّافِى الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ

كل ذلك عنه بان يميته ويصيره بحيث لايملك شيئا ولا يبقى منه فى الدنيا خبر ولا أثر ويبقى مدة طويلة فى اللحود كما قال تعالى (ومن ورائهم برزخ) ينادى فلا يجيب و يستنطق فلا يتكلم ثم لايزوره الأقربون ، بل ينساه الأهل والبنون ، كما قال يحيي بن معاذ الرازى :

يمر أقاربى بحــذاء قبرى كأن أقاربى لم يعرفونى

وقال أيضا: الهى كأنى بنفسى وقد أضجعوها فى حفرتها، وانصرف المشيعون عن تشييعها ، وبكى الغريب عليها لغربتها، وناداها من شفير القبر ذو مودتها ، ورحمتها الأعادى عند جزعتها ، ولم يخف على الناظرين عجز حيلتها ، فما رجائى الا أن تقول : ملائكتى انظروا الى فريد قد نأى عنه الأقربون ، و وحيد قد جفاه المحبون ، أصبح منى قريبا وفى اللحد غريبا ، وكان لى فى الدنيا داعيا ومجيبا ، ولاحسانى اليه عند وصوله الى هذا البيت راجيا ، فأحسن الى هناك ياقديم الاحسان وحقق رجائى فيك ياواسع الغفران . وأما انه لابد من الرجوع الى الله فلأنه سبحانه يأمر بأن ينفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الارض ثم ينفخ فيه أخرى فاذاهم قيام ينظرون (يخرجون من الأجداث سراعا كأنهم الى نصب يوفضون) ثم يعرضون على الله كما قال (وعرضوا على ربك صفا) فيقومون خاشعين خاضعين كما قال (وخشعت الأصوات للرحمن) وقال بعضهم: الهنا اذا قمنا من ثرى الاجداث مغبرة رؤسنا، ومن شدة الخوف شاحبة وجوهنا ، ومن هول القيامة مطرقة رؤسنا ، وجائعة لطول القيامة بطوننا ، وبادية لأهل الموقف سوآتنا وموقرة من ثقل الاوزار ظهورنا ، و بقينا متحيرين فى أمورنا نادمين على ذنوبنا، فلا تضعف المصائب باعراضك عنا ، ووسع رحمتك وغفرانك لنا ، ياعظيم الرحمة ياواسع المغفرة

قوله تعالى ﴿هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شىء عليم﴾

إعلم أن هذا هو النعمة الثانية التى عمت المكلفين بأسرهم وما أحسن ما راعى الله سبحانه وتعالى هذا الترتيب فان الانتفاع بالارض والسماء انما يكون بعد حصول الحياة فلهذا ذكر الله أمر الحياة أولا ثم أتبعه بذكر السماء والأرض ، أما قوله (خلق) فقد مر تفسيره فى قوله

(اعبدوا ربكم الذى خلقكم) وأما قوله (لكم) فهو يدل على أن المذكور بعد قوله خلق لاجل انتفاعنا فى الدين والدنيا أما فى الدنيا فليصلح أبداننا ولنتقوى به على الطاعات وأما فى الدين فللاستدلال بهذه الأشياء والاعتبار بها وجمع بقوله (ما فى الارض جميعا) جميع المنافع، فمنها ما يتصل بالحيوان والنبات والمعادن والجبال ومنها مايتصل بضروب الحرف والأمور التى استنبطها العقلاء وبين تعالى أن كل ذلك انما خلقها كى ينتفع بها كما قال (وسخر لكم مافى السموات ومافى الأرض) فكأنه سبحانه وتعالى قال كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم وكيف تكفرون بالله وقد خلق لكم مافى السموات وما فى الأرض جميعا أو يقال كيف تكفرون بقدرة الله على الاعادة وقد أحياكم بعد موتكم ولانه خلق لكم مافى الارض جميعا فكيف يعجز عن اعادتكم ثم أنه تعالى ذكر تفاصيل هذه المنافع فى سور مختلفة كما قال (انا صببنا الماء صبا) وقال فى أول سورة أتى أمر الله (والانعام خلقها لكم) الى آخره، وههنا مسائل :

﴿المسئلة الأولى﴾ قال أصحابنا : انه سبحانه وتعالى لا يفعل فعلا لغرض لأنه لو كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله تعالى محال فان قيل : فعله تعالى معلل بغرض غير عائد اليه بل الى غيره، قلنا عود ذلك الغرض الى ذلك الغير هل هو أولى لله تعالى من عود ذلك الغرض اليه أو ليس أولى فان كان أولى فهو تعالى قد انتفع بذلك الفعل فيعود المحذور المذكور وان كان الثانى لم يكن تحصيل ذلك الغرض المذكور لذلك الغير غرضا لله تعالى فلا يكون مؤثرا فيه. وثانيها : أن من فعل فعلا لغرض كان عاجزا عن تحصيل ذلك الغرض الا بواسطة ذلك الفعل والعجز على الله تعالى محال. وثالثها : أنه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان محدثا كان فعله لذلك الغرض لغرض آخر ويلزم التسلسل وهو محال. ورابعها : أنه تعالى لو كان يفعل لغرض لكان ذلك الغرض هو رعاية مصلحة المكلفين ولو توقفت فاعليته على ذلك لما فعل ما كان مفسدة فى حقهم لكنه قد فعل ذلك حيث كلف من علم أنه لا يؤمن ثم أنهم تكلموا فى اللام فى قوله تعالى (خلق لكم ما فى الأرض جميعا) وفى قوله (إلا ليعبدون) فقالوا انه تعالى لما فعل مالو فعله غيره لكان فعله لذلك الشىء لاجل الغرض لاجرم أطلق الله عليه لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة

﴿المسئلة الثانية﴾ احتج أهل الاباحة بقوله تعالى (خلق لكم مافى الأرض جميعا) على أنه تعالى خلق الكل للكل فلا يكون لأحد اختصاص بشىء أصلا وهو ضعيف لأنه تعالى

قابل الكل بالكل ، فيقتضى مقابلة الفرد بالفرد ، والتعيين يستفاد من دليل منفصل والفقهاء رحمهم الله استدلوا به على أن الاصل فى المنافع الاباحة وقد بيناه فى أصول الفقه

﴿المسئلة الثالثة﴾ قيل انها تدل على حرمة أكل الطين لأنه تعالى خلق لنا مافى الأرض دون نفس الأرض ، ولقائل أن يقول فى جملة الأرض مايطلق عليه أنه فى الأرض فيكون جمعا للموضعين ، ولا شك أن المعادن داخلة فى ذلك وكذلك عروق الأرض وما يجرى مجرى البعض لها ولأن تخصيص الشيء بالذكر لايدل على نفى الحكم عما عداه

﴿المسئلة الرابعة﴾ قوله (خلق لكم مافى الأرض جميعا) يقتضى أنه لاتصح الحاجة على الله تعالى والا لكان قد فعل هذه الأشياء لنفسه أيضا لالغيره ، وأما قوله تعالى ﴿ثم استوى إلى السماء﴾ فيه مسائل :

﴿المسئلة الأولى﴾ الاستواء فى كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب وضده الاعوجاج ولما كان ذلك من صفات الأجسام ، فالله تعالى يجب أن يكون منزها عن ذلك ولأن فى الآية مايدل على فساده لأن قوله (ثم استوى) يقتضى التراخى ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو بالمكان لكان ذلك العلو حاصلا أولا ولو كان حاصلا أولا لما كان متأخرا عن خلق مافى الأرض لكن قوله (ثم استوى) يقتضى التراخى ، ولما ثبت هذا وجب التأويل ، وتقريره أن الاستواء هو الاستقامة يقال استوى العود اذا قام واعتدل ثم قيل استوى إليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير أن يلتفت إلى شيء آخر ومنه استعير قوله (ثم استوى إلى السماء) أى خلق بعد الأرض السماء ولم يجعل بينهما زمانا ولم يقصد شيئا آخر بعد خلقه الأرض

﴿المسئلة الثانيه﴾ قوله تعالى (هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء) مفسر بقوله (قل أئنكم لتكفرون بالذى خلق الأرض فى يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسى من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين) بمعنى تقدير الأرض فى يومين وتقدير الأقوات فى يومين آخرين كما يقول القائل من الكوفة إلى المدينة عشرون يوما ، وإلى مكة ثلاثون يوما يريد أن جميع ذلك هو هذا القدر ثم استوى الى السماء فى يومين آخرين ومجموع ذلك ستة أيام على ماقال (خلق السموات والارض فى ستة أيام)

﴿المسئلة الثالثة﴾ قال بعض الملحدة هذه الآية تدل على أن خلق الارض قبل خلق السماء وكذا قوله (أئنكم لتكفرون بالذى خلق الارض فى يومين) الى قوله تعالى (ثم استوى الى

السماء) وقال فى سورة النازعات (أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها رفع سمكها فسواها وأغطش ليلها وأخرج ضحاها والارض بعد ذلك دحاها) وهذا يقتضى أن يكون خلق الارض بعد السماء وذكر العلماء فى الجواب عنه وجوها • أحدها : يجوز أن يكون خلق الأرض قبل خلق السماء إلا أنه مادحاها حتى خلق السماء لأن التدحية هى البسط ولقائل أن يقول هذا أمر مشكل من وجهين • الأول أن الأرض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية وإذا كانت التدحية متأخرة عن خلق السماء كان خلقها أيضا لامحالة متأخرا عن خلق السماء الثانى : أن قوله تعالى (خلق لكم مافى الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء) يدل على أن خلق الأرض وخلق كل مافيها متقدم على خلق السماء لكن خلق الأشياء فى الأرض لايمكن إلا إذا كانت مدحوة فهذه الآية تقتضى تقدم كونها مدحوة قبل خلق السماء وحينئذ يتحقق التناقض • والجواب : أن قوله تعالى (والأرض بعد ذلك دحاها) يقتضى تقديم خلق السماء على الأرض ولا يقتضى أن تكون تسوية السماء مقدمة على خلق الأرض ، وعلى هذا التقدير يزول التناقض ، ولقائل أن يقول : قوله تعالى (أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها رفع سمكها فسواها) يقتضى أن يكون خلق السماء و تسويتها مقدمة على تدحية الأرض ولكن تدحية الأرض ملازمة لخلق ذات الأرض فان ذات السماء وتسويتها متقدمة على ذات الارض وحينئذ يعود السؤال . وثالثها : وهو الجواب الصحيح أن قوله « ثم » ليس للترتيب ههنا وانما هو على جهة تعديد النعم ، مثاله قول الرجل لغيره : أليس قد أعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الخصوم عنك ، ولعل بعض ماأخره فى الذكر قد تقدم فكذا ههنا والله أعلم

﴿المسئلة الرابعة﴾ الضمير فى فسواهن ضمير مبهم، وسبع سموات تفسير له كقوله ربه رجلا وفائدته أن المبهم اذا تبين كان أفخم وأعظم من أن يبين أولا لأنه اذا أبهم تشوقت النفوس الى الاطلاع عليه وفى البيان بعد ذلك شفاء لها بعد التشوق ، وقيل الضمير راجع الى السماء ، والسماء فى معنى الجنس وقيل جمع سماءة والوجه العربى هو الاول ومعنى تسويتهن تعديل خلقهن واخلاؤه من العوج والفطور واتمام خلقهن

﴿المسئلة الخامسة﴾ اعلم أن القرآن ههنا قد دل على وجود سبع سموات وقال أصحاب الهيئة أقربها الينا كرة القمر ، وفوقها كرة عطارد ، ثم كرة الزهرة ، ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ، ثم كرة المشترى ، ثم كرة زحل قالوا ولا طريق إلى معرفة هذا الترتيب إلا من وجهين . الأول :

الستر وذلك أن الكوكب الأسفل اذا مر بين أبصارنا وبين الكوكب الأعلى فانهما يصيران ككوكب واحد ويتميز الساتر عن المستو ربكونه الغالب كحمرة المريخ، وصفرة عطارد ، وبياض الزهرة ، وزرقة المشترى ، وكدورة زحل كما أن القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة ، وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ ، وهذا الترتيب على هذا الطريق يدل على كون الشمس فوق القمر لانكسافها به ولكن لا يدل على كونها تحت سائر الكواكب أو فوقها لأنها لا تنكسف بشىء منها لاضمحلال سائر الكواكب عند طلوعها فعندهذا ذكروا طريقين أحدهما : ذكر بعضهم أنه رأى الزهرة كشامة فى صحيفة الشمس ، وهذا ضعيف لأن منهم من زعم أن فى وجه الشمس شامة كما أنه حصل فى وجه القمر المحو . الثانى : اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشترى وزحل ، وأما فى حق الشمس فانه قليل جدا فوجب أن تكون الشمس متوسطة بين القسمين هذا ماقاله الأكثرون الا أن أبا الريحان قال فى تلخيصه لفصول الفرغانى: ان اختلاف المنظر لا يحس الا فى القمر فبطلت هذه الوجوه وبقى موضع الشمس مشكوكا . واعلم أن أصحاب الارصاد وأرباب الهيئة زعموا أن الأفلاك تسعة ، فالسبعة هى هذه التى ذكرناها والفلك الثامن هو الذى حصلت هذه الكواكب الثابتة فيه ، وأما الفلك التاسع فهو الفلك الاعظم وهو يتحرك فى كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب ، واحتجوا على اثبات الفلك الثامن بأنا وجدنا لهذه الكواكب الثابتة حركات بطيئة وثبت أن الكواكب لا تتحرك الا بحركة فلكها والافلاك الحاملة لهذه السيارات تتحرك حركات سريعة فلا بد من جسم آخر يتحرك حركة بطيئة ويكون هو الحامل لهذه الثوابت ، وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه . أولها : لم لا يجوز أن يقال الكواكب تتحرك بأنفسها من غير أن تكون مركوزة فى جسم آخر وهذا الاحتمال لا يفسد الا بافساد المختار ودونه خرط القتاد . وثانيها : سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال ان هذه الكواكب مركوزة فى ممثلات السيارات والسيارات مركوزة فى حواملها ، وعند ذلك لا يحتاج الى اثبات الفلك الثامن . وثالثها : لم لا يجوز أن يكون ذلك الفلك تحت فلك القمر فيكون تحت كرات السيارات لا فوقها فان قيل انا نرى هذه السيارات تكسف هذه الثوابت والكاسف تحت المكسوف لا محالة ، قلنا هذه السيارات إنما تكسف الثوابت القريبة من المنطقة فأما الثوابت القريبة من القطبين فلا فلم لا يجوز أن يقال هذه الثوابت القريبة من المنطقة مركوزة فى الفلك الثامن الذى هو فوق كرة زحل وهذه الثوابت القريبة من القطبين التى لا يمكن انكسافها بالسيارات مركوزة فى

كرة أخرى تحت كرة القمر وهذا الاحتمال لادافع له ، ثم نقول هب انكم أثبتم هذه الأفلاك التسعة فما الذى دلكم على نفى الفلك العاشر ، أقصى مافى الباب أن الرصد مادل إلا على هذا القدر إلا أن عدم الدليل لايدل على عدم المدلول . والذى يحقق ذلك أنه قال بعض المحققين منهم: انه ماتبين لى إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطو بعضها على بعض وأقول هذا الاحتمال واقع ، لأن الذى يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس إلا أن يقال ان حركاتها متشابهة ومتى كان الأمر كذلك كانت مركوزة فى كرة واحدة وكلتا المقدمتين غير يقينيتين . أما الأولى : فلأن حركاتها وإن كانت فى الحس واحدة ولكن لعلها لاتكون فى الحقيقة واحدة ، لأنا لو قدرنا أن واحدا منها يتمم الدورة فى ستة وثلاثين ألف سنة ، والآخر يتمم الدورة فى مثل هذه المدة بنقصان سنة واحدة فاذاوزعنا ذلك النقصان على هذه السنين كان الذى هو حصة السنة الواحدة ثلاثة عشر جزأ من ألف ومائتى جزء من واحد ، وهذا القدر مما لايحس به بل العشر سنين والمائة والالف مما لايحس به البتة ، واذا كان ذلك محتملا سقط القطع البتة عن استواء حركات الثوابت . وأما الثانية : فلان استواء حركات الثوابت فى مقادير حركاتها لايوجب كونها بأسرها مركوزة فى كرة واحدة لاحتمال كونها مركوزة فى كرات متباينة وان كانت مشتركة فى مقادير حركاتها وهذا كما يقولون فى ممثلات أكثر الكواكب فانها فى حركاتها مساوية لفلك الثوابت فكذا ههنا . وأقول ان هذا الاحتمال الذى ذكره هذا القائل غير مختص بفلك الثوابت فلعل الجرم المتحرك بالحركة اليومية ليس جرما واحدا بل أجراما كثيرة اما مختلفة الحركات لكن بتفاوت قليل لاتفى بادراكها أعمارنا وأرصادنا واما متساوية على الاطلاق ولكن تساويها لا يوجب وحدتها ، ومن أصحاب الهيئة من قطع باثبات أفلاك أخر غير هذه التسعة فان من الناس من أثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الأعظم واستدل عليه من وجوه . الأول : أن الراصدين للميل الأعظم وجدوه مختلف المقدار فكل من كان رصده أقدم وجد مقدار الميل أعظم فان بطليموس وجده «لج يا» ثم وجد فى زمان المأمون «كج له» ثم وجد بعد المأمون قد تناقص بدقيقة وذلك يقتضى أن من شأن المنطقتين أن يقل ميلهما تارة ويكثر أخرى وهذا إنما يمكن إذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطباها حول قطبي كرة الكل وتكون كرة الثوابت يدور قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة أن يصير إلى جانب الشمال منخفضا وتارة إلى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج ، وأن ينفصل عنه أخرى

تارة إلى الجنوب عند ما يرتفع قطب فلك الثوابت إلى الجنوب ، وتارة إلى الشمال ، كما هو الآن . الثانى : أن أصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا فى مقدار سير الشمس على ما هو مشروح فى كتب النجوم حتى أن بطليموس حكى عن ابرخيس أنه كان شاكا فى أن هذه العودة تكون فى أزمنة متساوية أو مختلفة وأنه يقول فى بعض أقاويله : انها مختلفة ، وفى بعضها : أنها متساوية ثم ان الناس ذكروا فى سبب اختلافه قولين . أحدهما : قول من يجعل أوج الشمس متحركا فانه زعم أن الاختلاف الذى يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطة الاعتدال لاختلاف بعدها عن الأوج فيختلف زمان سير الشمس من أجله .الثانى : قول أهل الهند والصين وبابل وأكثر قدماء الروم ومصر والشام : ان السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبه وانحطاطه ، وحكى عن ابرخيس أنه كان يعتقد هذا الرأى وذكر باريا الإسكندرانى أن أصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك وأن نقطة فلك البروج تتقدم عن موضعها وتتأخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء الحركة من « كب » درجة من الحوت إلى أول الحمل .واعلم أن هذا الخبط مما ينبهك على أنه لاسبيل للعقول البشرية إلى إدراك هذه الأشياء وأنه لايحيط بها الا علم فاطرها وخالقها فوجب الاقتصار فيه على الدلائل السمعية ، فان قال قائل فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفى العدد الزائد ؟ قلنا الحق أن تخصيص العدد بالذكر لايدل على نفى الزائد

﴿المسئلة السادسة﴾ قوله تعالى (وهو بكل شىء عليم) يدل على أنه سبحانه وتعالى لايمكن أن يكون خالقا للارض ومافيها وللسموات ومافيها من العجائب والغرائب إلا إذا كان عالما بها محيطا بجزئياتها وكلياتها ، وذلك يدل على أمور . أحدها : فساد قول الفلاسفة الذين قالوا انه لايعلم الجزئيات وصحة قول المتكلمين ، وذلك لأن المتكلمين استدلوا على علم الله تعالى بالجزئيات بأن قالوا : إن الله تعالى فاعل لهذه الأجسام على سبيل الاحكام والاتقان وكل فاعل على هذا الوجه فانه لابد وأن يكون عالما بما فعله وهذه الدلالة بعينها ذكرها الله تعالى فى هذا الموضع لأنه ذكر خلق السموات والأرض ثم فرع على ذلك كونه عالما ، فثبت بهذا أن قول المتكلمين فى هذا المذهب وفى هذا الاستدلال مطابق للقرآن . وثانيها : فساد قول المعتزلة وذلك لأنه سبحانه وتعالى بين أن الخالق للشىء على سبيل التقدير والتحديد لابد وأن يكون عالما به وبتفاصيله لأن خالقه قد خصه بقدر دون قدر والتخصيص بقدر معين لابد وأن يكون بارادة والا فقد حصل الرجحان من غير مرجح والارادة مشروطة بالعلم فثبت أن خالق

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

الشيء لابد وأن يكون عالما به على سبيل التفصيل ، فلوكان العبد موجدا لأفعال نفسه لكان عالمابها و بتفاصيلها فى العدد والكمية والكيفية فلمالم يحصل هذا العلم علمناأنه غير موجد لأفعال نفسه .وثالثها : قالت المعتزلة . اذا جمعت بين هذه الآية و بين قوله (وفوق كل ذى علم عليم) ظهرأنه تعالى عالم بذاته . والجواب : قوله تعالى (وفوق كل ذى علم عليم) عام وقوله (أنزله بعلمه) خاص والخاص مقدم على العام والله تعالى أعلم

قوله تعالى ﴿واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال انى أعلم مالا تعلمون﴾

اعلم أن هذه الآية دالة على كيفية خلقة آدم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى اياه فيكون ذلك انعاما عاما على جميع بنى آدم فيكون هـذا هو النعمة الثالثة من تلك النعم العامة التى أوردها فى هذا الموضع ثم فيه مسائل :

﴿المسئلة الأولى﴾ فى اذ قولان . أحدهما : أنه صلة زائدة الا أن العرب يعتادون التكلم بها والقرآن نزل بلغة العرب . الثانى : وهو الحق أنه ليس فى القرآن مالا معنى له وهو نصب باضمار اذكر ، والمعنى اذكر لهم اذ قال ربك للملائكة فأضمر هذا لأمرين . أحدهما : أن المعنى معروف . والثانى : أن الله تعالى قد كشف ذلك فى كثير من المواضع كقوله (واذكر أخا عاد إذ أنذر قومه بالأحقاف) وقال (واذكر عبدنا داود ، واضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون إذ أرسلنا اليهم اثنين) والقرآن كله كالكلمة الواحدة ولا يبعد أن تكون هذه المواضع المصرحة نزلت قبل هذه السورة فلا جرم ترك ذلك ههنا اكتفاء بذلك المصرح . قال صاحب الكشاف : ويجوز أن ينتصب «اذ» بقالوا

﴿المسئلة الثانية﴾ الملك أصله من الرسالة ، يقال ألكنى اليه أى أرسلنى اليه والمألكة والألوكة الرسالة وأصله الهمز من «ملأكة» حذفت الهمزة وألقيت حركتها على ما قبلها

طلبا للخفة لكثرة استعمالها . قال صاحب الكشاف : الملائك جمع ملأك على الأصل كالشمائل فى جمع شمأل والحاق التاء لتأنيث الجمع

(المسئلة الثالثة) من الناس من قال : الكلام فى الملائكة ينبغى أن يكون مقدما على الكلام فى الأنبياء لوجهين . الأول : أن الله تعالى قدم ذكر الايمان بالملائكة على ذكر الايمان بالرسل فى قوله (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) ولقد قال عليه السلام «ابدؤا بما بدأ الله به» الثانى : أن الملك واسطة بين الله و بين الرسول فى تبليغ الوحى والشريعة فكان مقدما على الرسول ومن الناس من قال الكلام فى النبوات مقدم على الكلام فى الملائكة لأنه لا طريق لنا الى معرفة وجود الملائكة بالعقل بل بالسمع ، فكان الكلام فى النبوات أصلا للكلام فى الملائكة فلا جرم وجب تقديم الكلام فى النبوات ، والأولى أن يقال الملك قبل النبي بالشرف والعلية و بعده فى عقولنا وأذهاننا بحسب وصولنا اليها بأفكارنا . واعلم أنه لا خلاف بين العقلاء فى أن شرف الرتبة للعالم العلوى هو وجود الملائكة فيه كما أن شرف الرتبة للعالم السفلى هو وجود الانسان فيه الا أن الناس اختلفوا فى ماهية الملائكة وحقيقتهم وطريق ضبط المذاهب أن يقال : الملائكة لابد وأن تكون ذوات قائمة بأنفسها ثم ان تلك الذوات اما أن تكون متحيزة أو لا تكون ، أما الأول وهو أن تكون الملائكة ذوات متحيزة فههنا أقوال . أحدها : أنها أجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل بأشكال مختلفة مسكنها السموات ، وهذا قول أكثر المسلمين . وثانيها : قول طوائف من عبدة الاوثان وهو أن الملائكة هى الحقيقة فى هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد والانحاس فانها بزعمهم أحياء ناطقة ، وأن المسعدات منها ملائكة الرحمة والمنحسات منها ملائكة العذاب . وثالثها : قول معظم المجوس والثنوية وهو أن هذا العالم مركب من أصلين أزليين وهما النور والظلمة ، وهما فى الحقيقة جوهران شفافان مختاران قادران متضادا النفس والصورة مختلفا الفعل والتدبير ، فجوهر النور فاضل خير نقى طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضر ، و ينفع ولا يمنع ، ويحيى ولا يبلى وجوهر الظلمة على ضد ذلك ثم ان جوهر النور لم يزل يولد الأولياء وهم الملائكة لا على سبيل التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من المضىء ، وجوهر الظلمة لم يزل يولد الأعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح فهذه أقوال من جعل الملائكة أشياء متحيزة جسمانية . القول الثانى : أن الملائكة ذوات قائمة بأنفسها وليست بمتحيزة ولا بأجسام فههنا قولان . أحدهما : قول طوائف من النصارى وهو أن

الملائكة في الحقيقة هي الأنفس الناطقة المفارقة لأبدانها على نعت الصفاء والخيرية وذلك لأن هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية خالصة فهي الملائكة ، وان كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين . وثانيهما : قول الفلاسفة : وهي أنها جواهر قائمة بأنفسها ليست بمتحيزة البتة ، وانها بالماهية مخالفة لانواع النفوس الناطقة البشرية ، وأنها أكمل قوة منها وأكثر علما منها ، وانها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الأضواء ثم ان هذه الجواهر على قسمين : منها ماهي بالنسبة الى أجرام الافلاك والكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى أبداننا ، ومنها ماهي لاعلى شيء من تدبير الافلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله ومحبته ومشتغلة بطاعته ، وهذا القسم هم الملائكة المقربون ونسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة أولئك المدبرين الى نفوسنا الناطقة ، فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما ، ومنهم من أثبت أنواعا أخر من الملائكة وهي الملائكة الارضية المدبرة لأحوال هذا العالم السفلي ، ثم ان المدبرات لهذا العالم ان كانت خيرة فهم الملائكة وان كانت شريرة فهم الشياطين ، فهذا تفصيل مذاهب الناس في الملائكة واختلف أهل العلم في أنه هل يمكن الحكم بوجودها من حيث العقل أولا سبيل الى اثباتها الا بالسمع؟ أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن في العقل دلائل تدل على وجود الملائكة ولنا معهم في تلك الدلائل أبحاث دقيقة عميقة ومن الناس من ذكر في ذلك وجوها عقلية اقناعية ولنشر اليها . أحدها : أن المراد من الملك الحي الناطق الذي لا يكون ميتا ، فنقول القسمة العقلية تقتضي وجود أقسام ثلاثة فان الحي اما أن يكون ناطقا وميتا معا وهو الانسان ، أو يكون ميتا ولا يكون ناطقا وهو البهائم ، أو يكون ناطقا ولا يكون ميتا وهو الملك ولا شك أن أخس المراتب هو الميت غير الناطق ، وأوسطها الناطق الميت ، وأشرفها الناطق الذي ليس بميت ، فاذا اقتضت الحكمة الالهية ايجاد أخس المراتب وأوسطها ، فلأن تقتضي ايجاد أشرف المراتب وأعلاها كان ذلك أولى . وثانيها : أن الفطرة تشهد بأن عالم السموات أشرف من هذا العالم السفلي وتشهد بأن الحياة والعقل والنطق أشرف من أضدادها ومقابلاتها فيبعد في العقل أن تحصل الحياة والعقل والنطق في هذا العالم الكدر الظلماني ، ولا تحصل البتة في ذلك العالم الذي هو عالم الضوء والنور والشرف . وثالثها : أن أصحاب المجاهدات أثبتوها من جهة المشاهدة والمكاشفة ، وأصحاب الحاجات والضرورات أثبتوها من جهة أخرى وهي مايشاهد من عجائب آثارها في الهداية الى المعالجات النادرة الغريبة ، وتركيب المعجونات واستخراج صنعة الترياقات ، ومما يدل على ذلك حال الرؤيا الصادقة ، فهذه وجوه إقناعية بالنسبة الى من

سمعها ولم يمـارسها ، وقطعية بالنسـبة إلى من جربها وشاهدها واطلع على أسرارها ، وأما الدلائل النقلية فلا نزاع البتة بين الأنبياء عليهم السلام فى إثبات الملائـكة ، بل ذلك كالأمر المجمع عليه بينهم والله أعلم

﴿المسئلة الرابعة﴾ فى شرح كثرتهم : قال عليه الصلاة والسلام « أطت السماء وحق لهـا أن تئط ما فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع » وروى أن بنى آدم عشر الجن ، والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر ، وهؤلاء كلهم عشر الطيور ، وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر ، وهؤلاء كلهم عشر ملائـكة الأرض الموكلين بهـا ، وكل هؤلاء عشر ملائـكة سماء الدنيا ، وكل هؤلاء عشر ملائـكة السماء الثانية ، وعلى هذا الترتيب إلى ملائـكة السماء السابعة ثم الـكل فى مقابلة ملائـكة الكرسى نزر قليل ، ثم كل هؤلاء عشر ملائـكة السرادق الواحد من سرادقات العرش التى عددها ستمائة ألف ، طول كل سرادق وعرضه وسمكه إذا قوبلت به السموات والأرضون وما فيها وما بينها فانها كلها تكون شيئا يسيرا وقدرا صغيرا ، وما من مقدار موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع أو قائم لهم زجل بالتسبيح والتقديس ، ثم كل هؤلاء فى مقابلة الملائـكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة فى البحر ولا يعـلم عددهم إلا الله ، ثم مع هؤلاء ملائكة اللوح الذين هم اشياع إسرافيل عليه السلام ، والملائكة الذين هم جنود جبريل عليه السلام ، وهم كلهم سامعون مطيعون لا يفترون مشتغلون بعبادته سبحانه وتعـالى ، رطاب الألسن بذكره وتعظيمه ، يتسابقون فى ذلك مذ خلقهم ، لا يستكبرون عن عبادته آناء الليل والنهار ولا يسأمون ، لا يحصى أجناسهم ولا مدة أعمارهم ولا كيفية عبادتهم إلا الله تعـالى ، وهذا تحقيق حقيقة ملـكوته جل جلاله على ما قال (وما يعلم جنود ربك إلا هو) . وأقول رأيت فى بعض كتب التذكير أنه عليه الصلاة والسلام حين عرج به رأى ملائكة فى موضع بمنزلة سوق بعضهم يمشى تجاه بعض فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم الى أين يذهبون ، فقال جبريل عليه السلام : لا أدرى إلا أنى أراهم مذ خلقت ولا أرى واحدا منهم قد رأيته قبل ذلك ثم سألوا واحدا منهم وقيل له مذ كم خلقت ؟ فقال لا أدرى غير أن الله تعالى يخلق كوكبا فى كل أربعمائة ألف سنة فخلق مثل ذلك الـكوكب منذ خلقنى أربعمائة ألف مرة ، فسبحانه من إله ما أعظم قدرته وما أجل كماله . واعلم أن الله تعالى ذكر فى القرآن أصنافهم وأوصافهم . أما الاصناف : فاحدها : حملة العرش وهو قوله (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) . وثانيها : الحافون حول العرش على ماقال سبحانه

(وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم) وثالثها : أكابر الملائكة فمنهم جبريل وميكائيل صلوات الله عليهما لقوله تعالى (من كان عدواً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين) ثم انه سبحانه وتعالى وصف جبريل عليه السلام بأمور : الأول : أنه صاحب الوحى الى الانبياء قال تعالى (نزل به الروح الأمين على قلبك) الثانى : أنه تعالى ذكره قبل سائر الملائكة فى القرآن (قل من كان عدوا لجبريل) ولأن جبريل صاحب الوحى والعلم ، وميكائيل صاحب الأرزاق والأغذية ، والعلم الذى هو الغذاء الروحانى أشرف من الغذاء الجسمانى فوجب أن يكون جبريل عليه السلام أشرف من ميكائيل . الثالث : أنه تعالى جعله ثانى نفسه (فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) . الرابع : سماه روح القدس قال فى حق عيسى عليه السلام (إذ أيدتك بروح القدس) الخامس : ينصر أولياء الله و يقهر أعداءه مع ألف من الملائكة مسومين . السادس : أنه تعالى مدحه بصفات ستة فى قوله (انه لقول رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين) فرسالته أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى جميع الأنبياء ، فجميع الأنبياء والرسل أمته وكرمه على ربه أنه جعله واسطة بينه و بين أشرف عباده وهم الأنبياء ، وقوته أنه رفع مدائن قوم لوط إلى السماء وقلبها ، ومكانته عند الله أنه جعله ثانى نفسه فى قوله تعالى (فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) وكونه مطاعا أنه امام الملائكة ومقتداهم ، وأما كونه أمينا فهو قوله (نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين) ومن جملة أكابر الملائكة إسرافيل وعزرائيل صلوات الله عليهما وقد ثبت وجودهما بالاخبار وثبت بالخبر أن عزرائيل هو ملك الموت على ماقال تعالى (قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم) وأما قوله (حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا) فذلك يدل على وجود ملائكة موكلين بقبض الأرواح ويجوز أن يكون ملك الموت رئيس جماعة وكلوا على قبض الأرواح قال تعالى (ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم و أدبارهم) . و أما إسرافيل عليه السلام فقد دلت الأخبار على أنه صاحب الصور على ما قال تعالى (و نفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فاذاهم قيام ينظرون) . ورابعها : ملائكة الجنة قال تعالى (و الملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار) . وخامسها ملائكة النار قال تعالى (عليها تسعة عشر) وقوله تعالى (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) و رئيسهم مالك ، وهو قوله تعالى (ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك) وأسماء جملتهم الزبانية قال تعالى (فليدع ناديه سندع الزبانية) . وسادسها : الموكلون

بنى آدم لقوله تعالى (عن اليمين وعن الشمال قعيد ، ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد) وقوله تعالى (له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله) وقوله تعالى (وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة) . وسابعها : كتبة الأعمال وهو قوله تعالى (وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون) . وثامنها : الموكلون بأحوال هذا العالم وهم المرادون بقوله تعالى (والصافات صفا) وبقوله (والذاريات ذروا) إلى قوله (فالمقسمات أمرا) وبقوله (والنازعات غرقا) . وعن ابن عباس قال : إن لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الأشجار ، فاذا أصاب أحدكم حرجة بأرض فلاة فليناد: أعينوا عباد الله يرحمكم الله . وأما أوصاف الملائكة فمن وجوه . أحدها : أن الملائكة رسل الله ، قال تعالى (جاعل الملائكة رسلا) أما قوله تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلا) فهذا يدل على أن بعض الملائكة هم الرسل فقط ، وجوابه أن من ، للتبيين لا للتبعيض . وثانيها : قربهم من الله تعالى ، وذلك يمتنع أن يكون بالمكان والجهة فلم يبق إلا أن يكون ذلك القرب هو القرب بالشرف وهو المراد من قوله (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) وقوله (بل عباد مكرمون) وقوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) . وثالثها: وصف طاعاتهم وذلك من وجوه . الأول: قوله تعالى حكاية عنهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وقال فى موضع آخر (وانا لنحن الصافون وإنا لنحن المسبحون) والله تعالى ما كذبهم فى ذلك فثبت بهذا مواظبتهم على العبادة . الثانى : مبادرتهم الى امتثال أمر الله تعظيما له وهو قوله (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) الثالث : أنهم لا يفعلون شيأ الا بوحيه وأمره وهو قوله (لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) . ورابعها : وصف قدرتهم وذلك من وجوه . الأول : أن حملة العرش وهم ثمانية يحملون العرش والكرسى ثم ان الكرسى الذى هو أصغر من العرش أعظم من جملة السموات السبع لقوله (وسع كرسيه السموات والأرض) فانظر الى نهاية قدرتهم وقوتهم . الثانى : أن علو العرش شىء لا يحيط به الوهم ويدل عليه قوله (تعرج الملائكة والروح اليه فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة) ثم انهم لشدة قدرتهم ينزلون منه فى لحظة واحدة . الثالث : قوله تعالى (ونفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فاذا هم قيام ينظرون) فصاحب الصور يبلغ فى القوة الى حيث أن بنفخة واحدة منه يصعق من فى السموات والأرض ، وبالنفخة الثانية منه يعودون أحياء فاعرف منه عظم هذه القوة . الرابع : أن جبريل عليه السلام بلغ من قوته الى أن قلع جبال آل لوط وبلادهم دفعة واحدة ،

وخامسها : وصف خوفهم ويدل عليه وجوه . الأول : أنهم مع كثرة عباداتهم وعدم اقدامهم على الزلات البتة يكونون خائفين وجلين حتى كأن عبادتهم معاصى قال تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) وقال (وهم من خشيته مشفقون) . الثانى : قوله تعالى (حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلى الكبير) روى فى التفسير أن الله تعالى اذا تكلم بالوحى سمعه أهل السموات مثل صوت السلسلة على الصفوان ففزعوا فاذا انقضى الوحى قال بعضهم لبعض ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلى الكبير . الثالث : روى البيهقى فى شعب الايمان عن ابن عباس قال بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم بناحية ومعه جبريل اذا نشق أفق السماء فأقبل جبريل يتضاءل و يدخل بعضه فى بعض و يدنو من الارض فاذا ملك قد مثل بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يامحمد ان ربك يقرئك السلام ويخيرك بين أن تكون نبيا ملكا و بين أن تكون نبيا عبدا قال عليه السلام فأشار الى جبريل بيده أن تواضع فعرفت أنه لى ناصح فقلت عبدا نبيا فعرج ذلك الملك الى السماء فقلت ياجبريل قد كنت أردت أن أسألك عن هذا فرأيت من حالك ما شغلنى عن المسئلة فمن هذا يا جبريل فقال هذا إسرافيل خلقه الله يوم خلقه بين يديه صافا قدميه لا يرفع طرفه و بين الرب و بينه سبعون نورا مامنها نور يدنو منه الا احترق و بين يديه اللوح المحفوظ فاذا أذن الله له فى شىء من السماء أو من الأرض ارتفع ذلك اللوح بقرب جبينه فينظر فيه فان كان من عملى أمرنى به وان كان من عمل ميكائيل أمره به وان كان من عمل ملك الموت أمره به قلت ياجبريل على أى شىء أنت قال على الرياح والجنود قلت على أى شىء ميكائيل قال على النبات قلت على أى شىء ملك الموت قال على قبض الأنفس وما ظننت أنه هبط إلا لقيام الساعة وما ذاك الذى رأيت منى إلا خوفا من قيام الساعة . واعلم أنه ليس بعد كلام الله وكلام رسوله كلام فى وصف الملائكة أعلى وأجل من كلام أمير المؤمنين على عليه السلام ، قال فى بعض خطبه: ثم فتق ما بين السموات العلى فملأهن أطوارا من ملائكته فمنهم سجود لا يركعون وركوع لا ينتصبون وصافون لا يتزايلون ومسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا فترة الأبدان ولا غفلة النسيان ومنهم أمناء على وحيه وألسنة إلى رسله ومختلفون بقضائه وأمره ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لأبواب جنانه ومنهم الثابتة فى الأرضين السفلى أقدامهم والمارقة من السماء العليا أعناقهم والخارجة من الاقطار أركانهم والمناسبة لقوائم العرش أكتافهم ناكسة دونه أبصارهم متلفعون بأجنحتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة وأستار

القدرة لا يتوهمون ربهم بالتصوير ولا يجرون عليه صفات المصنوعين ولا يحدونه بالاماكن ولا يشيرون اليه بالنظائر

﴿المسئلة الخامسة﴾ اختلفوا فى أن المراد من قوله (واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة) كل الملائكة أو بعضهم فروى الضحاك عن ابن عباس أنه سبحانه وتعالى انما قال هذا القول للملائكة الذين كانوا محاربين مع ابليس لان الله تعالى لما أسكن الجن الارض فأفسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضا بعث الله ابليس فى جند من الملائكة فقتلهم ابليس بعسكره حتى أخرجوهم من الارض وألحقوهم بجزائر البحر فقال تعالى لهم (انى جاعل فى الارض خليفة) وقال الأكثرون من الصحابة والتابعين انه تعالى قال ذلك لجماعة الملائكة من غير تخصيص لان لفظ الملائكة يفيد العموم فيكون التخصيص خلاف الأصل

﴿المسئلة السادسة﴾ جاعل من جعل الذى له مفعولان دخل على المبتدا والخبر وهما قوله (فى الأرض خليفة) فكانا مفعولين ومعناه مصير فى الأرض خليفة

﴿المسئلة السابعة﴾ الظاهر أن الأرض التى فى الآية جميع الأرض من المشرق إلى المغرب وروى عبد الرحمن بن سابط عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال دحيت الأرض من مكة وكانت الملائكة تطوف بالبيت وهم أول من طاف به وهو فى الأرض التى قال الله تعالى (إنى جاعل فى الأرض خليفة) والاول أقرب إلى الظاهر

﴿المسئلة الثامنة﴾ الخليفة من يخلف غيره و يقوم مقامه قال الله تعالى (ثم جعلناكم خلائف فى الأرض، واذكروا إذ جعلكم خلفاء) فأما أن المراد بالخليفة من؟ ففيه قولان . أحدهما : أنه آدم عليه السلام وقوله (أتجعل فيها من يفسد فيها) المراد ذريته لا هو . والثانى : أنه ولد آدم، أما الذين قالوا المراد آدم عليه السلام فقد اختلفوا فى أنه تعالى لم سماه خليفة وذكروا فيه وجهين. الأول: بأنه تعالى لما نفى الجن من الأرض وأسكن آدم الأرض كان آدم عليه السلام خليفة لأولئك الجن الذين تقدموه ويروى ذلك عن ابن عباس. الثانى : انما سماه الله خليفة لأنه يخلف الله فى الحكم بين المكلفين من خلقه وهو المروى عن ابن مسعود وابن عباس والسدى وهذا الرأى متأكد بقوله (انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق) أما الذين قالوا المراد ولد آدم فقالوا انما سماهم خليفة لانهم يخلف بعضهم بعضا وهو قول الحسن ويؤكده قوله (وهو الذى جعلكم خلائف الأرض) والخليفة اسم يصلح للواحد والجمع كما يصلح للذكر والأنثى وقرىء خليقة بالقاف . فان قيل ما الفائدة فى أن قال الله تعالى للملائكة (إنى جاعل فى الأرض

خليفة) مع أنه منزه عن الحاجة إلى المشورة والجواب من وجهين . الأول : أنه تعالى علم أنهم اذا اطلعوا على ذلك السر أوردوا عليه ذلك السؤال فكانت المصلحة تقتضى احاطتهم بذلك الجواب فعرفهم هذه الواقعة لكى يوردوا ذلك السؤال ويسمعوا ذلك الجواب . الوجه الثانى : أنه تعالى علم عباده المشاورة . وأما قوله تعالى (قالوا أتجعل فيها) إلى آخر الآية، ففيه مسائل : —

﴿المسئلة الأولى﴾ الجمهور الأعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة عن جميع الذنوب ومن الحشوية من خالف فى ذلك لنا وجوه . الأول : قوله تعالى (لا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون) الا أن هذه الآية مختصة بملائكة النار فاذا أردنا الدلالة العامة تمسكنا بقوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم و يفعلون ما يؤمرون) فقوله و يفعلون ما يؤمرون يتناول جميع فعل المأمورات وترك المنهيات لأن المنهى عن الشىء مأمور بتركه . فان قيل ما الدليل على أن قوله ويفعلون ما يأمرون يفيد العموم قلنا لأنه لا شىء من المأمورات إلا و يصح الاستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل على ما بيناه فى أصول الفقه . والثانى : قوله تعالى (بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) فهذا صريح فى براءتهم عن المعاصى وكونهم متوقفين فى كل الأمور إلا بمقتضى الأمر والوحى . والثالث : أنه تعالى حكى عنهم أنهم طعنوا فى البشر بالمعصية ولو كانوا من العصاة لما حسن منهم ذلك الطعن . الرابع : أنه تعالى حكى عنهم أنهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن كان كذلك امتنع صدور المعصية منه واحتج المخالف بوجوه . الأول : أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وهذا يقتضى صدور الذنب عنهم ويدل على ذلك وجوه . أحدها : أن قولهم أتجعل فيها هذا اعتراض على الله تعالى وذلك من أعظم الذنوب . وثانيها : أنهم طعنوا فى بنى آدم بالفساد والقتل وذلك غيبة والغيبة من كبائر الذنوب . وثالثها : أنهم بعد أن طعنوا فى بنى آدم مدحوا أنفسهم بقولهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وانهم قالوا (وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون) وهذا للحصر فكأنهم نفوا كون غيرهم كذلك وهذا يشبه العجب والغيبة وهو من الذنوب المهلكة قال عليه السلام : ثلاث مهلكات وذكر فيها اعجاب المرء بنفسه وقال تعالى (فلا تزكوا أنفسكم) ورابعها : أن قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلولا تقدم الذنب والا لما اشتغلوا بالعذر . وخامسها : أن قوله (أنبؤنى بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين) يدل على أنهم كانوا

كاذبين فيما قالوه أولا . وسادسها : أن قوله (ألم أقل لكم انى أعلم غيب السموات والارض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) يدل على أن الملائكة ما كانوا عالمين بذلك قبل هذه الواقعة وانهم كانوا شاكين فى كون الله تعالى عالما بكل المعلومات . وسابعها : ان علمهم بأنهم يفسدون و يسفكون الدماء اما أن يكون قد حصل بالوحى اليهم فى ذلك أو قالوه استنباطا والأول بعيد لأنه إذا أوحى الله تعالى ذلك اليهم لم يكن لاعادة ذلك الكلام فائدة فثبت أنهم قالوه عن الاستنباط والظن، والقدح فى الغير على سبيل الظن غير جائز لقوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) وقال (إن الظن لا يغنى من الحق شيئا). وثامنها : روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال: ان الله سبحانه وتعالى قال للملائكة الذين كانوا جند إبليس فى محاربة الجن (إنى جاعل فى الأرض خليفة) فقالت الملائكة مجيبين له سبحانه (أتجعل فيها من يفسد فيها) ثم علموا غضب الله عليهم (فقالوا سبحانك لا علم لنا) وروى عن الحسن وقتادة ان الله تعالى لما أخذ فى خلق آدم همست الملائكة فيما بينهم وقالوا ليخلق ربنا ما شاء أن يخلق فلن يخلق خلقا الا كنا أعظم منه وأكرم عليه فلما خلق آدم عليه السلام وفضله عليهم (وعلم آدم الأسماء كلها ،قال أنبؤنى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين) فى أنى لا أخلق خلقا إلا وأنتم أفضل منه ففزع القوم عند ذلك الى التوبة و (قالوا سبحانك لا علم لنا) وفى بعض الروايات انهم لما قالوا أتجعل فيها أرسل الله عليهم نارا فأحرقتهم . الشبهة الثانية تمسكوا بقصة هاروت وماروت وزعموا أنهما كانا ملكين من الملائكة وأنهما لما نظرا الى ما يصنع أهل الأرض من المعاصى أنكرا ذلك وأكبراه ودعوا على أهل الأرض فأوحى الله تعالى اليهما انى لو ابتليتكما بما ابتليت به بنى آدم من الشهوات لعصيتمانى فقالا يارب لو ابتليتنا لم نفعل فجربنا فأهبطهما إلى الأرض وابتلاهما الله بشهوات بنى آدم فمكثا فى الأرض وأمر الله الكوكب المسمى بالزهرة والملك الموكل به فهبط إلى الأرض فجعلت الزهرة فى صورة امرأة والملك فى صورة رجل ثم أن الزهرة اتخذت منزلا وزينت نفسها ودعتهما إلى نفسها ونصب الملك نفسه فى منزلها فى مثال صنم فأقبلا إلى منزلها ودعواها إلى الفاحشة فأبت عليهما إلا أن يشربا خمرا فقالا لا نشرب الخمر ثم غلبت الشهوة عليهما فشربا ثم دعواها الى ذلك فقالت بقيت خصلة لست أمكنكما من نفسى حتى تفعلاها قالا وما هى قالت تسجدان لهذا الصنم فقالا لانشرك بالله ثم غلبت الشهوة عليهما فقالا نفعل ثم نستغفر فسجدا للصنم فارتفعت الزهرة وملكها إلى موضعهما من السماء فعرفا حينئذ أنه انما أصابهما ذلك بسبب تعيير بنى آدم وفى رواية أخرى

أن الزهرة كانت فاجرة من أهل الأرض وانما واقعاها بعد أن شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الأعظم الذى كانا به يعرجان إلى السماء فتكلمت المرأة بذلك الاسم وعرجت إلى السماء فمسخها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب المسمى بالزهرة ثم ان الله تعالى عرف هاروت وماروت قبيح مافيه وقعا ثم خيرهما بين عذاب الآخرة آجلا و بين عذاب الدنيا عاجلا فاختارا عذاب الدنيا فجعلهما ببابل منكوسين فى بئر إلى يوم القيامة وهما يعلمان الناس السحر ويدعوان إليه ولا يراهما أحد إلا من ذهب إلى ذلك الموضع لتعلم السحر خاصة و تعلقوا فى ذلك بقوله تعالى (واتبعوا ماتتلوا الشياطين على ملك سليمان) . الشبهة الثالثة : ان ابليس كان من الملائكة المقربين ثم انه عصى الله تعالى وكفر وذلك يدل على صدور المعصية من جنس الملائكة . الشبهة الرابعة : قوله تعالى (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) قالوا فدل هذا على أن الملائكة يعذبون لأن أصحاب النار لايكون إلا من يعذب فيها كما قال (أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) . والجواب عن الشبهة الأولى أن نقول أما الوجه الأول وهو قولهم انهم اعترضوا على الله تعالى وهذا من أعظم الذنوب فنقول انه ليس غرضهم من ذلك السؤال تنبيه الله على شىء كان غافلا عنه فان من اعتقد ذلك فى الله فهو كافر ولا الانكار على الله تعالى فى فعل فعله بل المقصود من ذلك السؤال أمور . أحدها : ان الانسان اذا كان قاطعا بحكمة غيره ثم رأى أن ذلك الغير يفعل فعلا لايقف على وجه الحكمة فيه فيقول له أتفعل هذا كانه يتعجب من كمال حكمته وعلمه ويقول اعطاء هذه النعم لمن يفسد و يقتل من الأمور التى لاتهتدى العقول فيها الى وجه الحكمة فاذا كنت تفعلها وأعلم أنك لاتفعلها الا لوجه دقيق وسر غامض أنت مطلع عليه فما أعظم حكمتك وأجل علمك فالحاصل أن قوله (أتجعل فيها من يفسد فيها) كأنه تعجب من كمال علم الله تعالى واحاطة حكمته بما خفى على كل العقلاء . وثانيها : أن ايراد الاشكال طلبا للجواب غير محذور فكانهم قالوا إلهنا أنت الحكيم الذى لايفعل السفه البتة ونحن نرى فى العرف أن تمكين السفيه من السفه سفه فاذا خلقت قوما يفسدون و يقتلون وأنت مع علمك أن حالهم كذلك خلقتهم ومكنتهم وما منعتهم عن ذلك فهذا يوهم السفه وأنت الحكيم المطلق فكيف يمكن الجمع بين الأمرين فكأن الملائكة أوردوا هذا السؤال طلبا للجواب وهذا جواب المعتزلة قالوا وهذا يدل على أن الملائكة لم يجوزوا صدور القبيح من الله تعالى وكانوا على مذهب أهل العدل قالوا والذى يؤكد هذا الجواب وجهان . أحدهما أنهم أضافوا الفساد وسفك الدماء الى المخلوقين لا الى الخالق . والثانى : أنهم قالوا ونحن

نسبح بحمدك ونقدس لك لان التسبيح تنزيه ذاته عن صفة الاجسام والتقديس تنزيه أفعاله عن صفة الذم ونعت السفه . وثالثها : أن الشرور وان كانت حاصلة فى تركيب هذا العالم السفلى الا أنها من لوازم الخيرات الحاصلة فيه وخيراتها غالبة على شرورها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا تلك الشرور فأجابهم الله تعالى بقوله (انى أعلم مالا تعلمون) يعنى ان الخيرات الحاصلة من أجل تراكيب العالم السفلى أكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضى ايجاد ماهذا شأنه لاتركه وهذا جواب الحكماء . ورابعها : أن سؤالهم كان على وجه المبالغة فى اعظام الله تعالى فان العبد المخلص لشدة حبه لمولاه يكره أن يكون له عبد يعصيه . وخامسها : أن قول الملائكة (أتجعل فيها من يفسد فيها) مسئلة منهم أن يجعل الأرض أو بعضها لهم ان كان ذلك صلاحا فكأنهم قالوا يا إلهنا اجعل الأرض لنا لا لهم كما قال موسى عليه السلام (أتهلكنا بما فعل السفهاء منا) والمعنى لا تهلكنا فقال تعالى (انى أعلم ما لا تعلمون) من صلاحكم وصلاح هؤلاء الذين أجعلهم فى الأرض فبين بذلك أنه اختار لهم السماء خاصة ولهؤلاء الأرض خاصة لعلمه بصلاح ذلك فى أديانهم ليرضى كل فريق بما اختاره الله له . وسادسها : أنهم طلبوا الحكمة التى لأجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل . وسابعها : قال القفال يحتمل أن الله تعالى لما أخبرهم أنه يجعل فى الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها ، أى ستفعل ذلك فهو إيجاب خرج مخرج الاستفهام قال جرير :

ألستم خير من ركب المطايا … وأندى العالمين بطون راح

أى أنتم كذلك ولو كان استفهاما لم يكن مدحا ثم قالت الملائكة انك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك ونقدس لك لما أنا نعلم فى الجملة أنك لا تفعل الا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك قال الله تعالى لهم (إنى أعلم مالا تعلمون) كأنه قال والله أعلم نعم مافعلتم حيث لم تجعلوا ذلك قادحا فى حكمتى فانى أعلم مالا تعلمون فأنتم علمتم ظاهرهم وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم وأنا أعلم ظاهرهم وباطنهم فأعلم من بواطنهم أسرارا خفية وحكما بالغة تقتضى خلقهم وإيجادهم . أما الوجه الثانى : وهو أنهم ذكروا بنى آدم بما لا ينبغى وهو الغيبة ، فالجواب أن محل الاشكال فى خلق بنى آدم اقدامهم على الفساد والقتل ومن أراد إيراد السؤال وجب أن يتعرض لمحل الاشكال لا لغيره فلهذا السبب ذكروا من بنى آدم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم عبادتهم وتوحيدهم لأن ذلك ليس محل الاشكال . أما الوجه الثالث : وهو أنهم مدحوا أنفسهم وذلك يوجب العجب وتزكية النفس فالجواب : أن مدح النفس غير ممنوع منه مطلقا لقوله (وأما بنعمة ربك فحدث) وأيضا فيحتمل

أن يكون قولهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) ليس المراد مدح النفس بل المراد بيان أن هذا السؤال ما أوردناه لنقدح به في حكمتك يارب فانا نسبح بحمدك ونعترف لك بالالهية والحكمة فكان الغرض من ذلك بيان أنهم ما أوردوا السؤال للطعن في الحكمة والالهية ، بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل . أما الوجه الرابع : وهو أن قولهم لاعلم لنا الا ماعلمتنا يشبه الاعتذار فلابد من سبق الذنب. قلنا نحن نسلم أن الأولى للملائكة أن لا يوردوا ذلك السؤال فلما تركوا هذا الأولى كان ذلك الاعتذار اعتذارا من ترك الاولى فان قيل أليس أنه تعالى قال (لا يسبقونه بالقول) فهذا السؤال وجب أن يكون باذن الله تعالى واذا كانوا مأذونين فى هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص . أما الوجه الخامس : وهو أن اخبار الملائكة عن الفساد وسفك الدماء اما أن يكون حصل عن الوحى أوقالوه استنباطا وظنا قلنا اختلف العلماء فيه فمنهم من قال انهم ذكروا ذلك ظنا ثم ذكروا فيه وجهين . الاول : وهو مروى عن ابن عباس والكلبي أنهم قاسوه على حال الجن الذين كانوا قبل آدم عليه السلام فى الارض . الثانى : أنهم عرفوا خلقته وعرفوا أنه مركب من هذه الاخلاط الاربعة فلابد وأن تتركب فيه الشهوة والغضب فيتولد الفساد من الشهوة وسفك الدماء من الغضب ومنهم من قال انهم قالوا ذلك عن اليقين وهو مروى عن ابن مسعود وناس من الصحابة ثم ذكروا فيه وجوها . أحدها: أنه تعالى لما قال للملائكة (انى جاعل فى الارض خليفة) قالوا ربنا وما يكون ذلك الخليفة ؟ قال: يكون له ذرية يفسدون فى الأرض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا، فعند ذلك قالوا: ربنا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء . وثانيها : أنه تعالى كان قد أعلم الملائكة أنه اذا كان فى الارض خلق عظيم أفسدوا فيها وسفكوا الدماء . وثالثها : قال ابن زيد لما خلق الله تعالى النار خافت الملائكة خوفا شديدا فقالوا ربنا لمن خلقت هذه النار قال لمن عصانى من خلقى ولم يكن لله يومئذ خلق الا الملائكة ولم يكن فى الارض خلق البتة فلما قال (انى جاعل فى الارض خليفة) عرفوا أن المعصية تظهر منهم . ورابعها : لما كتب القلم فى اللوح ما هو كائن الى يوم القيامة فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك . وخامسها : اذا كان معنى الخليفة من يكون نائبا لله تعالى فى الحكم والقضاء، والاحتياج الى الحاكم والقاضى انما يكون عند التنازع والتظالم كان الاخبار عن وجود الخليفة اخبارا عن وقوع الفساد والشر بطريق الالتزام قال أهل التحقيق والقول بانه كان هذا الاخبار عن مجرد الظن باطل لانه قدح فى الغير بما لا يأمن أن يكون كاذبا فيه وذلك ينافى العصمة والطهارة . أما الوجه السادس . وهو

الاخبار التى ذكروها فهى من باب أخبار الآحاد فلا تعارض الدلائل التى ذكرناها

﴿أما الشبهة الثانية﴾ وهى قصة هاروت وماروت، فالجواب عنها أن القصة التى ذكروها باطلة من وجوه . أحدها : أنهم ذكروا فى القصة أن الله تعالى قال لهما لو ابتليتكما بما ابتليت به بنى آدم لعصيتمانى فقالا لو فعلت ذلك بنا يارب لما عصيناك ، وهذا منهم تكذيب لله تعالى وتجهيل له ، وذلك من صريح الكفر ، والحشوية سلموا أنهما كانا قبل الهبوط الى الأرض معصومين . وثانيها : فى القصة أنهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة وذلك فاسد بل كان الاولى أن يخيرا بين التوبة وبين العذاب والله تعالى خير بينهما من أشرك به طول عمره وبالغ فى إيذاء أنبيائه . وثالثها: فى القصة أنهما يعلمان السحر حال كونهما معذبين ويدعوان اليه وهما معاقبان على المعصية . ورابعها : أن المرأة الفاجرة كيف يعقل انها لما فجرت صعدت الى السماء وجعلها الله تعالى كوكبا مضيئا وعظم قدره بحيث أقسم به حيث قال (فلا أقسم بالخنس الجوار الكنس) فهذه القصة قصة ركيكة يشهد كل عقل سليم بنهاية ركاكتها ، وأما الكلام فى تعليم السحر فسيأتى فى تفسير تلك الآية فى موضعها إن شاء الله تعالى

وأما الشبهة الثالثة : فسنتكلم فى بيان أن ابليس ما كان من الملائكة

وأما الشبهه الرابعة : وهى قوله (وماجعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) فهذا لا يدل على كونهم معذبين فى النار وقوله (أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) لا يدل أيضا على كونهم معذبين بالنار بمجرد هذه الآية بل انما عرف ذلك بدليل آخر فقوله (وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة) يريد به خزنة النار والمتصرفين فيها والمدبرين لأمرها والله أعلم

﴿المسئلة الثانية﴾ اختلفوا فى أن الملائكة هل هم قادرون على المعاصى والشرور أم لا فقال جمهور الفلاسفة وكثير من أهل الجبر : انهم خيرات محض ولا قدرة لهم البتة على الشرور والفساد ، وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء : انهم قادرون على الأمرين واحتجوا على ذلك بوجوه . أحدها : أن قولهم (أتجعل فيها من يفسد فيها) اما أن تكون معصية أو ترك الأولى وعلى التقديرين فالمقصود حاصل . وثانيها : قوله تعالى (ومن يقل منهم إنى اله من دونه فذلك نجزيه جهنم) وذلك يقتضى كونهم مزجورين ممنوعين وقال أيضا (لا يستكبرون عن عبادته) والمدح بترك الاستكبار انما يجوز لو كان قادرا على فعل الاستكبار . وثالثها : أنهم لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا ممدوحين بفعلها لأن الملجأ الى الشيء ومن لا يقدر على ترك الشيء لا يكون ممدوحا بفعل ذلك الشيء ، ولقد

استدل بهذا بعض المعتزلة فقلت له أليس أن الثواب والعوض واجبان على الله تعالى ، ومعنى كونه واجبا عليه أنه لو تركه للزم من تركه اما الجهل واما الحاجة وهما محالان والمفضى الى المحال محال ، فيكون ذلك الترك محالا من الله تعالى ، واذا كان الترك محالا كان الفعل واجبا فيكون الله تعالى فاعلا للثواب والعوض واجب وتركه محال مع أنه تعالى ممدوح على فعل ذلك ، فثبت أن امتناع الترك لا يقدح فى حصول المدح فانقطع وما قدر على الجواب

﴿المسئلة الثالثة﴾ الواو فى (ونحن) للحال كما تقول أتحسن الى فلان وأنا أحق بالاحسان، والتسبيح تبعيد الله تعالى من السوء وكذا التقديس ، من سبح فى الماء وقدس فى الأرض اذا ذهب فيها وأبعد ، واعلم أن التبعيد ان أريد به التبعيد عن السوء فهو التسبيح وان أريد به التبعيد عن الخيرات فهو اللعن فنقول التبعيد عن السوء يدخل فيه التبعيد عن السوء فى الذات والصفات والافعال ، أما فى الذات فأن لا يكون محلا للامكان فان منع السوء هو العدم وامكانه ، ونفى الامكان يستلزم نفى الكثرة ، ونفيها يستلزم نفى الجسمية والعرضية ونفى الضد والند ، وحصول الوحدة المطلقة والوجوب الذاتى وأما فى الصفات فأن يكون منزها عن الجهل فيكون محيطا بكل المعلومات وقادرا على كل المقدورات وتكون صفاته منزهة عن التغير اب ، وأما فى الافعال فأن لا تكون أفعاله لجلب المنافع ودفع المضار وأن لا يستكمل بشىء منها ولا ينتقص بعدم شىء منها فيكون مستغنيا عن كل الموجودات والمعدومات مستوليا بالاعدام والايجاد على كل الموجودات والمعدومات، وقال أهل التذكير : التسبيح جاء تارة فى القرآن بمعنى التنزيه وأخرى بمعنى التعجب. أما الاول فجاء على وجوه «ا» أنا المنزه عن النظير والشريك ، سبحانه هو الله الواحد القهار «ب» أنا المدبر للسموات والأرض سبحان رب السموات والأرض «ج» أنا المدبر لكل العالمين سبحان الله رب العالمين «د» أنا المنزه عن قول الظالمين سبحان ربك رب العزة عما يصفون (ه) أنا المستغنى عن الكل سبحانه هو الغنى «و» أنا السلطان الذى كل شىء سوائى فهو تحت قهرى وتسخيرى فسبحان الذى بيده ملكوت كل شىء «ز» أنا العالم بكل شىء ، سبحان الله عما يصفون عالم الغيب «ح» أنا المنزه عن الصاحبة والولد سبحانه أنى يكون له ولد «ط» أنا المنزه عن وصفهم وقولهم ، سبحانه وتعالى عما يشركون، عما يقولون، عما يصفون . أما التعجب فكذلك «ا» أنا الذى سخرت البهائم القوية للبشر الضعيف ، سبحان الذى سخر لنا هذا «ب» أنا الذى خلقت العالم وكنت منزها عن التعب والنصب ، سبحانه اذا قضى أمرا «ج» أنا الذى أعلم لا بتعليم المعلمين ولا بارشاد المرشدين ، سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا «د»

أنا الذى أزيل معصية سبعين سنة بتوبة ساعة ، فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ، ثم يقول ان أردت رضوان الله فسبح ، وسبحوه بكرة وأصيلا ،وان أردت الفرج من البلاء فسبح لااله الا أنت سبحانك انى كنت من الظالمين ، وان أردت رضا الحق فسبح، ومن الليل فسبح وأطراف النهار لعلك ترضى ، وان أردت الخلاص من النار فسبح، سبحانك فقنا عذاب النار ايها العبد واظب على تسبيحى فسبحان الله فسبح وسبحوه فان لم تفعل تسبيحى فالضرر عائد إليك لأن لى من يسبحنى ، ومنهم حملة العرش (فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون) ومنهم المقربون (قالوا سبحانك أنت ولينا) ومنهم سائر الملائكة (قالوا سبحانك ماكان ينبغى لنا) ومنهم الأنبياء كما قال ذو النون (لا إله إلا أنت سبحانك) وقال موسى (سبحانك إنى تبت إليك) والصحابة يسبحون فى قوله (سبحانك فقنا عذاب النار) والكل يسبحون ومنهم الحشرات والدواب والذرات (وان من شىء إلا يسبح بحمده) وكذا الحجر والمدر والرمال والجبال والليل والنهار والظلمات والأنوار والجنة والنار والزمان والمكان والعناصر والأركان والأرواح والأجسام على ماقال (سبح لله مافى السموات) ثم يقول أيها العبد أنا الغنى عن تسبيح هذه الأشياء ، وهذه الأشياء ليست من الأحياء فلا حاجة بها إلى ثواب هذا التسبيح فقد صار ثواب هذه التسبيحات ضائعا وذلك لايليق بى (وماخلقنا السماء والأرض ومابينهما باطلا) لكنى أوصل ثواب هذه الأشياء إليك ليعرف كل أحد أن من اجتهد فى خدمتى أجعل كل العالم فى خدمته . والنكتة الأخرى اذكرنى بالعبودية لتنتفع به لا أنا (سبحان ربك رب العزة) فانك اذا ذكرتنى بالتسبيح طهرتك عن المعاصى (وسبحوه بكرة وأصيلا) أقرضنى (وأقرضوا الله قرضا حسنا) وان كنت أنا الغنى حتى أرد الواحد عليك عشرة (من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له) كن معينا لى وان كنت غنيا عن اعانتك (ولله جنود السموات والأرض) وأيضا فلا حاجة بى الى العسكر (ولو شاء الله لانتصر منهم) لكنك إذا نصرتنى نصرتك (ان تنصروا الله ينصركم) كن مواظبا على ذكرى (واذكروا الله فى أيام معدودات) ولا حاجة بى إلى ذكرك لأن الكل يذكرونى (ولئن سالتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) لكنك اذا ذكرتنى ذكرتك (فاذكرونى أذكركم) اخدمنى (ياأيها الناس اعبدوا ربكم) لا لأنى أحتاج الى خدمتك فانى أنا الملك (ولله ملك السموات والأرض ، ولله يسجد من فى السموات والأرض) ولكن اصرف الى خدمتى هذه الأيام القليلة لتنال الراحات الكثيرة (قل الله ثم ذرهم) .

﴿المسئلة الرابعة﴾ قوله (بحمدك) قال صاحب الكشاف بحمدك فى موضع الحال أى نسبح لك حامدين لك ومتلبسين بحمدك ، وأما المعنى ففيه وجهان ، الأول : انا اذا سبحناك فنحمدك سبحانك يعنى ليس تسبيحنا تسبيحا من غير استحقاق بل تستحق بحمدك وجلالك هذا التسبيح الثانى : انا نسبحك بحمدك فانه لولا انعامك علينا بالتوفيق لم نتمكن من ذلك كما قال داود عليه السلام: يارب كيف أقدر أن أشكرك وأنا لا أصل الى شكر نعمتك الا بنعمتك ، فأوحى الله تعالى اليه « الآن قد شكرتنى حيث عرفت أن كل ذلك منى » واختلف العلماء فى المراد من هذا التسبيح فروى أن أباذر دخل بالغداة على رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بالعكس، فقال يارسول الله بأبى أنت وأمى: أى الكلام أحب الى الله قال ما اصطفاه الله لملائكته (سبحان الله وبحمده) رواه مسلم وروى سعيد بن جبير قال « كان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى فمر رجل من المسلمين على رجل من المنافقين فقال له رسول الله يصلى وأنت جالس لا تصلى فقال له امض الى عملك إن كان لك عمل ، فقال ما أظن إلا سيمر بك من ينكر عليك فمر عليه عمر بن الخطاب قال يافلان إن رسول الله يصلى وأنت جالس ، فقال له مثلها فوثب عليه فضربه وقال هذا من عملى ثم دخل المسجد وصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغ رسول الله من صلاته قام اليه عمر فقال يانبى الله مررت آنفا على فلان وأنت تصلى وهو جالس فقلت له: نبى الله يصلى وأنت جالس فقال لى مر الى عملك فقال عليه الصلاة والسلام هلا ضربت عنقه ، فقام عمر مسرعا ليلحقه فيقتله فقال له النبى صلى الله عليه وسلم ياعمر ارجع فان غضبك عز ورضاك حكم ان لله فى السموات ملائكة له غنى بصلاتهم عن صلاة فلان ، فقال عمر يارسول الله وما صلاتهم ، فلم يرد عليه شيئا فأتاه جبريل فقال يانبى الله سألك عمر عن صلاة أهل السماء قال نعم قال أقرئه منى السلام وأخبره بأن أهل سماء الدنيا سجود الى يوم القيامة يقولون : سبحان ذى الملك والملكوت ، وأهل السماء الثانية قيام الى يوم القيامة يقولون : سبحان ذى العزة والجبروت ، وأهل السماء الثالثة ركوع الى يوم القيامة يقولون ، سبحان الحى الذى لا يموت ، فهذا هو تسبيح الملائكة » القول الثانى : أن المراد بقوله (نسبح لك) أى نصلى لك والتسبيح هو الصلاة ، وهو قول ابن عباس وابن مسعود

﴿المسئلة الخامسة﴾ التقديس التطهير ، ومنه الأرض المقدسة ثم اختلفوا على وجوه . أحدها : نطهرك أى نصفك بما يليق بك من العلو والعزة . وثانيها : قول مجاهد نطهر أنفسنا من ذنوبنا وخطايانا ابتغاء لمرضاتك . وثالثها . قول أبى مسلم نطهر أفعالنا من ذنوبنا حتى

تكون خالصة لك . ورابعها : نطهر قلوبنا عن الالتفات الى غيرك حتى تصير مستغرقة فى أنوار معرفتك . قالت المعتزلة هذه الآية تدل على العدل من وجوه . أحدها : قولهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) أضافوا هذه الافعال الى أنفسهم فلو كانت أفعالا لله تعالى لما حسن التمدح بذلك ولا فضل لذلك على سفك الدماء اذ كل ذلك من فعل الله تعالى . وثانيها : لو كان الفساد والقتل فعلا لله تعالى لكان يجب أن يكون الجواب أن يقول انى مالك أفعل ماأشاء وثالثها : أن قوله (أعلم مالا تعلمون) يقتضى التبرى من الفساد والقتل لكن التبرى من فعل نفسه محال . ورابعها : اذا كان لافاحشة ولا قبح ولا جور ولا ظلم ولا فساد الا بصنعه وخلقه ومشيئته فكيف يصح التنزيه والتقديس . وخامسها : أن قوله (أعلم مالا تعلمون) يدل على مذهب العدل لانه لو كان خالقا للكفر لكان خلقهم لذلك الكفر فكان ينبغى أن يكون الجواب نعم خلقهم ليفسدوا وليقتلوا ، فلما لم يرض بهذا الجواب سقط هذا المذهب . وسادسها : لو كان الفساد والقتل من فعل الله تعالى لكان ذلك جاريا مجرى ألوانهم وأجسامهم ، وكما لا يصح التعجب من هذه الاشياء فكذا من الفساد والقتل ، والجواب عن هذه الوجوه المعارضة بمسئلة الداعى والعلم والله أعلم

﴿المسئلة السادسة﴾ ان قيل قوله (انى أعلم مالا تعلمون) كيف يصلح أن يكون جوابا عن السؤال الذى ذكروه قلنا قد ذكرنا أن السؤال يحتمل وجوها . أحدها : أنه للتعجب فيكون قوله (أعلم مالا تعلمون) جوابا له من حيث انه قال تعالى لا تتعجبوا من أن يكون فيهم من يفسد ويقتل فانى أعلم مع هذا بأن فيهم جمعا من الصالحين والمتقين وأنتم لا تعلمون . وثانيها : أنه للغم فيكون الجواب لا تغتموا بسبب وجود المفسدين فانى أعلم أيضا فيهم جمعا من المتقين ، ومن لو أقسم على الله لأبره . وثالثها : أنه طلب الحكمة فجوابه أن مصلحتكم فيه أن تعرفوا وجه الحكمة فيه على الاجمال دون التفصيل ، بل ربما كان ذلك التفصيل مفسدة لكم ورابعها : أنه التماس لأن يتركهم فى الأرض وجوابه إنى أعلم أن مصلحتكم أن تكونوا فى السماء لا فى الأرض ، وفيه وجه خامس : وهو أنهم لما قالوا (نسبح بحمدك ونقدس لك) قال تعالى (إنى أعلم ما لا تعلمون) وهو أن معكم إبليس وأن فى قلبه حسدا وكبرا ونفاقا . ووجه سادس : وهو أنى أعلم ما لا تعلمون فانكم لما وصفتم أنفسكم بهذه المدائح فقد استعظمتم أنفسكم فكأنكم أنتم بهذا الكلام فى تسبيح أنفسكم لا فى تسبيحى ولكن اصبروا حتى يظهر البشر فيتضرعون إلى الله بقولهم (ربنا ظلمنا أنفسنا) وبقوله (والذى أطمع أن

وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ

يغفر لى خطيئتى) وبقوله (وأدخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين)

قوله تعالى ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين﴾

اعلم أن الملائكة لما سألوا عن وجه الحكمة فى خلق آدم وذريته وإسكانه تعالى إياهم فى الأرض وأخبر الله تعالى عن وجه الحكمة فى ذلك على سبيل الاجمال بقوله تعالى (إنى أعلم ما لا تعلمون) أراد تعالى أن يزيدهم بيانا وأن يفصل لهم ذلك المجمل ، فبين تعالى لهم من فضل آدم عليه السلام ما لم يكن ذلك معلوما لهم ، وذلك بأن علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم عليهم ليظهر بذلك كمال فضله و قصورهم عنه فى العلم فيتأكد ذلك الجواب الاجمالى بهذا الجواب التفصيلى ، وههنا مسائل : —

﴿المسئلة الاولى﴾ قال الأشعرى والجبائى والكعبي : اللغات كلها توقيفية ، بمعنى أن الله تعالى خلق علما ضروريا بتلك الألفاظ وتلك المعانى ، وبأن تلك الألفاظ موضوعة لتلك المعانى ، واحتجوا عليه بقوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) والكلام على التمسك بهذه الآية سؤالا وجوابا ذكرناه فى أصول الفقه ، وقال أبو هاشم : إنه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج على أنه لابد وأن يكون الوضع مسبوقا بالاصطلاح بأمور . أحدها : أنه لو حصل العلم الضرورى بأنه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم اما أن يحصل للعاقل أو لغير العاقل ، لاجائز أن يحصل للعاقل لأنه لو حصل العلم الضرورى بأنه تعالى وضع ذلك اللفظ لتلك المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع أن ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال ولاجائز أن يحصل لغير العاقل لأنه يبعد فى العقول أن يحصل العلم بهذه اللغات مع مافيها من الحكم العجيبة لغير العاقل ، فثبت أن القول بالتوقيف فاسد . وثانيها : أنه تعالى خاطب الملائكة وذلك يوجب تقدم لغة على ذلك التكلم . وثالثها : أن قوله (وعلم آدم الأسماء كلها) يقتضى إضافة التعليم الى الأسماء ، وذلك يقتضى فى تلك الأسماء أنها كانت أسماء قبل ذلك التعليم ، واذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم . ورابعها : أن آدم عليه السلام لما تحدى الملائكة

بعلم الأسماء. فلابد وأن تعلم الملائكة كونه صادقا فى تعيين تلك الأسماء لتلك المسميات، وإلا لم يحصل العلم بصدقه، وذلك يقتضى أن يكون وضع تلك الأسماء لتلك المسميات متقدما على ذلك التعليم. والجواب عن الاول : لم لايجوز أن يقال يخلق العلم الضرورى بأن واضعا وضع هذه الأسماء لهذه المسميات من غير تعيين أن ذلك الواضع هو الله تعالى أو الناس ؟ وعلى هذا لا يلزم أن تصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة بالدليل ، سلمنا أنه تعالى ماخلق هذا العلم فى العاقل ، فلم لايجوز أن يقال : انه تعالى خلقه فى غير العاقل والتعويل على الاستبعاد فى هذا المقام مستبعد . وعن الثانى : لم لايجوز أن يقال خاطب الملائكة بطريق آخر بالكتابة وغيرها وعن الثالث : لاشك أن ارادة الله تعالى وضع تلك الالفاظ لتلك المعانى سابقة على التعليم فكفى ذلك فى اضافة التعليم الى الأسماء ، وعن الرابع . ماسيأتى بيانه ان شاء الله تعالى والله تعالى أعلم

﴿المسئلة الثانية﴾ من الناس من قال قوله (وعلم آدم الأسماء كلها) أى علمه صفات الاشياء ونعوتها وخواصها والدليل عليه أن الاسم اشتقاقه اما من السمة أو من السمو ، فان كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الأشياء ونعوتها وخواصها دالة على ماهياتها ، فصح أن يكون المراد من الاسماء الصفات ، وان كان من السمو فكذلك لان دليل الشيء كالمرتفع على ذلك الشيء فان العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول ، فكان الدليل أسمى فى الحقيقة ، فثبت أنه لاامتناع فى اللغة أن يكون المراد من الاسم الصفة ، بقى أن أهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالألفاظ المخصوصة ، ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به ، وإذا ثبت أن هذا التفسير ممكن بحسب اللغة وجب أن يكون هو المراد لا غيره ، لوجوه : أحدها : أن الفضيلة فى معرفة حقائق الأشياء أكثر من الفضيلة فى معرفة أسمائها ، وحمل الكلام المذكور لاظهار الفضيلة على ما يوجب مزيد الفضيلة ، أولى من حمله على ما ليس كذلك . وثانيها : أن التحدى إنما يجوز ويحسن بما يتمكن السامع من مثله فى الجملة ، فان من كان عالما باللغة والفصاحة ، يحسن أن يقول له غيره على سبيل التحدى : ائت بكلام مثل كلامى فى الفصاحة . أما العربى فلا يحسن منه أن يقول للزنجى فى معرض التحدى : تكلم بلغتى ، وذلك لأن العقل لا طريق له إلى معرفة اللغات البتة ، بل ذلك لا يحصل إلا بالتعليم ، فان حصل التعليم حصل العلم به وإلا فلا . أما العلم بحقائق الأشياء ، فالعقل متمكن من تحصيله فصح وقوع التحدى فيه . القول الثانى : وهو المشهور أن المراد أسماء كل ماخلق الله من أجناس المحدثات

من جميع اللغات المختلفة التى يتكلم بها ولد آدم اليوم من العربية والفارسية والرومية وغيرها ، وكان ولد آدم عليه السلام يتكلمون بهذه اللغات ، فلما مات آدم وتفرق ولده فى نواحى العالم تكلم كل واحد منهم بلغة معينة من تلك اللغات ، فغلب عليه ذلك اللسان ، فلما طالت المدة ومات منهم قرن بعد قرن نسوا سائر اللغات ، فهذا هو السبب فى تغير الألسنة فى ولد آدم عليه السلام . قال أهل المعانى : قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء) لا بد فيه من إضمار ، فيحتمل أن يكون المراد وعلم آدم أسماء المسميات ، ويحتمل أن يكون المراد وعلم آدم مسميات الأسماء ، قالوا لكن الأول أولى لقوله تعالى (أنبئونى بأسماء هؤلاء) وقوله تعالى (فلما أنبأهم بأسمائهم) ولم يقل أنبئونى بهؤلاء وأنبأهم بهم ، فان قيل : فلما علمه الله تعالى أنواع جميع المسميات ، وكان فى المسميات ما لا يكون عاقلا ، فلم قال عرضهم ولم يقل عرضها ؟ قلنا لأنه لما كان فى جملتها الملائكة والانس والجن وهم العقلاء ، فغلب الأكمل ؛ لأنه جرت عادة العرب بتغليب الكامل على الناقص كلما غلبوا

﴿المسئلة الثالثة﴾ من الناس من تمسك بقوله تعالى (أنبئونى بأسماء هؤلاء) على جواز تكليف مالا يطاق وهو ضعيف ؛ لأنه تعالى انما استنبأهم مع علمه تعالى بعجزهم على سبيل التبكيت ويدل على ذلك قوله تعالى (إن كنتم صادقين)

﴿المسئلة الرابعة﴾ قالت المعتزلة : إنما ظهر من آدم عليه السلام من علمه بالأسماء معجزة دالة على نبوته عليه السلام فى ذلك الوقت ، والأقرب أنه كان مبعوثا الى حواء ولا يبعد أيضا أن يكون مبعوثا الى من توجه التحدى اليهم من الملائكة لأن جميعهم وان كانوا رسلا فقد يجوز الارسال الى الرسول كبعثة إبراهيم عليه السلام الى لوط عليه السلام واحتجوا عليه بأن حصول ذلك العلم له ناقض للعادة فوجب أن يكون معجزا ، واذا ثبت كونه معجزا ثبت كونه رسولا فى ذلك الوقت ، ولقائل أن يقول لا نسلم أن ذلك العلم ناقض للعادة لأن حصول العلم باللغة لمن علمه الله تعالى وعدم حصوله لمن لم يعلمه الله ليس بناقض للعادة ، وأيضا فاما أن يقال : الملائكة علموا كون تلك الأسماء موضوعة لتلك المسميات أو ما علموا ذلك فان علموا ذلك فقد قدروا على أن يذكروا أسماء تلك المسميات فحينئذ تحصل المعارضة ولا تظهر المزية والفضيلة ، وان لم يعلموا ذلك فكيف عرفوا أن آدم عليه السلام أصاب فيما ذكر من كون كل واحد من تلك الألفاظ اسما لكل واحد من تلك المسميات ، واعلم أنه يمكن دفع هذا السؤال من وجهين . الاول : ربما كان لكل صنف من أصناف الملائكة لغة من هذه

اللغات ، وكان كل صنف جاهلا بلغة الصنف الآخر ثم ان جميع أصناف الملائكة حضروا وان آدم عليه السلام عد عليهم جميع تلك اللغات بأسرها فعرف كل صنف اصابته فى تلك اللغة خاصة فعرفوا بهذا الطريق صدقه إلا أنهم بأسرهم عجزوا عن معرفة تلك اللغات بأسرها فكان ذلك معجزا . الثانى : لا يمتنع أن يقال انه تعالى عرفهم قبل أن سمعوا من آدم عليه السلام تلك الأسماء مااستدلوا به على صدق آدم فلما سمعوا منه عليه السلام تلك الأسماء عرفوا صدقه فيها فعرفوا كونه معجزا ، سلمنا أنه ظهر عليه فعل خارق للعادة فلم لا يجوز أن يكون ذلك من باب الكرامات أو من باب الارهاص وهما عندنا جائزان وحينئذ يصير الكلام فى هذه المسئلة فرعا على الكلام فيهما واحتج من قطع بأنه عليه السلام ما كان نبيا فى ذلك الوقت بوجوه أحدها : أنه لو كان نبيا فى ذلك الزمان لكان قد صدرت المعصية عنه بعد النبوة ، وذلك غير جائز ، فوجب أن لا يكون نبيا فى ذلك الزمان ، أما الملازمة فلأن صدور الزلة عنه كان بعد هذه الواقعة بالاتفاق وتلك الزلة من باب الكبائر على ماسيأتى شرحه إن شاء الله تعالى والاقدام على الكبيرة يوجب استحقاق الطرد والتحقير واللعن وكل ذلك على الانبياء غير جائز فيجب أن يقال وقعت تلك الواقعة قبل النبوة . وثانيها : لو كان رسولا فى ذلك الوقت لكان إما أن يكون مبعوثا الى أحد أولا يكون فان كان مبعوثا إلى أحد فاما أن يكون مبعوثا إلى الملائكة أو الانس أو الجن والأول باطل لان الملائكة عند المعتزلة أفضل من البشر ولا يجوز جعل الأدون رسولا إلى الأشرف لأن الرسول متبوع والأمة تبع ، وجعل الأدون متبوع الأشرف خلاف الأصل وأيضا فالمرء الى قبول القول ممن هو من جنسه أمكن ولهذا قال تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) ولا جائز أن يكون مبعوثا إلى البشر لانه ما كان هناك أحد من البشر الا حواء ، وأن حواء انما عرفت التكليف لابواسطة آدم لقوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) شافههما بهذا التكليف وماجعل آدم واسطة ولا جائز أن يكون مبعوثا إلى الجن لأنه ما كان فى السماء أحد من الجن ولا جائز أيضا أن يكون مبعوثا الى أحد لأن المقصود من جعله رسولا التبليغ فحيث لا مبلغ لم يكن فى جعله رسولا فائدة ، وهذا الوجه ليس فى غاية القوة . وثالثها : قوله تعالى (ثم اجتباه ربه) فهذه الآية دلت على أنه تعالى انما اجتباه بعد الزلة فوجب أن يقال انه قبل الزلة ما كان مجتبى ، واذا لم يكن ذلك الوقت مجتبى وجب أن لا يكون رسولا لأن الرسالة والاجتباء متلازمان لأن الاجتباء لا معنى

له الا التخصيص بأنواع التشريفات وكل من جعله الله رسولا فقد خصه بذلك لقوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته)

﴿المسئلة الخامسة﴾ ذكروا فى قوله (ان كنتم صادقين) وجوها . أحدها : معناه أعلمونى أسماء هؤلاء ان علمتم أنكم تكونون صادقين فى ذلك الاعلام . وثانيها : معناه أخبرونى ولا تقولوا الا حقا وصدقا فيكون الغرض منه التوكيد لما نبههم عليه من القصور والعجز ، لأنه متى تمكن فى أنفسهم العلم بأنهم ان أخبروا لم يكونوا صادقين ولا لهم اليه سبيل علموا أن ذلك متعذر عليهم . وثالثها : ان كنتم صادقين فى قولكم انه لاشىء مما يتعبد به الخلق الا وأنتم تصلحون وتقومون به وهو قول ابن عباس وابن مسعود . ورابعها : ان كنتم صادقين فى قولكم أنى لم أخلق خلقا إلا كنتم أعلم منه فأخبرونى بأسماء هؤلاء

﴿المسئلة السادسة﴾ هذه الآية دالة على فضل العلم فانه سبحانه ما أظهر كمال حكمته فى خلقة آدم عليه السلام الا بأن أظهر علمه فلو كان فى الامكان وجود شىء أشرف من العلم لكان من الواجب اظهار فضله بذلك الشىء لا بالعلم . واعلم أنه يدل على فضيلة العلم الكتاب والسنة والمعقول . أما الكتاب فوجوه . الأول : ان الله تعالى سمى العلم بالحكمة ثم إنه تعالى عظم أمر الحكمة وذلك يدل على عظم شأن العلم ، بيان أنه تعالى سمى العلم بالحكمة ما يروى عن مقاتل أنه قال : تفسير الحكمة فى القرآن على أربعة أوجه . أحدها : مواعظ القرآن قال فى البقرة (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة) يعنى مواعظ القرآن وفى النساء (وأنزل عليك الكتاب والحكمة) يعنى المواعظ ومثلها فى آل عمران . وثانيها : الحكمة بمعنى الفهم والعلم قوله تعالى (وآتيناه الحكم صبيا) وفى لقمان (ولقد آتينا لقمان الحكمة) يعنى الفهم والعلم وفى الانعام (أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم) . وثالثها : الحكمة بمعنى النبوة فى النساء (فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة) يعنى النبوة وفى ص (وآتيناه الحكمة) يعنى النبوة وفى البقرة (وآتاه الله الملك والحكمة) . ورابعها : القرآن فى النحل (ادع الى سبيل ربك بالحكمة) وفى البقرة (ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا) وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع الى العلم ثم تفكر أن الله تعالى ما أعطى من العلم الا القليل قال (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) وسمى الدنيا بأسرها قليلا (قل متاع الدنيا قليل) فما سماه قليلا لا يمكننا أن ندرك كميته فما ظنك بما سماه كثيرا ، ثم البرهان العقلى على قلة الدنيا وكثرة الحكمة أن الدنيا متناهى القدر متناهى العدد متناهى المدة ، والعلم لا نهاية لقدره وعدده ومدته ولا للسعادات الحاصلة منه ،

وذلك ينبهك على فضيلة العلم . الثاني : قوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) وقد فرق بين سبع نفر فى كتابه فرق بين الخبيث والطيب فقال (قل لا يستوى الخبيث والطيب) يعنى الحلال والحرام، وفرق بين الأعمى والبصير فقال (قل هل يستوى الأعمى والبصير) وفرق بين النور والظلمة فقال (أم هل تستوى الظلمات والنور) وفرق بين الجنة والنار و بين الظل والحرور، وإذا تأملت وجدت كل ذلك مأخوذا من الفرق بين العالم والجاهل . الثالث: قوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) والمراد من أولى الأمر العلماء فى أصح الأقوال لأن الملوك يجب عليهم طاعة العلماء ولا ينعكس ثم انظر إلى هذه المرتبة فانه تعالى ذكر العالم فى موضعين من كتابه فى المرتبة الثانية قال (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم) وقال (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم) ثم انه سبحانه وتعالى زاد فى الاكرام فجعلهم فى المرتبة الأولى فى آيتين فقال تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم) وقال (قل كفى بالله شهيدا بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب) الرابع (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) واعلم أنه تعالى ذكر الدرجات لأربعة أصناف . أولها : للمؤمنين من أهل بدر قال (انما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم) إلى قوله (لهم درجات عند ربهم) والثانية : للمجاهدين قال (وفضل الله المجاهدين على القاعدين) . والثالثة : للصالحين قال (ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات فأولئك لهم الدرجات العلا) . الرابعة : للعلماء قال (والذين أوتوا العلم درجات) والله فضل أهل بدر على غيرهم من المؤمنين بدرجات وفضل المجاهدين على القاعدين بدرجات وفضل الصالحين على هؤلاء بدرجات ثم فضل العلماء على جميع الأصناف بدرجات، فوجب أن يكون العلماء أفضل الناس. الخامس: قوله تعالى (انما يخشى الله من عباده العلماء) فان الله تعالى وصف العلماء فى كتابه بخمس مناقب . أحدها : الايمان (والراسخون فى العلم يقولون آمنا به) وثانيها: التوحيد والشهادة (شهد الله) الى قوله (وأولو العلم) وثالثها : البكاء (ويخرون للأذقان يبكون) . ورابعها : الخشوع (ان الذين أوتوا العلم من قبله) الآية . وخامسها : الخشية (انما يخشى الله من عباده العلماء) أما الأخبار فوجوه . أحدها : روى ثابت عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من أحب أن ينظر الى عتقاء الله من النار فلينظر الى المتعلمين فوالذى نفسى بيده ما من متعلم يختلف الى باب عالم الا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة وبنى له بكل قدم مدينة فى الجنة ويمشى على الأرض والأرض تستغفر له ويمسى ويصبح مغفورا له وشهدت الملائكة لهم بانهم عتقاء الله من النار» وثانيها : عن أنس قال قال عليه السلام

«من طلب العلم لغير الله لم يخرج من الدنيا حتى يأتي عليه العلم فيكون لله ومن طلب العلم لله فهو كالصائم نهاره وكالقائم ليله وان بابا من العلم يتعلمه الرجل خير له من أن يكون له أبو قبيس ذهبا فينفقه في سبيل الله». وثالثها : عن الحسن مرفوعا «من جاءه الموت وهو يطلب العلم ليحيي به الاسلام كان بينه وبين الانبياء درجة واحدة في الجنة» . ورابعها : أبو موسى الاشعري مرفوعا «يبعث الله العباد يوم القيامة ثم يميز العلماء فيقول يامعشر العلماء اني لم أضع نوري فيكم الا لعلمي بكم ولم أضع علمي فيكم لأعذبكم انطلقوا فقد غفرت لكم» وخامسها : قال عليه السلام «معلم الخير اذا مات بكى عليه طير السماء ودواب الأرض وحيتان البحور» . وسادسها : أبو هريرة مرفوعا «من صلى خلف عالم من العلماء فكأنما صلى خلف نبي من الأنبياء» . وسابعها : ابن عمر مرفوعا «فضل العالم على العابد بسبعين درجة بين كل درجة عدو الفرس سبعين عاما، وذلك أن الشيطان يضع البدعة للناس فيبصرها العالم فيزيلها والعابد يقبل على عبادته لا يتوجه ولا يتعرف لها» . وثامنها : الحسن مرفوعا قال عليه السلام «رحمة الله على خلفائي فقيل من خلفاؤك يارسول الله قال الذين يحيون سنتي ويعلمونها عباد الله» . وتاسعها : قال عليه السلام «من خرج يطلب بابا من العلم ليرد به باطلا الى حق أوضلالا الى هدى كان عمله كعبادة أربعين عاما» . وعاشرها : قال عليه السلام لعلي حين بعثه الى اليمن «لأن يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك مما تطلع عليه الشمس أو تغرب» الحادي عشر : ابن مسعود مرفوعا «من طلب العلم ليحدث به الناس ابتغاء وجه الله أعطاه أجر سبعين نبيا» . الثاني عشر : عامر الجهني مرفوعا «يؤتى بمداد طالب العلم ودم الشهيد يوم القيامة لايفضل أحدهما على الآخر» وفي رواية فيرجح مداد العلماء . الثالث عشر : أبو واقد الليثي : أنه عليه السلام بينما هو جالس والناس معه اذ أقبل ثلاثة نفر أما أحدهم فرأى فرجة في الحلقة فجلس اليها وأما الآخر فجلس خلفهم وأما الثالث فانه رجع وفر فلما فرغ عليه السلام من كلامه قال : ألا أخبركم عن النفر الثلاثة أما الاول فأوى الى الله فآواه الله، وأما الثاني فاستحيا من الله فاستحيا الله منه ، وأما الثالث فاعرض عن الله فاعرض الله عنه » رواه مسلم ، وأما الآثار فمن وجوه «ا» العالم أرأف بالتلميذ من الأب والام لان الآباء والأمهات يحفظونه من نار الدنيا وآفاتها والعلماء يحفظونه من نار الآخرة وشدائدها «ب» قيل لابن مسعود بم وجدت هذا العلم قال بلسان سؤول ، وقلب عقول «ج» قال بعضهم سل مسئلة الحمقى واحفظ حفظ الأكياس «د» مصعب بن الزبير قال لابنه يابني تعلم العلم فان كان لك مال كان العلم لك جمالا

و إن لم يكن لك مال كان العلم لك مالا «هـ» قال على بن أبى طالب :لا خير فى الصمت عن العلم كما لاخير فى الكلام عن الجهل «و» قال بعض المحققين :العلماء ثلاثة ، عالم بالله غير عالم بأمر الله وعالم بأمر الله غير عالم بالله ، وعالم بالله وبأمر الله . أما الأول : فهو عبد قد استولت المعرفة الالهية على قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال وصفحات الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الاحكام إلا ما لابد منه . الثانى : هو الذى يكون عالما بأمر الله وغير عالم بالله وهو الذى عرف الحلال والحرام وحقائق الأحكام لكنه لا يعرف أسرار جلال الله أما العالم بالله و باحكام الله فهو جالس على الحد المشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات فهو تارة مع الله بالحب له ، وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة ، فاذا رجع من ربه إلى الخلق صار معهم كواحد منهم كانه لا يعرف الله وإذا خلا بربه مشتغلا بذكره وخدمته فكأنه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين والصديقين وهذا هو المراد بقوله عليه السلام «سائل العلماء وخالط الحكماء وجالس الكبراء » فالمراد من قوله عليه السلام : سائل العلماء أى العلماء بأمر الله غير العالمين بالله فأمر بمسائلتهم عند الحاجة الى الاستفتاء منهم ، وأما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون أوامر الله فأمر بمخالطتهم وأما الكبراء فهم العالمون بالله و بأحكام الله فأمر بمجالستهم لأن فى تلك المجالسة منافع الدنيا والآخرة ، ثم قال شقيق البلخى :لكل واحد من هؤلاء الثلاثة ثلاث علامات ، أما العالم بأمر الله فله ثلاث علامات أن يكون ذاكرا باللسان دون القلب ، وأن يكون خائفا من الخلق دون الرب ، وأن يستحيي من الناس فى الظاهر ولا يستحيي من الله فى السر ، وأما العالم بالله فانه يكون ذاكرا خائفا مستحيا ، أما الذكر فذكر القلب لا ذكر اللسان ، وأما الخوف فخوف الرياء لاخوف المعصية ، وأما الحياء فحياء مايخطر على القلب لاحياء الظاهر وأما العالم بالله و بأمر الله فله ستة أشياء الثلاثة التى ذكرناها للعالم بالله فقط مع ثلاثة أخرى كونه جالسا على الحد المشترك بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وكونه معلما للقسمين الاولين ، وكونه بحيث يحتاج الفريقان الأولان اليه وهو يستغنى عنهما ، ثم قال : مثل العالم بالله وبأمر الله كمثل الشمس لا يزيد ولا ينقص ، ومثل العالم بالله فقط كمثل القمر يكمل تارة وينقص تارة أخرى ، ومثل العالم بأمر الله فقط كمثل السراج يحرق نفسه ويضيء لغيره «ز» قال فتح الموصلى : أليس المريض اذا امتنع عنه الطعام والشراب والدواء يموت ؟ فكذا القلب اذا امتنع عنه العلم والفكر والحكمة يموت «ح» قال شقيق البلخى : الناس يقومون من مجلسى على ثلاثة أصناف كافر محض ، ومنافق محض ، ومؤمن محض ، وذلك لانى أفسر القرآن فأقول عن الله وعن

الرسول فمن لا يصدقنى فهو كافر محض ، ومن ضاق قلبه منه فهو منافق محض ، ومن ندم على ماصنع وعزم على أن لايذنب كان مؤمنا محضا وقال أيضا ثلاثة من النوم يبغضها الله تعالى ، وثلاثة من الضحك: النوم بعد صلاة الفجر ، وقبل صلاة العتمة ، والنوم فى الصلاة والنوم عند مجلس الذكر ، والضحك خلف الجنازة ، والضحك فى المقابر ، والضحك فى مجلس الذكر «ط» قال بعضهم فى قوله تعالى (فاحتمل السيل زبدا رابيا) السيل ههنا العلم شبهه الله تعالى بالماء لخمس خصال . أحدها : كما أن المطر ينزل من السماء كذلك العلم ينزل من السماء . والثانى : كما أن اصلاح الأرض بالمطر فاصلاح الخلق بالعلم ، الثالث : كما أن الزرع والنبات لايخرج بغير المطر كذلك الاعمال والطاعات لاتخرج بغير العلم. والرابع: كما أن المطر فرع الرعد والبرق كذلك العلم فانه فرع الوعد والوعيد. الخامس : كما أن المطر نافع وضار، كذلك العلم نافع وضار : نافع لمن عمل به ضار لمن لم يعمل به «ى» كم من مذكر بالله ناس لله ، وكم من مخوف بالله جرىء على الله، وكم من مقرب الى الله بعيد عن الله ،وكم من داع الى الله فار من الله وكم من تال كتاب الله منسلخ عن آيات الله «يا» الدنيا بستان زينت بخمسة أشياء: علم العلماء وعدل الامراء وعبادة العباد وأمانة التجار ونصيحة المحترفين ، فجاء ابليس بخمسة أعلام فأقامها بجنب هذه الخمس جاء بالحسد فركزه فى جنب العلم ، وجاء بالجور فركزه بجنب العدل ، وجاء بالرياء فركزه بجنب العبادة وجاء بالخيانة فركزها بجنب الأمانة وجاء بالغش فركزه بجنب النصيحة «يب» فضل الحسن البصرى على التابعين بخمسة أشياء . أولها : لم يأمر أحدا بشىء حتى عمله ، والثانى لم ينه أحدا عن شىء حتى انتهى عنه . والثالث : كل من طلب منه شيأ مما رزقه الله تعالى لم يبخل به من العلم والمال والرابع : كان يستغنى بعلمه عن الناس ، والخامس : كانت سريرته وعلانيته سواء . «يج» إذا أردت أن تعلم أن علمك ينفعك أم لا فاطلب من نفسك خمس خصال: حب الفقر لقلة المؤنة ، وحب الطاعة طلبا للثواب ، وحب الزهد فى الدنيا طلبا للفراغ ، وحب الحكمة طلبا لصلاح القلب ، وحب الخلوة طلبا لمناجاة الرب «يد» اطلب خمسة فى خمسة . الأول : إطلب العز فى التواضع لا فى المال والعشيرة . والثانى : اطلب الغنى فى القناعة لا فى الكثرة . والثالث : اطلب الأمن فى الجنة لا فى الدنيا . والرابع : اطلب الراحة فى القلة لا فى الكثرة . والخامس : اطلب منفعة العلم فى العمل لا فى كثرة الرواية «يه» قال ابن المبارك ماجاء فساد هذه الأمة إلا من قبل الخواص وهم خمسة العلماء والغزاة والزهاد والتجار والولاة ، أما العلماء فهم ورثة الانبياء وأما الزهاد فعماد أهل الأرض وأما الغزاة فجند الله فى الأرض ، وأما التجار فأمناء الله فى

أرضه وأما الولاة فهم الرعاة فاذا كان العالم للدين واضعا وللمال رافعا فبمن يقتدى الجاهل ، وإذا كان الزاهد فى الدنيا راغبا فبمن يقتدى التائب ، واذا كان الغازى طامعا مرائيا فكيف يظفر بالعدو ، وإذا كان التاجر خائنا فكيف تحصل الأمانة ، وإذا كان الراعى ذئبا فكيف تحصل الرعاية « يو » قال على بن أبى طالب رضى الله عنه : العلم أفضل من المال بسبعة أوجه . أولها : العلم ميراث الأنبياء والمال ميراث الفراعنة . والثانى : العلم لاينقص بالنفقة والمال ينقص . والثالث: يحتاج المال إلى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه . والرابع : اذا مات الرجل يبقى ماله والعلم يدخل مع صاحبه قبره . والخامس : المال يحصل للمؤمن والكافر والعلم لايحصل إلا للمؤمن . والسادس: جميع الناس يحتاجون إلى صاحب العلم فى أمر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال . السابع : العلم يقوى الرجل على المرور على الصراط والمال يمنعه « يز » قال الفقيه أبو الليث : ان من يجلس عند العالم ولا يقدر أن يحفظ من ذلك العلم شيأ فله سبع كرامات . أولها ينال فضل المتعلمين والثانى : مادام جالسا عنده كان محبوسا عن الذنوب . والثالث : إذا خرج من منزله طلبا للعلم نزلت الرحمة عليه، والرابع : إذا جلس فى حلقة العلم فاذا نزلت الرحمة عليهم حصل له منها نصيب . والخامس : مادام يكون فى الاستماع ، تكتب له طاعة . والسادس : إذا استمع ولم يفهم ضاق قلبه لحرمانه عن ادراك العلم فيصير ذلك الغم وسيلة له إلى حضرة الله تعالى لقوله عز وجل « أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلى » . والسابع : يرى إعزاز المسلمين للعالم واذلالهم للفساق فيرد قلبه عن الفسق ويميل طبعه إلى العلم ، فلهذا أمر عليه السلام بمجالسة الصالحين « يح » قيل من العلماء من يضن بعلمه ولا يحب أن يوجد عند غيره فذاك فى الدرك الأول من النار ، ومن العلماء من يكون فى علمه بمنزلة السلطان فان رد عليه شىء من حقه غضب ، فذاك فى الدرك الثانى من النار ، ومن العلماء من يجعل حديثه وغرائب علمه لأهل الشرف واليسار ولا يرى الفقراء له أهلا ، فذاك فى الدرك الثالث من النار ، ومن العلماء من كان معجبا بنفسه ان وعظ عنف وان وعظ أنف فذاك فى الدرك الرابع من النار ومن العلماء من ينصب نفسه للفتيا فيفتى خطأ فذاك فى الدرك الخامس من النار ومن العلماء من يتعلم كلام المبطلين فيمزجه بالدين فهو فى الدرك السادس من النار ، ومن العلماء من يطلب العلم لوجوه الناس فذاك فى الدرك السابع من النار « يط » قال الفقيه أبو الليث : من جلس مع ثمانية أصناف من الناس زاده الله ثمانية أشياء . من جلس مع الأغنياء زاده الله حب الدنيا والرغبة فيها ، ومن جلس مع الفقراء جعل الله له الشكر والرضا بقسمة الله ، ومن جلس مع السلطان زاده الله القسوة والكبر ، ومن

جلس مع النساء زاده الله الجهل والشهوة ، ومن جلس مع الصبيان ازداد من اللهو والمزاح ، ومن جلس مع الفساق ازداد من الجراءة على الذنوب وتسويف التوبة ، ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة فى الطاعات ، ومن جلس مع العلماء ازداد العلم والورع «ك» ان الله علم سبعة نفر سبعة أشياء «ا» علم آدم الأسماء (وعلم آدم الأسماء كلها) «ب» علم الخضر الفراسة : (وعلمناه من لدنا علما) «ج» وعلم يوسف علم التعبير : (رب قد آتيتنى من الملك وعلمتنى من تأويل الأحاديث) «د» علم داود صنعة الدرع (وعلمناه صنعة لبوس لكم) «هـ» علم سليمان منطق الطير : (ياأيها الناس علمنا منطق الطير) «و» وعلم عيسى عليه السلام علم التوراة والانجيل : (ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل) «ز» وعلم محمداً صلى الله عليه وسلم الشرع والتوحيد (وعلمك مالم تكن تعلم ، ويعلمهم الكتاب والحكمة ، الرحمن علم القرآن) فعلم آدم كان سببا له فى حصول السجدة والتحية ، وعلم الخضر كان سببا لأن وجد تلميذا مثل موسى و يوشع عليهم السلام ، وعلم يوسف كان سببا لوجدان الأهل والمملكة ، وعلم داود كان سببا لوجدان الرياسة والدرجة ، وعلم سليمان كان سببا لوجدان بلقيس والغلبة ، وعلم عيسى كان سببا لزوال التهمة عن أمه ، وعلم محمد صلى الله عليه وسلم كان سببا لوجود الشفاعة ، ثم نقول من علم أسماء المخلوقات وجد التحية من الملائكة فمن علم ذات الخالق وصفاته أما يجد تحية الملائكة ؟ بل يجد تحية الرب : (سلام قولا من رب رحيم) والخضر وجد بعلم الفراسة صحبة موسى ، فياأمة الحبيب بعلم الحقيقة كيف لا تجدون صحبة محمد (وأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين) ويوسف بتأويل الرؤيا نجا من حبس الدنيا ، فمن كان عالما بتأويل كتاب الله كيف لا ينجو من حبس الشهوات (ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم) . وأيضا فان يوسف عليه السلام ذكر منة الله على نفسه حيث قال : (وعلمتنى من تأويل الأحاديث) . فأنت ياعالم أما تذكر منة الله على نفسك حيث علمك تفسير كتابه فأى نعمة أجل مما أعطاك الله حيث جعلك مفسرا لكلامه وسميا لنفسه ووارثا لنبيه وداعيا لخلقه وواعظا لعباده وسراجا لأهل بلاده وقائدا للخلق الى جنته وثوابه وزاجرا لهم عن ناره وعقابه ، كما جاء فى الحديث : العلماء سادة والفقهاء قادة ومجالستهم زيادة «كا» المؤمن لايرغب فى طلب العلم حتى يرى ست خصال من نفسه . أحدها : أن يقول ان الله أمرنى بأداء الفرائض وأنا لا أقدر على أدائها الا بالعلم . الثانية : أن يقول نهانى عن المعاصى وأنا لا أقدر على اجتنابها إلا بالعلم . الثالثة : أنه تعالى أوجب علي شكر نعمه ولا أقدر عليه الا بالعلم . والرابعة : أمرنى بانصاف الخلق وأنا لا أقدر أن

أنصفهم الا بالعلم . والخامسة : أن الله أمرنى بالصبر على بلائه ولا أقدر عليه الا بالعلم والسادسة : إن الله أمرنى بالعداوة مع الشيطان ولا أقدر عليها الا بالعلم « كب » طريق الجنة فى أيدى أربعة : العالم والزاهد والعابد والمجاهد ، فالزاهد اذا كان صادقا فى دعواه يرزقه الله الأمن والعابد اذا كان صادقا فى دعواه يرزقه الله الخوف ، والمجاهد اذا كان صادقا فى دعواه يرزقه الله الثناء والحمد والعالم اذا كان صادقا فى دعواه يرزقه الله الحكمة « كج » اطلب أربعة من أربعة من الموضع السلامة ، ومن الصاحب الكرامة ، ومن المال الفراغة ، ومن العلم المنفعة ، فاذا لم تجد من الموضع السلامة فالسجن خير منه ، وإذا لم تجد من صاحبك الكرامة فالكلب خير منه وإذا لم تجد من مالك الفراغة فالمدر خير منه ، وإذا لم تجد من العلم المنفعة فالموت خير منه « كد » لاتتم أربعة أشياء إلا بأربعة أشياء : لا يتم الدين إلا بالتقوى ، ولا يتم القول إلا بالفعل ، ولا تتم المروءة إلا بالتواضع ، ولا يتم العلم إلا بالعمل ، فالدين بلا تقوى على الخطر ، والقول بلا فعل كالهدر ، والمروءة بلا تواضع كشجر بلا ثمر ، والعلم بلا عمل كغيث بلا مطر « كه » قال على بن أبى طالب رضى الله عنه لجابر بن عبد الله الأنصارى : قوام الدنيا بأربعة بعالم يعمل بعلمه ، وجاهل لا يستنكف من تعلمه ، وغنى لا يبخل بماله ، وفقير لا يبيع آخرته بدنياه ، فاذا لم يعمل العالم بعلمه استنكف الجاهل من تعلمه وإذا بخل الغنى بمعروفه باع الفقير آخرته بدنياه فالويل لهم والثبور سبعين مرة « كو » قال الخليل : الرجال أربعة رجل يدرى ويدرى أنه يدرى فهو عالم فاتبعوه ، ورجل يدرى ولا يدرى أنه يدرى فهو نائم فأيقظوه ، ورجل لا يدرى ويدرى أنه لا يدرى فهو مسترشد فارشدوه ، ورجل لا يدرى ولا يدرى أنه لا يدرى فهو شيطان فاجتنبوه « كز » أربعة لا ينبغى للشريف أن يأنف منها وان كان أميرا : قيامه من مجلسه لأبيه ، وخدمته لضيفه ، وخدمته للعالم الذى يتعلم منه ، والسؤال عما لا يعلم ممن هو أعلم منه « كح » اذا اشتغل العلماء بجمع الحلال صار العوام آكلين للشبهات ، واذا صار العالم آكلا للشبهات صار العامى آكلا للحرام ، واذا صار العالم آكلا للحرام صار العامى كافرا يعنى اذا استحلوا أما الوجوه العقلية فأمور . أحدها : أن الأمور على أربعة أقسام ، قسم يرضاه العقل ولا ترضاه الشهوة ، وقسم ترضاه الشهوة ولا يرضاه العقل ، وقسم يرضاه العقل والشهوة معا ، وقسم لا يرضاه العقل ولا ترضاه الشهوة ، أما الأول فهو الامراض والمكاره فى الدنيا ، وأما الثانى فهو المعاصى أجمع ، وأما الثالث فهو العلم ، وأما الرابع فهو الجهل فينزل العلم من الجهل منزلة الجنة من النار ، فكما أن العقل والشهوة لا يرضيان بالنار فكذلك لا يرضيان بالجهل ،

وكأنهما يرضيان بالجنة فكذا يرضيان بالعلم فمن رضى بالجهل فقد رضى بنار حاضرة ، ومن اشتغل بالعلم فقد خاض فى جنة حاضرة ، فكل من اختار العلم يقال له تعودت المقام فى الجنة فادخل الجنة ، ومن اكتفى بالجهل يقال له تعودت النار فادخل النار ، والذى يدل على أن العلم جنة والجهل نار أن كمال اللذة فى ادراك المحبوب وكمال الألم فى البعد عن المحبوب ، والجراحة انما تؤلم لأنها تبعد جزأ من البدن عن جزء محبوب من تلك الأجزاء وهو الاجتماع فلما اقتضت الجراحة ازالة ذلك الاجتماع فقد اقتضت ازالة المحبوب وبعده فلا جرم كان ذلك مؤلما والاحراق بالنار انما كان أشد إيلاما من الجرح لأن الجرح لا يفيد الاتبعيد جزء معين عن جزء معين ، أما النار فانها تغوص فى جميع الاجزاء فاقتضت تبعيد جميع الاجزاء بعضها عن بعض ، فلما كانت التفريقات فى الاحراق أشد كان الألم هناك أصعب ، أما اللذة فهى عبارة عن ادراك المحبوب فلذة الأكل عبارة عن ادراك تلك الطعوم الموافقة للبدن ، وكذلك لذة النظر انما تحصل لان القوة الباصرة مشتاقة الى ادراك المرئيات فلا جرم كان ذلك الادراك لذة لها فقد ظهر بهذا أن اللذة عبارة عن ادراك المحبوب والألم عبارة عن ادراك المكروه واذا عرفت هذا فنقول : كلما كان الادراك أغوص وأشد والمدرك أشرف وأكمل والمدرك أنقى وأبقى وجب أن تكون اللذة أشرف وأكمل ولا شك أن محل العلم هو الروح وهو أشرف من البدن ولا شك أن الادراك العقلى أغوص وأشرف على ماسيجىء بيانه فى تفسير قوله (الله نور السموات والأرض) وأما المعلوم فلا شك أنه أشرف لأنه هو الله رب العالمين وجميع مخلوقاته من الملائكة والأفلاك والعناصر والجمادات والنبات والحيوانات وجميع أحكامه وأوامره وتكاليفه ، وأى معلوم أشرف من ذلك فثبت أنه لا كمال ولا لذة فوق كمال العلم ولذته ولا شقاوة ولا نقصان فوق شقاوة الجهل ونقصانه ، ومما يدل على ماقلناه أنه إذا سئل الواحد منا عن مسئلة علمية فان علمها وقدر على الجواب والصواب فيها فرح بذلك وابتهج به ، وان جهلها نكس رأسه حياء من ذلك ، وذلك يدل على أن اللذة الحاصلة بالعلم أكمل اللذات ، والشقاء الحاصل بالجهل أكمل أنواع الشقاء . واعلم أن ههنا وجوها أخر من النصوص تدل على فضيلة العلم نسينا إيرادها قبل ذلك فلا بأس أن نذكرها ههنا . الوجه الأول : أن أول مانزل قوله تعالى (اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الانسان مالم يعلم) فقيل فيه انه لابد من رعاية التناسب بين الآيات فأي مناسبة بين قوله

(خلق الانسان من علق) وبين قوله (اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم) فأجيب عنه بأن وجه المناسبة أنه تعالى ذكر أول حال الانسان وهو كونه علقة ، مع أنها أخس الأشياء وآخر حاله وهى صيرورته عالما وهو أجل المراتب كأنه تعالى قال كنت أنت فى أول حالك فى تلك الدرجة التى هى غاية الخساسة فصرت فى آخر حالك فى هذه الدرجة التى هى الغاية فى الشرف ، وهذا انما يتم لو كان العلم أشرف المراتب اذ لو كان غيره أشرف لكان ذكر ذلك الشىء فى هذا المقام أولى . الثانى : أنه قال (اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم) وقد ثبت فى أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة فهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى انما استحق الوصف بالأكرمية لأنه أعطى العلم فلولا أن العلم أشرف من غيره والا لما كانت افادته أشرف من افادة غيره . الثالث : قوله سبحانه (انما يخشى الله من عباده العلماء) وهذه الآية فيها وجوه من الدلائل على فضل العلم . أحدها : دلالتها على أنهم من أهل الجنة وذلك لأن العلماء من أهل الخشية ، وكل من كان من أهل الخشية كان من أهل الجنة فالعلماء من أهل الجنة فبيان أن العلماء من أهل الخشية قوله تعالى (انما يخشى الله من عباده العلماء) وبيان أن أهل الخشية من أهل الجنة قوله تعالى (جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجرى من تحتها الأنهار) إلى قوله تعالى (ذلك لمن خشى ربه) ويدل عليه أيضا قوله تعالى (ولمن خاف مقام ربه جنتان) ويدل عليه أيضا قوله تعالى «وعزتى وجلالى لا أجمع على عبدى خوفين ولا أجمع له أمنين فاذا أمننى فى الدنيا أخفته يوم القيامة وإذا خافنى فى الدنيا آمنته يوم القيامة» . واعلم أنه يمكن إثبات مقدمتى هذه الدلالة بالعقل ، أما بيان أن العالم بالله يجب أن يخشاه ، فذلك لأن من لم يكن عالما بالشىء استحال أن يكون خائفا منه ، ثم إن العلم بالذات لا يكفى فى الخوف ، بل لا بد له من العلم بأمور ثلاثة . منها: العلم بالقدرة ، لأن الملك عالم باطلاع رعيته على أفعاله القبيحة ، لكنه لا يخافهم لعلمه بأنهم لا يقدرون على دفعه . ومنها : العلم بكونه عالما ، لأن السارق من مال السلطان يعلم قدرته ، ولكنه يعلم أنه غير عالم بسرقته فلا يخافه . ومنها: العلم بكونه حكيما ، فان المسخرة عند السلطان عالم بكون السلطان قادرا على منعه عالما بقبائح أفعاله ، لكنه يعلم أنه قد يرضى بما لا ينبغى فلا يحصل الخوف ، أما لو علم اطلاع السلطان على قبائح أفعاله وعلم قدرته على منعه وعلم أنه حكيم لا يرضى بسفاهته ، صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف فى قلبه ، فثبت أن خوف العبد من الله لا يحصل إلا اذا علم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات ، قادرا على

كل المقدورات ، غير راض بالمنكرات والمحرمات ، فثبت أن الخوف من لوازم العلم بالله ؛ و إنما قلنا : ان الخوف سبب الفوز بالجنة ، وذلك لأنه إذا سنح للعبد لذة عاجلة وكانت تلك اللذة على خلاف أمر الله ، و فعل ذلك الشيء يكون مشتملا على منفعة ومضرة ، فصريح العقل حاكم بترجيح الجانب الراجح على الجانب المرجوح ، فاذا علم بنور الايمان أن اللذة العاجلة حقيرة فى مقابلة الألم الآجل ، صار ذلك الايمان سببا لفراره عن تلك اللذة العاجلة ، وذلك هو الخشية ، و إذا صار تاركا للمحظور فاعلا للواجب كان من أهل الثواب ، فقد ثبت بالشواهد النقلية والعقلية أن العالم بالله خائف والخائف من أهل الجنة . وثانيها : أن ظاهر الآية يدل على أنه ليس للجنة أهل إلا العلماء ، و ذلك لأن كلمة إنما للحصر ، فهذا يدل على أن خشية الله تعالى لا تحصل إلا للعلماء . والآية الثانية وهى قوله (ذلك لمن خشى ربه) دالة على أن الجنة لأهل الخشية ، و كونها لأهل الخشية ينافى كونها لغيرهم ، فدل مجموع الآيتين على أنه ليس للجنة أهل إلا العلماء . و اعلم أن هذه الآية فيها تخويف شديد ، وذلك لأنه ثبت أن الخشية من الله تعالى من لوازم العلم بالله ، فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله ، وهذه الدقيقة تنبهك على أن العلم الذى هو سبب القرب من الله تعالى هو الذى يورث الخشية ، وأن أنواع المجادلات وإن دقت وغمضت إذا خلت عن إفادة الخشية كانت من العلم المذموم . وثالثها : قرىء (إنما يخشى الله من عباده العلماء) برفع الأول ونصب الثانى ، ومعنى هذه القراءة : أنه تعالى لو جازت الخشية عليه ، لما خشى إلا العلماء ، لأنهم هم الذين يميزون بين ما يجوز وبين ما لا يجوز . وأما الجاهل الذى لا يميز بين هذين البابين فأى مبالاة به وأى التفات اليه ؛ ففى هذه القراءة نهاية المنصب للعلماء والتعظيم . الرابع : قوله تعالى (وقل رب زدنى علما) وفيه أدل دليل على نفاسة العلم وعلو مرتبته وفرط محبة الله تعالى إياه ، حيث أمر نبيه بالازدياد منه خاصة دون غيره . وقال قتادة : لو اكتفى أحد من العلم لاكتفى نبى الله موسى عليه السلام ولم يقل (هل أتبعك على أن تعلمنى مما علمت رشدا) . الخامس : كان لسليمان عليه السلام من ملك الدنيا ما كان حتى انه (قال رب هب لى ملكا لا ينبغى لأحد من بعدى) ثم انه لم يفتخر بالمملكة وافتخر بالعلم حيث قال (يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شىء) فافتخر بكونه عالما بمنطق الطير فاذا حسن من سليمان أن يفتخر بذلك العلم فلأن يحسن بالمؤمن أن يفتخر بمعرفة رب العالمين كان أحسن ولأنه قدم ذلك على قوله (وأوتينا من كل شىء) وأيضا فانه تعالى لما ذكر كمال حالهم قدم العلم أولا وقال (وداود وسليمان إذ

يحكمان فى الحرث) الى قوله (وكلا آتينا حكما وعلما) ثم انه تعالى ذكر بعد ذلك ما يتعلق بأحوال الدنيا فدل على أن العلم أشرف . السادس : قال بعضهم الهدهد مع أنه فى نهاية الضعف ومع أنه كان فى موقف المعاتبة قال السليمان أحطت بما لم تحط به فلولا أن العلم أشرف الأشياء والا فمن أين للهدهد أن يتكلم فى مجلس سليمان بمثل هذا الكلام ولذلك يرى الرجل الساقط اذا تعلم العلم صار نافذ القول على السلاطين وما ذاك إلا ببركة العلم . السابع : قال عليه الصلاة والسلام «تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة» وفى التفضيل وجهان . أحدهما : أن التفكر يوصلك الى الله تعالى والعبادة توصلك الى ثواب الله تعالى والذى يوصلك الى الله خير مما يوصلك الى غير الله . والثانى : أن التفكر عمل القلب والطاعة عمل الجوارح والقلب أشرف من الجوارح فكان عمل القلب أشرف من عمل الجوارح والذى يؤكد هذا الوجه قوله تعالى (وأقم الصلاة لذكرى) جعل الصلاة وسيلة الى ذكر القلب والمقصود أشرف من الوسيلة فدل ذلك على أن العلم أشرف من غيره . الثامن : قال تعالى (وعلمك مالم تكن تعلم ، وكان فضل الله عليك عظيما) فسمى العلم عظيما وسمى الحكمة خيرا كثيرا فالحكمة هى العلم وقال أيضا (الرحمن علم القرآن) فجعل هذه النعمة مقدمة على جميع النعم ، فدل على أنه أفضل من غيره . التاسع : أن سائر كتب الله ناطقة بفضل العلم أما التوراة فقال تعالى لموسى عليه السلام «عظم الحكمة فانى لا أجعل الحكمة فى قلب عبد الا وأردت أن أغفر له فتعلمها ثم اعمل بها ثم ابذلها كى تنال بذلك كرامتى فى الدنيا والآخرة» وأما الزبور فقال سبحانه وتعالى «ياداود قل لأحبار بنى اسرائيل ورهبانهم حادثوا من الناس الأتقياء فان لم تجدوا فيهم تقيا فحادثوا العلماء فان لم تجدوا عالما فحادثوا العقلاء فان التقى والعلم والعقل ثلاث مراتب ماجعلت واحدة منهن فى أحد من خلقى وأنا أريد اهلاكه» وأقول انما قدم الله تعالى التقى على العلم لأن التقى لا يوجد بدون العلم كما بينا أن الخشية لا تحصل الا مع العلم والموصوف بالأمرين أشرف من الموصوف بأمر واحد ولهذا السر أيضا قدم العالم على العاقل لأن العالم لا بد وأن يكون عاقلا أما العاقل فقد لا يكون عالما فالعقل كالبذر والعلم كالشجر والتقوى كالثمر وأما الانجيل قال الله تعالى فى السورة السابعة عشرة منه «ويل لمن سمع بالعلم فلم يطلبه كيف يحشر مع الجهال الى النار اطلبوا العلم وتعلموه فان العلم ان لم يسعدكم لم يشقكم وان لم يرفعكم لم يضعكم وان لم يغنكم لم يفقركم وان لم ينفعكم لم يضركم ولا تقولوا نخاف أن نعلم فلا نعمل ولكن قولوا نرجو أن نعلم فنعمل» والعلم شفيع لصاحبه وحق على الله تعالى أن لا يخزيه، إن الله تعالى يقول يوم

القيامة : « يامعاشر العلماء ما ظنكم بربكم ؟ يقولون : ظننا أن يرحمنا ويغفر لنا ، فيقول : فانى قد فعلت ، إنى قداستودعتكم حكمتى لا لشر أردته بكم ، بل لخير أردته بكم ، فادخلوا فى صالح عبادى إلى جنتى برحمتى» وقال مقاتل بن سليمان وجدت فى الانجيل : ان الله تعالى قال لعيسى ابن مريم عليهما السلام : « ياعيسى عظم العلماء واعرف فضلهم لأنى فضلتهم على جميع خلقى إلا النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب ، وكفضل الآخرة على الدنيا ، وكفضلى على كل شىء» . أما الأخبار : «ا» عن عبد الله بن عمر قال قال عليه الصلاة والسلام يقول الله تعالى للعلماء «إنى لم أضع علمى فيكم وأنا أريد أن أعذبكم ادخلوا الجنة على ما كان منكم» . «ب» قال أبو هريرة وابن عباس : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة بليغة قبل وفاته وهى آخر خطبة خطبها بالمدينة فقال : «من تعلم العلم وتواضع فى العلم وعلمه عباد الله يريد ما عند الله لم يكن فى الجنة أفضل ثوابا منه ولا أعظم منزلة منه ، ولم يكن فى الجنة منزلة ولا درجة رفيعة نفيسة إلا كان له فيها أوفر النصيب وأشرف المنازل» . «ج» ابن عمر مرفوعا إذا كان يوم القيامة صفت منابر من ذهب عليها قباب من فضة منضدة بالدر والياقوت والزمرد جلالها السندس والاستبرق ، ثم ينادى منادى الرحمن : أين من حمل إلى أمة محمد علما يريد به وجه الله : اجلسوا على هذه المنابر ، فلا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة . «د» عن عيسى ابن مريم عليهما السلام : أن أمة محمد عليه الصلاة والسلام علماء حكماء كأنهم من الفقه أنبياء ، يرضون من الله باليسير من الرزق ، ويرضى الله منهم باليسير من العمل ، ويدخلون الجنة بلا إله إلا الله . «ه» قال عليه السلام « من اغبرت قدماه فى طلب العلم ، حرم الله جسده على النار ، واستغفر له ملكاه وإن مات فى طلبه مات شهيدا ، وكان قبره روضة من رياض الجنة ، ويوسع له فى قبره مد بصره ، وينور على جيرانه أربعين قبرا عن يمينه ، وأربعين قبرا عن يساره ، وأربعين عن خلفه ، وأربعين أمامه ، ونوم العالم عبادة ، ومذاكرته تسبيح ، ونفسه صدقة ، وكل قطرة نزلت من عينيه تطفئ بحرا من جهنم فمن أهان العالم فقد أهان العلم ، ومن أهان العلم فقد أهان النبى ، ومن أهان النبى فقد أهان جبريل ، ومن أهان جبريل فقد أهان الله ، ومن أهان الله أهانه الله يوم القيامة «و» قال عليه السلام : « ألا أخبركم بأجود الأجواد . قالوا نعم يارسول الله ، قال الله تعالى أجود الأجواد وأنا أجود ولد آدم ، وأجودهم من بعدى رجل عالم ينشر علمه فيبعث يوم القيامة أمة وحده ورجل جاهد فى سبيل الله حتى يقتل» . «ز» عن أبى هريرة مرفوعا «من نفس عن مؤمن كربة

من كرب الدنيا ، نفس الله عنه كربة من كرب الآخرة ، ومن يسر على معسر ، يسر الله عليه فى الدنيا والآخرة ، والله تعالى فى عون العبد ، مادام العبد فى عون أخيه ، ومن سلك طريقا يبتغى به علما سهل الله له طريقا الى الجنة وما اجتمع قوم فى مسجد من مساجد الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة وغشيتهم الرحمة وحفت بهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده» رواه مسلم فى الصحيح «ح» قال عليه الصلاة السلام «يشفع يوم القيامة ثلاثة: الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء» . قال الراوى : فأعظم مرتبة هى واسطة بين النبوة والشهادة «ط» معاذ بن جبل قال عليه الصلاة والسلام «تعلموا العلم فان تعلمه لله خشية وطلبه عبادة ومذاكرته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه صدقة وبذله لأهله قربة ، لأنه معالم الحلال والحرام ومنار سبل الجنة والأنيس من الوحشة والصاحب فى الوحدة والمحدث فى الخلوة والدليل على السراء والضراء والسلاح على الأعداء والدين عند الاختلاف يرفع الله به أقواما فيجعلهم فى الخير قادة هداة يهتدى بهم وأئمة فى الخير يقتفى بآثارهم ويقتدى بأفعالهم وينتهى إلى آرائهم ترغب الملائكة فى حلقتهم وبأجنحتها تمسحهم وفى صلاتها تستغفر لهم حتى كل رطب ويابس وحتى حيتان البحر وهوامه وسباع البر وأنعامه والسماء ونجومها لأن العلم حياة القلوب من العمى ونور الابصار من الظلم وقوة الأبدان من الضعف يبلغ بالعبد منازل الأحرار ومجالس الملوك والدرجات العلى فى الدنيا والآخرة والتفكر فيه يعدل بالصيام ومدارسته بالقيام ، به يطاع الله ويعبد وبه يمجد ويوحد وبه توصل الأرحام وبه يعرف الحلال والحرام «ى» أبو هريرة قال عليه الصلاة والسلام «إذا مات الانسان انقطع عمله إلا من ثلاث : صدقة جارية ، أو علم ينتفع به ، أو ولد صالح يدعو له بالخير» «يا» قال عليه الصلاة والسلام« إذا سألتم الحوائج فاسألوها الناس قيل يارسول الله ومن الناس قال أهل القرآن قيل ثم من ؟ قال أهل العلم قيل ثم من ؟ قال الصباح الوجوه» قال الراوى والمراد بأهل القرآن من يحفظ معانيه «يب» قال عليه الصلاة والسلام «من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله فى أرضه وخليفة كتابه وخليفة رسوله والدنيا سم الله القتال لعباده فخذوا منها بقدر السم فى الأدوية لعلكم تنجون » قال الراوى والعلماء داخلون فيه لأنهم يقولون هذا حرام فاجتنبوه وهذا حلال فخذوه «يج» فى الخبر العالم نبى لم يوح إليه «يد» قال عليه الصلاة والسلام «كن عالما ، أو متعلما ، أومستمعا ، أو محبا ، ولا تكن الخامس فتهلك» قال الرواى: وجه التوفيق بين هذه الرواية و بين الرواية الاخرى وهى قوله عليه الصلاة والسلام

«الناس رجلان عالم ومتعلم وسائر الناس همج لا خير فيهم» ان المستمع والمحب بمنزلة المتعلم وما أحسن قول بعض الاعراب لولده : كن سبعا خالسا أو ذئبا خانسا أو كلبا حارسا واياك وأن تكون انسانا ناقصا «يه» قال عليه الصلاة والسلام «من اتكأ على يده عالم كتب الله له بكل خطوة عتق رقبة ومن قبل رأس عالم كتب الله له بكل شعرة حسنة» «يو» قال عليه الصلاة والسلام برواية أبي هريرة «بكت السموات السبع ومن فيهن ومن عليهن والأرضون السبع ومن فيهن ومن عليهن لعزيز ذل وغني افتقر وعالم تلعب به الجهال» «يز» وقال عليه السلام «حملة القرآن عرفاء أهل الجنة والشهداء قواد أهل الجنة والانبياء سادة أهل الجنة» «يح» وقال عليه السلام «العلماء مفاتيح الجنة وخلفاء الانبياء» قال الراوى الانسان لا يكون مفتاحا إنما المعنى أن عندهم من العلم مفتاح الجنان والدليل عليه أن من رأى فى النوم أن بيده مفاتيح الجنة فانه يؤتى علما فى الدين . «يط» وقال عليه الصلاة والسلام «ان لله تعالى فى كل يوم وليلة ألف رحمة على جميع خلقه الغافلين والبالغين وغير البالغين ، فتسعمائة وتسعة وتسعون رحمة للعلماء وطالبي العلم والمسلمين ، والرحمة الواحدة لسائر الناس» . «ك» وقال عليه الصلاة والسلام «قلت ياجبريل أى الأعمال أفضل لأمتى ؟ قال العلم ، قلت ثم أى ؟ قال النظر الى العالم ، قلت ثم أى ؟ قال زيارة العالم ، ثم قال ومن كسب العلم لله وأراد به صلاح نفسه وصلاح المسلمين ، ولم يرد به عرضا من الدنيا ، فأنا كفيله بالجنة» «كا» وقال عليه الصلاة والسلام «عشرة تستجاب لهم الدعوة العالم والمتعلم وصاحب حسن الخلق والمريض واليتيم والغازى والحاج والناصح للمسلمين والولد المطيع لأبويه والمرأة المطيعة لزوجها» «كب» «سئل النبي صلى الله عليه وسلم ما العلم ؟ فقال دليل العمل قيل فما العقل ؟ قال قائد الخير ، قيل فما الهوى ، قال مركب المعاصى ، قيل فما المال ؟ قال رداء المتكبرين ، قيل فما الدنيا قال سوق الآخرة» . «كج» انه عليه الصلاة والسلام كان يحدث انسانا فأوحى الله اليه انه لم يبق من عمر هذا الرجل الذى تحدثه إلا ساعة ، وكان هذا وقت العصر ، فأخبره الرسول بذلك ، فاضطرب الرجل ، وقال يارسول الله دلني على أوفق عمل لى فى هذه الساعة ، قال اشتغل بالتعلم فاشتغل بالتعلم ، وقبض قبل المغرب ، قال الراوى : فلو كان شيء أفضل من العلم ، لأمره النبي صلى الله عليه وسلم به فى ذلك الوقت . «كد» قال عليه الصلاة والسلام « الناس كلهم موتى إلا العالمون» والخبر مشهور «كه» عن أنس قال عليه الصلاة والسلام «سبعة للعبد تجرى بعد موته : من علم علما أو أجرى نهرا أو حفر بئرا أو بنى مسجدا أو أورث مصحفا أو ترك ولدا صالحا يدعو له بالخير أو صدقة تجري له بعد موته» فقدم عليه الصلاة والسلام التعليم

على جميع الانتفاعات لأنه روحانى والروحانى أبقى من الجسمانيات «كو» قال عليه الصلاة والسلام : «لا تجالسوا العلماء إلا إذا دعوكم من خمس إلى خمس : من الشك إلى اليقين ومن الكبر إلى التواضع ومن العداوة إلى النصيحة ومن الرياء إلى الاخلاص ومن الرغبة الى الزهد» «كز» أوصى النبي صلى الله عليه وسلم إلى على بن أبى طالب رضى الله عنه فقال يا على احفظ التوحيد فانه رأس مالى والزم العمل فانه حرفتى ، وأقم الصلاة فانها قرة عينى ، واذكر الرب فانه بصيرة فؤادى ، واستعمل العلم فانه ميراثى «كح» أبو كبشة الأنصارى. قال ضرب لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل الدنيا مثل أربعة رهط رجل آتاه الله علما وآتاه مالا فهو يعمل بعلمه فى ماله ورجل آتاه الله علما ولم يؤته مالا فيقول لو أن الله تعالى آتانى مثل ما أوتى فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهما فى الأجر سواء ورجل آتاه الله مالا ولم يؤته علما فهو يمنعه من الحق وينفقه فى الباطل ، ورجل لم يؤته الله علما ولم يؤته مالا فيقول : لو أن الله تعالى آتانى مثل ما أوتى فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهما فى الوزر سواء ﴿الآثار﴾ «ا» كميل بن زياد قال أخذ على بن أبى طالب رضى الله عنه بيدى فأخرجنى إلى الجبانة فلما أصحر تنفس الصعداء ثم قال يا كميل بن زياد ان هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها فاحفظ ما أقول لك: الناس ثلاثة عالم ربانى ومتعلم على سبيل نجاة وهمج رعاع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجئوا إلى ركن وثيق، يا كميل العلم خير من المال ، العلم يحرسك وأنت تحرس المال والمال تنقصه النفقة ، والعلم يزكو بالانفاق ، وصنيع المال يزول بزواله يا كميل معرفة العلم زين يزان به يكتسب به الانسان الطاعة فى حياته ، وجميل الأحدوثة بعد وفاته والعلم حاكم ، والمال محكوم عليه «ب» عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه : ان الرجل ليخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبل تهامة فاذا سمع العلم وخاف واسترجع على ذنوبه انصرف الى منزله وليس عليه ذنب فلا تفارقوا مجالس العلماء فان الله لم يخلق تربة على وجه الارض أكرم من مجالس العلماء «ج» عن ابن عباس خير سليمان بين الملك والمال وبين العلم فاختار العلم فأعطى العلم والملك معا «د» سليمان لم يحتج الى الهدهد الا لعلمه لما روى عن نافع بن الازرق قال لابن عباس كيف اختار سليمان الهدهد لطلب الماء قال ابن عباس لأن الارض له كالزجاجة يرى باطنها من ظاهرها فقال نافع فكيف بأوقات الفخ يغطى له باصبع من تراب فلا يراه بل يقع فيه فقال ابن عباس اذا جاء القدر عمى البصر (ه) قال أبو سعيد الخدري تقسم الجنة علي عشرة آلاف جزء تسعة آلاف وتسعمائة وتسعة

وتسعون منها للذين عقلوا عن الله أمره فكان هذا ثوابهم على قدر ما قسم الله لهم من العقول يقتسمون المنازل فيها وجزء للمؤمنين الضعفاء الفقراء الصالحين «و» قال ابن عباس لولده يابنى عليك بالأدب فانه دليل على المروءة وأنس فى الوحشة وصاحب فى الغربة وقرين فى الحضر وصدر فى المجلس ووسيلة عند انقضاء الوسائل وغنى عند العدم ورفعة للخسيس وكمال للشريف وجلالة للملك «ز» عن الحسن البصرى: صر يرقلم العلماء تسبيح وكتابة العلم والنظر فيه عبادة واذا أصاب من ذلك المداد ثوبه فكأنما أصابه دم الشهداء واذا قطر منها على الأرض تلألأ نوره واذا قام من قبره نظر اليه أهل الجمع فيقال هذا عبد من عباد الله أكرمه الله وحشر مع الأنبياء عليهم السلام «ح» فى كتاب دمنة وكليلة: أحق من لا يستخف بحقوقهم ثلاثة : العالم والسلطان والاخوان فان من استخف بالعالم أهلك دينه ومن استخف بالسلطان أهلك دنياه ومن استخف بالاخوان أهلك مروءته «ط» قال سقراط من فضيلة العلم انك لاتقدر على أن يخدمك فيه أحد كما تجد من يخدمك فى سائر الأشياء بل تخدمه بنفسك ولا يقدر أحد على سلبه عنك «ى» قيل لبعض الحكماء لاتنظر فأغمض عينيه فقيل لاتسمع فسد أذنيه فقيل لاتتكلم فوضع يده على فيه فقيل له لاتعلم فقال لاأقدر عليه «يا» اذا كان السارق عالما لاتقطع يده لأنه يقول كان المال وديعة لى وكذا الشارب يقول حسبته خلا وكذا الزانى يقول تزوجتها فانه لايحد «يب» قال بعضهم أحيوا قلوب اخوانكم ببصائر بيانكم كما تحيون الموات بالنبات والنواة فان نفسا تبعد من الشهوات والشبهات أفضل من أرض تصلح للنبات ، قال الشاعر : —

وفى الجهل قبل الموت موت لأهله   وأجسامهم قبل القبور قبور
وان امرأ لم يحى بالعلم ميت   وليس له حتى النشور نشور

﴿وأما النكت﴾ فمن وجوه «ا» المعصية عند الجهل لا يرجى زوالها وعند الشهوة يرجى زوالها انظر إلى زلة آدم فانه بعلمه استغفر والشيطان غوى وبقى فى غيه أبدا لأن ذلك كان بسبب الجهل «ب» أن يوسف عليه السلام لما صار ملكا احتاج الى وزير فسأل ربه عن ذلك فقال له جبريل ان ربك يقول لا تختر إلا فلانا فرآه يوسف فى أسوأ الأحوال فقال لجبريل انه كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله فقال جبريل ان ربك عينه لذلك لأنه كان ذب عنك حيث قال ان كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين والنكتة أن الذى ذب عن يوسف عليه السلام استحق الشركة فى مملكته فمن ذب عن الدين

القويم بالبرهان المستقيم كيف لايستحق من الله الاحسان والتحسين «ج» أراد واحد خدمة ملك فقال الملك اذهب وتعلم حتى تصلح لخدمتى فلما شرع فى التعلم وذاق لذة العلم بعث الملك اليه وقال اترك التعلم فقد صرت أهلا لخدمتى فقال كنت أهلا لخدمتك حين لم ترنى أهلا لخدمتك وحين رأيتنى أهلا لخدمتك رأيت نفسى أهلا لخدمة الله تعالى وذلك أنى كنت أظن أن الباب بابك لجهلى والآن علمت أن الباب باب الرب «د» تحصيل العلم انما يصعب عليك لفرط حبك للدنيا لأنه تعالى أعطاك سواد العين وسويداء القلب ولا شك أن السواد أكبر من السويداء فى اللفظ لأن السويداء تصغير السواد ثم اذا وضعت على سواد عينك جزءا من الدنيا لاترى شيئا فكيف اذا وضعت على السويداء كل الدنيا كيف ترى بقلبك شيئا «ه» قال حكيم : القلب ميت وحياته بالعلم والعلم ميت وحياته بالطلب والطلب ضعيف وقوته بالمدارسة فاذا قوى بالمدارسة فهو محتجب واظهاره بالمناظرة واذا ظهر بالمناظرة فهو عقيم ونتاجه بالعمل فاذا زوج العلم بالعمل توالد وتناسل ملكا أبديا لا آخر له «و» (قالت نملة ياأيها النمل ادخلوا مسا كنكم) الى قوله (وهم لايشعرون) كانت رياسة تلك النملة على غيرها لم تكن الا بسبب أنها علمت مسئلة واحدة وهى قوله تعالى (وهم لايشعرون) كأنها قالت ان سليمان معصوم والمعصوم لايجوز منه إيذاء البرىء عن الجرم ولكنه لوحطمكم فانما يصدر ذلك منه على سبيل السهو لانه لايعلم حالكم فقوله تعالى وهم لايشعرون اشارة الى تنزيه الأنبياء عليهم السلام عن المعصية فتلك النملة لما علمت هذه المسئلة الواحدة استحقت الرياسة التامة فمن علم حقائق الاشياء من الموجودات والمعدومات كيف لايستوجب الرياسة فى الدنيا والدين «ز» الكلب اذا تعلم وأرسله المالك على اسم الله تعالى صار صيده النجس طاهرا والنكتة أن هناك العلم انضم الى الكلب فصار النجس ببركة العلم طاهرا فههنا النفس والروح طاهرتان فى أصل الفطرة الا أنها تلوثت بأقذار المعصية ثم انضم اليها العلم بالله وبصفاته فنرجو من عميم لطفه أن يقلب النجس طاهرا ههنا والمردود مقبولا «ح» القلب رئيس الاعضاء ثم تلك الرياسة ليست للقوة فان العظم أقوى منه ولا للعظم فان الفخذ أعظم منه ولا للحدة فان الظفر أحد منه وانما تلك الرياسة بسبب العلم فدل على أن العلم أشرف الصفات .

﴿أما الحكايات﴾ : «ا» حكى أن هرون الرشيد كان معه فقهاء وكان فيهم أبو يوسف فأتى برجل فادعى عليه آخر أنه أخذ من بيتى مالا بالليل فأقر الآخذ بذلك فى المجلس فاتفق الفقهاء على أنه تقطع يده ، فقال أبو يوسف لا قطع عليه ، قالوا لم ؟ قال لأنه أقر بالأخذ

والآخذ لا يوجب القطع بل لابد من الاعتراف بالسرقة فصدقه الكل فى قوله ، ثم قالوا للآخذ أسرقتها ؟ قال نعم ، فأجمعوا كلهم على أنه وجب القطع لأنه أقر بالسرقة فقال أبو يوسف لا قطع ، لأنه وإن أقر بالسرقة لكن بعد ما وجب الضمان عليه باقراره بالاخذ فاذا أقر بالسرقة بعد ذلك فهو بهذا الاقرار يسقط الضمان عن نفسه فلا يسمع اقراره فتعجب الكل من ذلك «ب» عن الشعبي كنت عند الحجاج فأتى بيحيى بن يعمر فقيه خراسان من بلخ مكبلا بالحديد فقال له الحجاج أنت زعمت أن الحسن والحسين من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بلى فقال الحجاج لتأتيني بها واضحة بينة من كتاب الله أو لأقطعنك عضوا عضوا فقال آتيك بها واضحة بينة من كتاب الله ياحجاج قال فتعجبت من جرأته بقوله ياحجاج فقال له ولا تأتني بهذه الآية ندع أبناءنا وأبناءكم فقال آتيك بها واضحة من كتاب الله وهو قوله (ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان) الى قوله (وزكريا ويحيى وعيسى) فمن كان أبو عيسى وقد ألحق بذرية نوح قال فأطرق مليا ثم رفع رأسه فقال كأنى لم أقرأ هذه الآية من كتاب الله حلوا وثاقه وأعطوه من المال كذا «ج» يحكى أن جماعة من أهل المدينة جاؤا إلى أبى حنيفة ليناظروه فى القراءة خلف الامام ويبكتوه ويشنعوا عليه فقال لهم لا يمكننى مناظرة الجميع ففوضوا أمر المناظرة الى أعلمكم لأناظره فأشاروا إلى واحد فقال هذا أعلمكم قالوا نعم قال والمناظرة معه كالمناظرة معكم قالوا نعم قال والالزام عليه كالالزام عليكم قالوا نعم قال وان ناظرته وألزمته الحجة فقد لزمتكم الحجة قالوا نعم قال وكيف ؟ قالوا لأنا رضينا به اماما فكان قوله قولا لنا قال أبو حنيفة فنحن لما اخترنا الامام فى الصلاة كانت قراءته قراءة لنا وهو ينوب عنا فأقروا له بالالزام «د» هجا الفرزدق واحدا فقال :ـــ

لقد ضاع شعرى على بابكم   كما ضاع در على خالصه

وكانت خالصة معشوقة سليمان بن عبد الملك وكانت ظريفة صاحبة أدب وكانت هيبة سليمان ابن عبد الملك تفوق هيبة المروانيين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمان وشكت الفرزدق فأمر سليمان باشخاص الفرزدق على أفظع الوجوه مكبلا مقيدا فلما حضر وما كان به من الرمق إلا مقدار ما يقيمه على الرجل من شدة الهيبة فقال له سليمان بن عبد الملك : أنت القائل

لقد ضاع شعرى على بابكم   كما ضاع در على خالصه

فقال ماقلته هكذا وانما غيره على من أرادبى مكروها وانما قلت ـــ وخالصة من وراء الستر تسمع :ـــ

لقد ضاء شعرى على بابكم كما ضاء در على خالصه

فسرى عن خالصة فلم تملك نفسها أن خرجت من الستر فألقت على الفرزدق ما كان عليها من الحلى وهى زيادة على ألف ألف درهم فأتبعه سليمان بن عبد الملك حاجبه لما خرج من عنده حتى اشترى الحلى من الفرزدق بمائة ألف ورده على خالصة «هـ» دعا المنصور أبا حنيفة يوما فقال الربيع وهو يعاديه يا أمير المؤمنين هذا يعنى أبا حنيفة يخالف جدك حيث يقول: الاستثناء المنفصل جائز وأبو حنيفة ينكره فقال أبو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لك بيعة فى رقبة الناس فقال كيف ؟ قال انهم يعقدون البيعة لك ثم يرجعون الى منازلهم فيستثنون فتبطل بيعتهم فضحك المنصور وقال: اياك يا ربيع وأبا حنيفة فلما خرج قال الربيع يا أبا حنيفة سعيت فى دمى فقال أبو حنيفة كنت البادى وأنا الدافع . ويحكى أن مسلما قتل ذميا عمدا فحكم أبو يوسف بقتل المسلم به فبلغ زبيدة ذلك فبعثت الى أبى يوسف فقالت اياك وأن تقتل المسلم وكانت فى عناية عظيمة بأمر المسلم فلما حضر أبو يوسف وحضر الفقهاء وجىء بأولياء الذمى والمسلم فقال له الرشيد احكم بقتله فقال يا أمير المؤمنين هو مذهبى غير أنى لست أقتل المسلم به حتى تقوم البينة العادلة أن الذمى يوم قتله المسلم كان ممن يؤدى الجزية فلم يقدروا عليه فبطل دمه «ز» دخل الغضبان على الحجاج بعد ما قال لعدوه عبد الرحمن ابن محمد بن الاشعث تغد بالحجاج قبل أن يتعشى بك فقال له ما جواب السلام عليك فقال وعليكم السلام ثم فطن الحجاج ، وقال قاتلك الله يا غضبان ، أخذت لنفسك أمانا بردى عليك ، أما والله لولا الوفاء والكرم ، لما شربت الماء البارد بعد ساعتك هذه ، فانظر الى فائدة العلم فى هذه الصور فلله در العلم ومن به تردى ، وتعسا للجهل ومن فى أوديته تردى . «ح» بلغ عبد الملك ابن مروان قول الشاعر :

ومنا سويد والبطين وقعنب ومنا أمير المؤمنين شبيب

فأمر به فأدخل عليه ، فقال أنت القائل: ومنا أمير المؤمنين شبيب، فقال انما قلت ومنا أمير المؤمنين شبيب ، بنصب الراء فناديتك واستغثت بك، فسرى عن عبد الملك وتخلص الرجل عن الهلاك بصنعة يسيرة عملها بعلمه ، وهو أنه حول الضمة فتحة . «ط» قال أبو مسلم صاحب الدولة لسليمان بن كثير : بلغنى أنك كنت فى مجلس وقد جرى بين يديك ذكرى ، فقلت اللهم سود وجهه واقطع عنقه واسقنى من دمه ، فقال نعم قلته ، ولكن فى كرم كذا لما نظرت الى الحصرم فاستحسن قوله ، وعفا عنه . «ى» قال رجل لأبى حنيفة : انى حلفت لا أكلم امرأتى حتى تكلمنى وحلفت بصدقة ما تملك أن لا تكلمنى أو أكلمها فتحير الفقهاء فيه فقال

سفيان من كلم صاحبه حنث فقال أبو حنيفة اذهب وكلمها ولا حنث عليكما فذهب الى سفيان وأخبره بما قال أبو حنيفة ، فذهب سفيان إلى أبي حنيفة مغضبا وقال : تبيح الفروج ؟ فقال أبو حنيفة : وما ذاك ؟ قال سفيان : أعيدوا على أبي حنيفة السؤال ، فأعادوا وأعاد أبو حنيفة الفتوى ، فقال من أين قلت ؟ قال : لما شافهته باليمين بعد ما حلف كانت مكلمة فسقطت يمينه ، وإن كلمها فلا حنث عليه ولا عليها ؛ لأنه قد كلمها بعد اليمين فسقطت اليمين عنهما . قال سفيان : إنه ليكشف لك من العلم عن شيء كلنا عنه غافل . «يا» دخل اللصوص على رجل فأخذوا متاعه واستحلفوه بالطلاق ثلاثا أن لا يعلم أحدا ، فأصبح الرجل وهو يرى اللصوص يبيعون متاعه وليس يقدر أن يتكلم من أجل يمينه ، فجاء الرجل يشاور أبا حنيفة فقال أحضر لى امام مسجدك وأهل محلتك فأحضرهم إياه ، فقال لهم أبو حنيفة : هل تحبون أن يرد الله على هذا متاعه ؟ قالوا نعم ، قال : فاجمعوا كلا منهم وأدخلوهم فى دار ثم أخرجوهم واحدا واحدا ، وقولوا أهذا لصك ؟ فان كان ليس بلصه قال لا ، وإن كان لصه فليسكت ، وإذا سكت فاقبضوا عليه ، ففعلوا ما أمرهم به أبو حنيفة ، فرد الله عليه جميع ما سرق منه . «يب» كان فى جوار أبي حنيفة فتى يغشى مجلس أبي حنيفة ، فقال يوما لأبي حنيفة : إنى أريد أن أتزوج ابنة فلان وقد خطبتها ، إلا أنهم قد طلبوا منى من المهر فوق طاقتى ، فقال : احتل واقترض وادخل عليها ، فان الله تعالى يسهل الأمر عليك بعد ذلك ، ثم أقرضه أبو حنيفة ذلك القدر ، ثم قال له : بعد الدخول اظهر أنك تريد الخروج من هذا البلد إلى بلد بعيد ، وأنك تسافر بأهلك معك ، فأظهر الرجل ذلك ، فاشتد ذلك على أهل المرأة وجاؤا إلى أبي حنيفة يشكونه ويستفتونه ، فقال لهم أبو حنيفة : له ذلك ، فقالوا : وكيف الطريق إلى دفع ذلك ؟ فقال أبو حنيفة : الطريق أن ترضوه بأن تردوا عليه ما أخذتموه منه ، فأجابوه اليه ، فذكر أبو حنيفة ذلك للزوج ، فقال الزوج : فأنا أريد منهم شيئا آخر فوق ذلك فقال له أبو حنيفة : أيما أحب إليك أن ترضى بهذا القدر والا أقرت لرجل بدين فلا تملك المسافرة بها حتى تقضى ما عليها من الدين فقال الرجل الله الله لا يسمعوا بهذا فلا آخذ منهم شيئا ورضى بذلك القدر فحصل ببركة علم أبي حنيفة فرج كل واحد من الخصمين «يج» عن الليث بن سعد قال قال رجل لأبي حنيفة : لى ابن ليس بمحمود السيرة أشترى له الجارية بالمال العظيم فيعتقها وأزوجه المرأة بالمال العظيم فيطلقها فقال له أبو حنيفة اذهب به معك إلى سوق النخاسين فاذا وقعت عينه على جارية فابتعها لنفسك ثم زوجها إياه فان طلقها عادت

إليك مملوكة وإن أعتقها لم يجز عتقه اياها ، قال الليث فوالله ماأعجبنى جوابه كما أعجبنى سرعة جوابه «يد» سئل أبوحنيفة عن رجل حاف ليقربن امرأته نهارا فى رمضان فلم يعرف أحد وجه الجواب فقال أبو حنيفه يسافر مع امرأته فيطؤها نهارا فى رمضان «يه» جاء رجل إلى الحجاج فقال سرقت لى أربعة آلاف درهم فقال الحجاج من تتهم فقال لا أتهم أحدا قال لعلك أوتيت من قبل أهلك قال سبحان الله امرأتى خير من ذلك قال الحجاج لعطاره اعمل لى طيبا ذكيا ليس له نظير فعمل له الطيب ثم دعا الشيخ فقال ادهن من هذه القارورة ولا تدهن منها غيرك ثم قال الحجاج لحرسه : اقعدوا على أبواب المساجد وأراهم الطيب وقال من وجد منه ريح هذا الطيب فخذوه فاذا رجل له وفرة فأخذوه فقال الحجاج من أين لك هذا الدهن قال اشتريته قال اصدقنى والاقتلتك فصدقه فدعا الشيخ وقال هذا صاحب الأربعة آلاف عليك بامرأتك فأحسن أدبها ، ثم أخذ الأربعة آلاف من الرجل ، وردها الى صاحبها «يو» قال الرشيد يوما لأبى يوسف : عند جعفر بن عيسى جارية هى أحب الناس الى وقد عرف ذلك وقد حلف أن لا يبيع ولا يهب ولا يعتق ، وهو الآن يطلب حل يمينه . فقال يهب النصف ويبيع النصف ولا يحنث . «يز» قال محمد بن الحسن : كنت نائما ذات ليلة ، فاذا أنا بالباب يدق ويقرع فقلت انظروا من ذاك فقالوا رسول الخليفة يدعوك فخفت على روحى فقمت ومضيت اليه ، فلما دخلت عليه . قال دعوتك فى مسئلة: ان أم محمد يعنى زبيدة قلت لها أنا الامام العدل ، والامام العدل فى الجنة ، فقالت لى انك ظالم عاص فقد شهدت لنفسك بالجنة فكفرت بكذبك على الله وحرمت عليك ، فقلت له يا أمير المؤمنين إذا وقعت فى معصية هل تخاف الله فى تلك الحال أو بعدها: فقال إى والله أخاف خوفا شديدا . فقلت أنا أشهد أن لك جنتين ، لا جنة واحدة قال تعالى (ولمن خاف مقام ربه جنتان) فلاطفنى وأمرنى بالانصراف ، فلما رجعت الى دارى رأيت البدر متبادرة الى . «يح» يحكى أن أبا يوسف أتاه ذات ليلة رسول الرشيد يستعجله. فخاف أبو يوسف على نفسه ، فلبس ازاره ومشى خائفا الى دار الخليفة ، فلما دخل عليه سلم فرد عليه الجواب وأدناه. فعند ذلك سكنت روعته ، قال الرشيد: ان حليا لنا فقد من الدار فاتهمت فيه جارية من جوارى الدار الخاصة ، فحلفت لتصدقينى أو لأقتلنك وقد ندمت فاطلب لى وجها ، فقال أبو يوسف : فأذن لى فى الدخول عليها ، فأذن له فرأى جارية كأنها فلقة قمر ، فأخلى المجلس ثم قال لها : أمعك الحلى ؟ فقالت لا والله ، فقال لها : احفظى ما أقول لك ولا تزيدى عليه ولا تنقصى عنه ، إذا دعاك الخليفة وقال لك أسرقت الحلى فقولى نعم ، فاذا

قال لك فهاتها فقولى ما سرقتها ، ثم خرج أبو يوسف إلى مجلس الرشيد وأمر باحضار الجارية فحضرت ، فقال للخليفة : سلها عن الحلى ، فقال لها الخليفة : أسرقت الحلى ؟ قالت نعم ، قال لها : فهاتها ، قالت : لم أسرقها والله ، قال أبو يوسف : قد صدقت ياأمير المؤمنين فى الاقرار أو الانكار وخرجت من اليمين ، فسكن غضب الرشيد وأمر أن يحمل إلى دار أبى يوسف مائة ألف درهم ، فقالوا : إن الخزان غيب فلو أخرنا ذلك إلى الغد ، فقال : إن القاضى أعتقنا الليلة فلا نؤخر صلته إلى الغد ، فأمر حتى حمل عشر بدر مع أبى يوسف إلى منزله . «يط» قال بشر المريسى للشافعى : كيف تدعى انعقاد الاجماع مع أن أهل المشرق والمغرب لا يمكن معرفة وجود إجماعهم على الشىء الواحد وكانت هذه المناظرة عند الرشيد ، فقال الشافعى : هل تعرف إجماع الناس على خلافة هذا الجالس ؟ فأقر به خوفا وانقطع . «ك» إعرابى قصد الحسين بن على رضى الله عنهما ، فسلم عليه وسأله حاجة وقال سمعت جدك يقول : إذا سألتم حاجة فاسألوها من أحد أربعة : إما عربى شريف ، أو مولى كريم ، أو حامل القرآن ، أو صاحب وجه صبيح ، فأما العرب فشرفت بجدك ، وأما الكرم فدأبكم وسيرتكم ، وأما القرآن ففى بيوتكم نزل ، وأما الوجه الصبيح فانى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إذا أردتم أن تنظروا إلى فانظروا إلى الحسن والحسين ، فقال الحسين : ما حاجتك ؟ فكتبها على الأرض ، فقال الحسين سمعت أبى عليا يقول : قيمة كل امرىء ما يحسنه وسمعت جدى يقول : المعروف بقدر المعرفة فأسألك عن ثلاث مسائل ان أحسنت فى جواب واحدة فلك ثلث ماعندى وان أجبت عن اثنتين فلك ثلثا ماعندى وان أجبت عن الثلاث فلك كل ماعندى وقد حمل الى صرة مختومة الى العراق فقال سل ولا حول ولا قوة الا بالله فقال أى الأعمال أفضل قال الأعرابى الايمان بالله قال فما نجاة العبد من الهلكة قال الثقة بالله قال فما يزين المرء قال علم معه حلم قال فان أخطأه ذلك قال فمال معه كرم قال فان أخطأه ذلك قال ففقر معه صبر قال فان أخطاه ذلك قال فصاعقة تنزل من السماء فتحرقه فضحك الحسين ورمى بالصرة اليه

﴿أما الشواهد العقلية فى فضيلة العلم﴾ فنقول : اعلم أن كون العلم صفة شرف وكمال وكون الجهل صفة نقصان أمر معلوم للعقلاء بالضرورة ولذلك لو قيل للرجل العالم ياجاهل فانه يتأذى بذلك وان كان يعلم كذب ذلك ولو قيل للرجل الجاهل ياعالم فانه يفرح بذلك وان كان يعلم أنه ليس كذلك وكل ذلك دليل على أن العلم شريف لذاته ومحبوب لذاته والجهل نقصان لذاته وأيضا فالعلم أينما وجد كان صاحبه محترما معظما حتى ان الحيوان اذا رأى الانسان احتشمه

بعض الاحتشام وانزجر به بعض الانزجار وان كان ذلك الحيوان أقوى بكثير من الانسان وكذلك جماعة الرعاة اذا رأوا من جنسهم من كان أوفر عقلا منهم وأغزر فضلا فيما هم فيه وبصدده انقادوا له طوعا فالعلماء اذا لم يعاندوا كانوا رؤساء بالطبع على من كان دونهم فى العلم ولذلك فان كثيرا ممن كانوا يعاندون النبي صلى الله عليه وسلم قصدوه ليقتلوه فما كان إلا أن وقع بصرهم عليه فألقى الله فى قلوبهم منه روعة وهيبة فهابوه وانقادوا له صلى الله عليه وسلم ولهذا قال الشاعر :

لو لم تكن فيه آيات مبينة كانت بداهته تنبيك عن خبر

وأيضا فلا شك أن الانسان أفضل من سائر الحيوانات وليست تلك الفضيلة لقوته وصولته فان كثيرا من الحيوانات يساويه فيها أو يزيد عليه فاذن تلك الفضيلة ليست الا لاختصاصه بالمزية النورانية واللطيفة الربانية التى لاجلها صار مستعداً لادراك حقائق الاشياء والاطلاع عليها والاشتغال بعبادة الله على ما قال (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) وأيضا الجاهل كانه فى ظلمة شديدة لايرى شيئا البتة والعالم كانه يطير فى أقطار الملكوت ويسبح فى بحار المعقولات فيطالع الموجود والمعدوم والواجب والممكن والمحال ثم يعرف انقسام الممكن الى الجوهر والعرض والجوهر الى البسيط والمركب ويبالغ فى تقسيم كل واحد منها الى أنواعها وأنواع أنواعها وأجزائها وأجزاء أجزائها والجزء الذى به يشارك غيره والجزء الذى به يمتاز عن غيره ويعرف أثر كل شيء ومؤثره ومعلوله وعلته ولازمه وملزومه وكليه وجزئيه وواحده وكثيره حتى يصير عقله كالنسخة التى أثبت فيها جميع المعلومات بتفاصيلها وأقسامها فأى سعادة فوق هذه الدرجة ثم انه بعد صيرورته كذلك تصير النفوس الجاهلة عالمة فتصير تلك النفس كالشمس فى عالم الأرواح وسببا للحياة الأبدية لسائر النفوس فانها كانت كاملة ثم صارت مكملة وتصير واسطة بين الله وبين عباده ولهذا قال تعالى (ينزل الملائكة بالروح من أمره) والمفسرون فسروا هذا الروح بالعلم والقرآن وكما أن البدن بلا روح ميت فاسد فكذا الروح بلا علم ميت ونظيره قوله تعالى (وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا) فالعلم روح الروح ونور النور ولب اللب ومن خواص هذه السعادة أنها تكون باقية آمنة عن الفناء والتغير ، فان التصورات الكلية لايتطرق إليها الزوال والتغير واذا كانت هذه السعادة فى نهاية الجلالة فى ذاتها ثم انها باقية أبد الآباد ودهر الداهرين كانت لامحالة أكمل السعادات وأيضا فالأنبياء صلوات الله عليهم مابعثوا الا للدعوة إلى الحق قال تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة) إلى آخره، وقال (قل هذه سبيلي أدعو الى الله على

بصيرة أنا ومن اتبعنى) ثم خذ من أول الأمر فانه سبحانه لما قال (إنى جاعل فى الأرض خليفة) فلما قالت الملائكة (أتجعل فيها من يفسد فيها) قال سبحانه (إنى أعلم مالا تعلمون) فأجابهم سبحانه بكونه عالما فلم يجعل سائر صفات الجلال من القدرة ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والوجود والقدم ، والاستغناء عن المكان والجهة جوابا لهم وموجبا لسكوتهم وإنما جعل صفة العلم جوابا لهم وذلك يدل على أن صفات الجلال والكمال وان كانت بأسرها فى نهاية الشرف الا أن صفة العلم أشرف من غيرها ثم انه سبحانه إنما أظهر فضل آدم عليه السلام بالعلم وذلك يدل أيضا على أن العلم أشرف من غيره ثم انه سبحانه لما أظهر علمه جعله مسجود الملائكة وخليفة العالم السفلى وذلك يدل على أن تلك المنقبة انما استحقها آدم عليه السلام بالعلم ثم ان الملائكة افتخرت بالتسبيح والتقديس والافتخار بهما انما يحصل لو كانا مقرونين بالعلم فانهما ان حصلا بدون العلم كان ذلك نفاقا والنفاق أخس المراتب قال تعالى (ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار) أو تقليداً والتقليد مذموم فثبت أن تسبيحهم وتقديسهم انما صار موجبا للافتخار ببركة العلم ثم ان آدم عليه السلام انما وقع عليه اسم المعصية لانه أخطأ فى مسئلة واحدة اجتهادية على ماسيأتى بيانه ولأجل هذا الخطأ القليل وقع فيما وقع فيه والشىء كلما كان الخطر فيه أكثر كان أشرف فذلك يدل على غاية جلالة العلم ثم انه ببركة جلالة العلم لما تاب وأناب وترك الاصرار والاستكبار وجد خلعة الاجتباء ، ثم انظر الى ابراهيم عليه السلام كيف اشتغل فى أول أمره بطلب العلم على ما قال تعالى (فلما جن عليه الليل رأى كوكبا) ثم انتقل من الكوكب الى القمر ومن القمر الى الشمس ولم يزل ينتقل بفكره من شىء الى شىء الى أن وصل بالدليل الزاهر والبرهان الباهر الى المقصود وأعرض عن الشرك فقال (انى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض) فلما وصل الى هذه الدرجة مدحه الله تعالى بأشرف المدائح وعظمه على أتم الوجوه فقال تارة (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض) وقال أخرى (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء) ثم انه عليه السلام بعد الفراغ من معرفة المبدأ اشتغل بمعرفة المعاد فقال (واذ قال ابراهيم رب أرنى كيف تحيي الموتى) ثم لما فرغ من التعلم اشتغل بالتعليم والمحاجة تارة مع أبيه على ماقال (لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر) وتارة مع قومه فقال (ماهذه التماثيل التى أنتم لها عاكفون) وأخرى مع ملك زمانه فقال (ألم تر الى الذى حاج ابراهيم فى ربه) وانظر الى صالح وهود وشعيب كيف كان اشتغالهم فى أوائل أمورهم وأواخرها بالتعلم والتعليم وارشاد الخلق الى النظر والتفكر فى الدلائل وكذلك أحوال موسى عليه السلام مع فرعون وجنوده ووجوه

دلائله معه ثم انظر الى حال سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم كيف من الله عليه بالعلم مرة بعد أخرى فقال (ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا فأغنى) فقدم الامتنان بالعلم على الامتنان بالمال وقال أيضا (ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان) وقال (ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا) ثم انه أول ما أوحى اليه قال (اقرأ باسم ربك) ثم قال (وعلمك مالم تكن تعلم) وهو عليه الصلاة والسلام كان أبدا يقول أرنا الأشياء كما هى فلو لم يظهر للانسان عما ذكرنا من الدلائل النقلية والعقلية شرف العلم لاستحال أن يظهر له شيء أصلا وأيضا فان الله تعالى سمى العلم فى كتابه بالاسماء الشريفة . فمنها: الحياة (أو من كان ميتا فأحييناه) . وثانيها : الروح (وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا) . وثالثها : النور (الله نور السموات والارض) وأيضا قال تعالى فى صفة طالوت (ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم) فقدم العلم على الجسم ولا شك أن المقصود من سائر النعم سعادة البدن ، فسعادة البدن أشرف من السعادة المالية فاذا كانت السعادة العلمية راجحة على السعادة الجسمانية فأولى أن تكون راجحة على السعادة المالية وقال يوسف (اجعلنى على خزائن الأرض إنى حفيظ عليم) ولم يقل إنى حسيب نسيب فصيح مليح ، وأيضا فقد جاء فى الخبر «المرء بأصغريه قلبه ولسانه» إن تكلم تكلم بلسانه ، وإن قاتل قاتل بجنانه . قال الشاعر :

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده فلم يبق إلا صورة اللحم والدم

وأيضا فان الله تعالى قدم عذاب الجهل على عذاب النار فقال (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ثم إنهم لصالوا الجحيم) وقال بعضهم العلوم مطالعها من ثلاثة أوجه ، قلب متفكر ، ولسان معبر ، وبيان مصور ، قال على بن أبى طالب رضى الله عنه «عين العلم من العلو ، ولامه من اللطف وميمه من المروءة» وأيضا قيل العلوم عشرة : علم التوحيد للاديان ، وعلم السر لرد الشيطان ، وعلم المعاشرة للاخوان ، وعلم الشريعة للأركان ، وعلم النجوم للازمان ، وعلم المبارزة للفرسان وعلم السياسة للسلطان ، وعلم الرؤيا للبيان ، وعلم الفراسة للبرهان ، وعلم الطب للابدان ، وعلم الحقيقة للرحمن . وأيضا قيل ضرب الله المثل فى العلم بالماء قوله تعالى (أنزل من السماء ماء) والمياه أربعة ماء المطر ، وماء السيل ، وماء القناة ، وماء العين ، فكذا العلوم أربعة ، علم التوحيد كماء العين لا يجوز تحريكه لئلا يتكدر كذا لا ينبغى طلب كيفية الله عز وجل لئلا يحصل الكفر ، وعلم الفقه يزداد بالاستنباط كماء القناة يزداد بالحفر ، وعلم الزهد كماء المطر ينزل صافيا و يتكدر بغبار الهواء كذلك علم الزهد صاف و يتكدر بالطمع وعلم البدع كماء السيل يميت الأحياء ويهلك الخلق فكذا البدع والله أعلم .

﴿المسئلة السابعة فى أقوال النـاس فى حد العلم﴾ قال أبو الحسن الأشعرى العلم مايعلم به وربمـا قال مايصير الذات به عالمـا اعترضوا عليهما بأن العالم والمعلوم لايعرفان الا بالعلم فتعريف العلم بهما دور وهو غير جائز أجاب عنه بأن علم الانسان بكونه عالمـا بنفسه وبألمه ولذته علم ضرورى والعلم بكونه عالمـا بهذه الأشياء علم بأصل العلم لأن الماهية داخلة فى الماهية المقيدة فكان علمه بكون العلم علما علم ضرورى فكان الدور ساقطا وسيأتى مزيد تقريره اذا ذكرنا مانختاره نحن فى هذا الباب إن شاء الله تعالى وقال القاضى أبو بكر العلم معرفة المعلوم على ماهو عليه وربمـا قال العلم هو المعرفة والاعتراض على الاول أن قوله معرفة المعلوم تعريف العلم بالمعلوم فيعود الدور أيضا فالمعرفة لاتكون الا وفق المعلوم فقوله على ما هو عليه بعد ذكر المعرفة يكون حشواء أما قوله العلم هو المعرفة ففيه وجوه من الخلل . أحدها : أن العلم هو نفس المعرفة فتعريفه بها تعريف للشيء بنفسه وهو محال . وثانيها : أن المعرفة عبارة عن حصول العلم بعد الالتباس ولهذا يقال ما كنت أعرف فلانا والآن فقد عرفته . وثالثها : أن الله تعالى يوصف بانه عالم ولا يوصف بانه عارف لان المعرفة تستدعى سبق الجهل وهو على الله محال وقال الاستاذ أبو اسحاق الاسفراينى :العلم تبيين المعلوم وربما قال انه استبانة الحقائق وربما اقتصر على التبيين فقال العلم هو التبيين وهو أيضا ضعيف أما قوله العلم هو التبيين فليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ أخفى منه ولان التبيين والاستبانة يشعران بظهور الشيء بعد الخفاء وذلك لايطرد فى علم الله ، وأما قوله تبيين المعلوم على ماهو به فيتوجه عليه الوجوه المذكورة على كلام القاضى وقال الاستاذ ابو بكر بن فورك : العلم ما يصح من المتصف به احكام الفعل واتقـانه وهو ضعيف ، لأن العلم بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات لايفيد الاحكام . وقال القفال : العلم إثبات المعلوم على ماهو به وربما قيل العلم تصور المعلوم على ما هو به والوجوه السالفة متوجهة على هذه العبارة . وقال امام الحرمين : الطريق الى تصور ماهية العلم وتميزها عن غيرها أن نقول انا نجد من أنفسنا بالضرورة كوننا معتقدين فى بعض الأشياء ، فنقول اعتقادنا فى الشيء ، اما أن يكون جازما أو لا يكون ، فان كان جازما فاما أن يكون مطابقا أو غير مطابق فان كان مطابقا فاما أن يكون لموجب هو نفس طرفى الموضوع والمحمول وهو العلم البديهى أو لموجب حصل من تركيب تلك العلوم الضرورية وهو العلم النظرى أو لا لموجب وهو اعتقاد المقلد ، وأما الجزم الذى لا يكون مطابقا فهو الجهل والذى لا يكون جازما ، فاما أن يكون الطرفان متساويين وهو الشك أو يكون أحدهما أرجح من الآخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم . واعلم

أن هذا التعريف مختل من وجوه . أحدها : أن هذا التعريف لايتم إلا إذا ادعينا أن علمنا بماهية الاعتقاد علم بديهى وإذا جاز ذلك فلم لا ندعى أن العلم بماهية العلم بديهى . وثانيها : أن هذا تعريف العلم بانتفاء أضداده وليست معرفة هذه الأضداد أقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم النقيض معرفا للنقيض فيرجع حاصل الأمر الى تعريف الشيء بمثله أو بالأخفى . وثالثها : أن العلم قد يكون تصورا وقد يكون تصديقا والتصور لا يتطرق اليه الجزم ولا التردد ولا القوة ولا الضعف فاذا كان كذلك كانت العلوم التصورية خارجة عن هذا التعريف قالت المعتزلة العلم هو الاعتقاد المقتضى سكون النفس وربما قالوا العلم ما يقتضى سكون النفس قالوا ولفظ السكون وان كان مجازا ههنا إلا أن المقصود منه لما كان ظاهرا لم يكن ذكره قادحا فى المقصود واعلم أن الأصحاب قالوا الاعتقاد جنس مخالف للعلم فلا يجوز جعل العلم منه ولهم أن يقولوا لا شك أن بين العلم واعتقاد المقلد قدرا مشتركا فنحن نعنى بالاعتقاد ذلك القدر قال الأصحاب وهذا التعريف يخرج عنه أيضا علم الله تعالى فانه لا يجوز أن يقال فيه انه يقتضى سكون النفس قالت الفلاسفة العلم صورة حاصلة فى النفس مطابقة للمعلوم وفى هذا التعريف عيوب . أحدها : اطلاق لفظ الصورة على العلم لا شك أنه من المجازات فلا بد فى ذلك من تلخيص الحقيقة والذى يقال إنه كما يحصل فى المرآة صورة الوجه فكذلك تحصل صورة المعلوم فى الذهن وهو ضعيف لأنا اذا عقلنا الجبل والبحر فان حصلا فى الذهن ففى الذهن جبل وبحر وهذا محال وان لم يحصلا فى الذهن ولكن الحاصل فى الذهن صورتاهما فقط فحينئذ يكون المعلوم هو الصورة فالشيء الذى تلك الصورة صورته وجب أن لا يصير معلوما وان قيل حصلت الصورة ومحلها فى الذهن فحينئذ يعود ما ذكرنا من أنه يحصل الجبل والبحر فى الذهن . وثانيها : أن قوله مطابقة للمعلوم يقتضى الدور . وثالثها : أن عندهم المعلومات قد تكون موجودة فى الخارج وقد لا تكون وهى التى يسمونها بالأمور الاعتبارية والصور الذهنية والمعقولات الثانية والمطابقة فى هذا القسم غير معقول . ورابعها : أنا قد نعقل المعدوم ولا يمكن أن يقال الصورة العقلية مطابقة للمعدوم لأن المطابقة تقتضى كون المتطابقين أمراً ثبوتياً والمعدوم نفى محض يستحيل تحقق المطابقة فيه ولقد حاول الغزالى إيضاح كلام الفلاسفة فى تعريف العلم فقال إدراك البصيرة الباطنة نفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر إلا انطباع صورة المرئى فى القوة الباصرة كما نتوهم انطباع الصورة فى المرآة مثلا فكما أن البصر يأخذ صورة المبصرات أى ينطبع فيه مثالها المطابق

لها لا عينها فان عين النار لا تنطبع فى العين بل مثال مطابق صورتها فكذا العقل على مثال مرآة ينطبع فيها صور المعقولات وأعنى بصورة المعقولات حقائقها وماهياتها فى المرآة أمور ثلاثة : الحديد وصقالته والصورة المنطبعة فيه فكذا جوهر الآدمى كالحديد وعقله كالصقالة والمعلوم كالصورة واعلم أن هذا الكلام ساقط جدا اما قوله لا معنى للبصر الظاهر إلا انطباع صورة المرئى فى القوة الباصرة فباطل لوجوه . أحدها : أنه ذكر فى تعريف الابصار المبصر والباصر وهو دور . وثانيها : أنه لو كان الابصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما أبصرنا إلا بمقدار نقطة الناظر لاستحالة انطباع العظيم فى الصغير فان قيل الصورة الصغيرة المنطبعة شرط لحصول إبصار الشىء العظيم فى الخارج قلنا الشرط مغاير للمشروط فالابصار مغاير للصورة المنطبعة . وثالثها : أنا نرى المرئى حيث هو ، ولو كان المرئى هو الصورة المنطبعة لما رأيته فى حيزه ومكانه ، وأما قوله : فكذا العقل ينطبع فيه صور المعقولات فضعيف لأن الصورة المرتسمة من الحرارة فى العقل ، اما أن تكون مساوية للحرارة فى الماهية أولا تكون ، فان كان الأول لزم أن يصير العقل حارا عند تصور الحرارة لأن الحار لا معنى له إلا الموصوف بالحرارة ، وإن كان الثانى لم يكن تعقل الماهية إلا عبارة عن حصول شىء فى الذهن مخالف للحرارة فى الماهية وذلك يبطل قوله ، وأما الذى ذكر من انطباع الصور فى المرآة فقد اتفق المحققون من الفلاسفة على أن صورة المرئى لا تنطبع فى المرآة فثبت أن الذى ذكره فى تقرير قولهم لا يوافق قولهم ولا يلائم أصولهم ولما ثبت أن التعريفات التى ذكرها الناس باطلة فاعلم أن العجز عن التعريف قد يكون لخفاء المطلوب جدا وقد يكون لبلوغه فى الجلاء الى حيث لا يوجد شىء أعرف منه ليجعل معرفا له ، والعجز عن تعريف العلم لهذا الباب والحق أن ماهية العلم متصورة تصورا بديهيا جليا ، فلا حاجة فى معرفته الى معرف ، والدليل عليه أن كل أحد يعلم بالضرورة أنه يعلم وجود نفسه وأنه يعلم أنه ليس على السماء ولا فى لجة البحر ، والعلم الضرورى بكونه عالما بهذه الأشياء علم باتصاف ذاته بهذه العلوم والعالم بانتساب شىء الى شىء عالم لا محالة بكلا الطرفين ، فلما كان العلم الضرورى بهذه المنسوبية حاصلا كان العلم الضرورى بماهية العلم حاصلا وإذا كان كذلك كان تعريفه ممتنعا فهذا القدر كاف ههنا وسائر التدقيقات مذكورة فى الكتب العقلية والله أعلم

﴿المسئلة الثامنة﴾ فى البحث عن ألفاظ يظن بها أنها مرادفة للعلم وهى ثلاثون . أحدها : الإدراك وهو اللقاء والوصول يقال أدرك الغلام وأدركت الثمرة قال تعالى (قال أصحاب موسى

إنا لمدركون) فالقوة العاقلة اذا وصلت إلى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك إدراكا من هذه الجهة . وثانيها : الشعور وهو إدراك بغير استثبات وهو أول مراتب وصول المعلوم الى القوة العاقلة وكأنه إدراك متزلزل ولهذا لا يقال فى الله تعالى انه يشعر بكذا كما يقال إنه يعلم كذا . وثالثها : التصور إذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وأدركه بتمامه فذلك هو التصور واعلم أن التصور لفظ مشتق من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع فانما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة فى الجسم المتشكل إلا أن الناس لما تخيلوا أن حقائق المعلومات تصير حالة فى القوة العاقلة كما أن الشكل والهيئة يحلان فى المادة الجسمانية أطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل . ورابعها : الحفظ فاذا حصلت الصورة فى العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعراً بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم الله حفظا ولأنه انما يحتاج إلى الحفظ ما يجوز زواله ولما كان ذلك فى علم الله تعالى محالا لا جرم لا يسمى ذلك حفظا . وخامسها : التذكر وهو أن الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هى التذكر، واعلم أن للتذكر سرا لا يعلمه الا الله تعالى وهو أن التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهى حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ استرجاعها وان لم تكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها و إذا كان غافلا عنها استحال أن يكون طالبا لاسترجاعها لأن طلب ما لا يكون متصورا محال فعلى كلا التقديرين يكون التذكر المفسر بطلب الاسترجاع ممتنعا مع أنا نجد من أنفسنا أنا قد نطلبها ونسترجعها وهذه الأسرار إذا توغل العاقل فيها وتأملها عرف أنه لا يعرف كنهها مع أنها من أظهر الأشياء عند الناس فكيف القول فى الأشياء التى هى أخفى الأمور وأعضلها على العقول والأذهان . وسادسها : الذكر فالصورة الزائلة إذا حاول استرجاعها فاذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سمى ذلك الوجدان ذكرا فان لم يكن هذا الادراك مسبوقا بالزوال لم يسم ذلك الادراك ذكرا ولهذا قال الشاعر : —

الله يعلم أنى لست أذكره ... وكيف أذكره إذ لست أنساه

فجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكر ويوصف القول بأنه ذكر لانه سبب حصول المعنى فى النفس قال تعالى (انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) وههنا دقيقة تفسيرية وهى أنه سبحانه وتعالى قال (اذكرونى أذكركم) فهذا الأمر هل يتوجه على العبد حال حصول

النسيان أو بعد زواله فان كان الأول فهو حال النسيان غافل عن الامر وكيف يتوجه عليه التكليف مع النسيان وان كان الثانى فهو ذاكر والذكر حاصل وتحصيل الحاصل محال فكيف كلفه به وهو أيضا متوجه على قوله (فاعلم أنه لااله الا الله) الاأن الجواب فى قوله فاعلم أن المأمور به انما هو معرفة للتوحيد وهذا من باب التصديقات فلا يقوى فيه ذلك الاشكال وأما الذكر فهو من باب التصورات فيقوى فيه ذلك الاشكال وجوابه على الاطلاق أنا نجد من أنفسنا أنه يمكننا التذكر واذا كان ذلك ممكنا كان ماذكرته تشكيكا فى الضروريات فلا يستحق الجواب . بقى أن يقال فكيف يتذكر فنقول لانعرف كيف يتذكر لكن علمك بتمكنك من التذكر فى الجملة يكفيك فى الاشتغال بالمجاهدة وعجزك عن ادراك تلك الكيفية يكفيك فى علمك بأن ذاك ليس منك بل ههنا سر آخر وهو أنك لما عجزت عن ادراك ماهية التذكر والذكر مع أنه صفتك فأنى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع أنه أبعد الأشياء مناسبة منك فسبحان من جعل أظهر الاشياء أخفاها ليتوصل العبد به الى كنه عجزه ونهاية قصوره فحينئذ يطالع شيأ من مبادى مقادير أسرار كونه ظاهرا باطنا . وسابعها : المعرفة وقد اختلفت الاقوال فى تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة ادراك الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون قالوا المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم درجة من العلم قالوا لان تصديقنا باستناد هذه المحسوسات الى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة فاماتصور حقيقته فأمر فوق الطاقة البشرية ولأن الشيء مالم يعرف وجوده فلا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل عالم عارفا ولذلك فان الرجل لايسمى بالعارف الا اذاتوغل فى ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وفى الحقيقة فان أحدا من البشر لايعرف الله تعالى لأن الاطلاع على كنه هويته وسر ألوهيته محال وآخرون قالوا من أدرك شيأ وانحفظ أثره فى نفسه ثم أدرك ذلك الشيء ثانيا وعرف أن هذا المدرك الذى أدركه ثانياهو الذى أدركه أولا فهذاهو المعرفة فيقال: عرفت هذا الرجل وهو فلان الذى كنت رأيته وقت كذا ثم فى الناس من يقول بقدم الأرواح ومنهم من يقول بتقدمها على الأبدان ويقول انها هى الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام وانها أقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الاأنها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها فاذا عادت الى نفسها متخلصة من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت ربها وعرفت أنها كانت عارفة به فلا جرم سمي هذا الإدراك عرفانا . وثامنها : الفهم وهو تصور الشيء

من لفظ المخاطب والافهام هو اتصال المعنى باللفظ الى فهم السامع . وتاسعها : الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من خطابه يقال فقهت كلامك أي وقفت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان كفار قريش لما كانوا أرباب الشبهات والشهوات فما كانوا يقفون على مافى تكاليف الله تعالى من المنافع العظيمة لاجرم قال تعالى (لا يكادون يفقهون قولا) أى لا يقفون على المقصود الاصلى والغرض الحقيقى . وعاشرها : العقل وهو العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها فانك متى علمت ذلك علمت مافيها من المضار والمنافع فصار علمك بما فى الشىء من النفع داعيا لك الى الفعل وعلمك بما فيه من الضرر داعيا لك إلى الترك فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك أخرى فيجرى ذلك العلم مجرى عقال الناقة ولهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل ، فقال هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين ولما سئل عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله أمره ونهيه ، فهذا هو القدر اللائق بهذا المكان والاستقصاء فيه يجىء فى موضع آخر ان شاء الله تعالى . الحادى عشر : الدراية وهى المعرفة الحاصلة بضرب من الحيل وهو تقديم المقدمات واستعمال الروية وأصله من دريت الصيد والدرية لما يتعلم عليه الطعن والمدرى يقال لما يصلح به الشعر وهذا لا يصح اطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر والحيل عليه تعالى الثانى عشر : الحكمة : وهى اسم لكل علم حسن ، وعمل صالح وهو بالعلم العملى أخص منه بالعلم النظرى وفى العمل أكثر استعمالا منه فى العلم ، ومنها يقال أحكم العمل إحكاما اذا أتقنه وحكم بكذا حكما والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم فى الحال وفى المآل ومن العباد أيضا كذلك ثم قد حدت الحكمة بألفاظ مختلفة فقيل هى معرفة الأشياء بحقائقها ، وهذا إشارة إلى أن ادراك الجزئيات لا كمال فيه لأنها إدراكات متغيرة ، فأما ادراك الماهية ، فانه باق مصون عن التغير والتبدل وقيل هى الاتيان بالفعل الذى عاقبته محمودة وقيل هى الاقتداء بالخالق سبحانه وتعالى فى السياسة بقدر الطاقة البشرية وذلك بأن يجتهد بأن ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل وحلمه عن السفه . الثالث عشر : علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين قالوا ان اليقين لا يحصل الا اذا اعتقد أن الشىء كذا وأنه يمتنع كون الامر بخلاف معتقده اذا كان لذلك الاعتقاد موجب هو اما بديهية الفطرة واما نظر العقل . الرابع عشر : الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التى هى غير حاصلة وتحقيق القول فيه أنه سبحانه وتعالى خلق الروح خاليا عن تحقيق الأشياء وعن العلم بها كما قال تعالى (أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيأ) لكنه سبحانه وتعالى انما خلقها للطاعة على ماقال تعالى (وما خلقت الجن والانس

الاليعبدون) والطاعة مشروطة بالعلم وقال فى موضع آخر (وأقم الصلاة لذكرى) فبين أنه أمر بالطاعة لغرض العلم والعلم لا بد منه على كل حال فلا بد وأن تكون النفس متمكنة من تحصيل هذه المعارف والعلوم فأعطاه الحق سبحانه من الحواس ما أعان على تحصيل هذا الغرض فقال فى السمع (وهديناه النجدين) وقال فى البصر (سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم) وقال فى الفكر (وفى أنفسكم أفلا تبصرون) فاذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالما وهو معنى قوله تعالى (الرحمن علم القرآن) فالحاصل أن استعداد النفس لتحصيل هذه المعارف هو الذهن . الخامس عشر : الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة الى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين ان الفكر يجرى مجرى التضرع إلى الله تعالى فى استنزال العلوم من عنده . السادس عشر : الحدس ولا شك أن الفكر لا يتم عمله الا بوجدان شيء يتوسط بين طرفى المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة فان النفس حال كونها جاهلة كأنها واقفة فى ظلمة ظلماء ولا بد لها من قائد يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط بين الطرفين وله الى كل واحد منهما نسبة خاصة فيتولد من نسبته اليهما مقدمتان فكل مجهول لا يحصل العلم به الا بواسطة مقدمتين معلومتين والمقدمتان هما كالشاهدين فكما أنه لا بد فى الشرع من شاهدين فكذا لا بد فى العقل من شاهدين وهما المقدمتان اللتان ينتجان المطلوب فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس . السابع عشر : الذكاء وهو شدة الحدس وكماله وبلوغه الغاية القصوى وذلك لأن الذكاء هو المضاء فى الأمر وسرعة القطع بالحق وأصله من ذكت النار وذكت الريح وشاة مذكاة أى مدرك ذبحها بحدة السكين . الثامن عشر : الفطنة وهى عبارة عن التنبه لشيء قصد تعريضه ولذلك فانه يستعمل فى الاكثر فى استنباط الأحاجى والرموز . التاسع عشر : الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل وفى الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر فى النفس ولذلك يقال : هذا خطر ببالى الا أن النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا اطلاقا لاسم الحال على المحل . العشرون : الوهم وهو الاعتقاد المرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بأمور جزئية غير محسوسة لأشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الأم وعداوة المؤذى . الحادى والعشرون : الظن وهو الاعتقاد الراجح ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط فكذا مراتب الظن غير مضبوطة فلهذا قيل انه عبارة عن ترجيح أحد طرفى المعتقد فى القلب على الآخر مع تجويز الطرف الآخر ثم إن الظن المتناهى فى القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق أيضا على العلم اسم الظن كما قال بعض المفسرين فى

قوله تعالى (الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم) قالوا إنما أطلق لفظ الظن على العلم ههنا لوجهين أحدهما : التنبيه على أن علم أكثر الناس فى الدنيا بالاضافة إلى علمه فى الآخرة كالظن فى جنب العلم . والثانى : أن العلم الحقيق فى الدنيا لايكاد يحصل إلا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله تعالى فى قوله تعالى (الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا) واعلم أن الظن ان كان عن أمارة قوية قبل ومدح وعليه مدار أكثر أحوال هذا العالم ، وان كان عن أمارة ضعيفة ذم كقوله تعالى (إن الظن لايغنى من الحق شيئا) وقوله (إن بعض الظن إثم) . الثانى والعشرون : الخيال : وهو عبارة عن الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته ، ومنه الطيف الوارد من صورة المحبوب خيالا والخيال قد يقال لتلك الصورة فى المنام وفى اليقظة ، والطيف لايقال الا فيما كان فى حال النوم . الثالث والعشرون : البديهة وهى المعرفة الحاصلة ابتداء فى النفس لابسبب الفكر كعلمك بان الواحد نصف الاثنين . الرابع والعشرون : الأوليات وهى البديهيات بعينها والسبب فى هذه التسمية أن الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها أولا لابتوسط شىء آخر فأما الذى يكون بتوسط شىء آخر ، فذاك المتوسط هو المحمول أولا . الخامس والعشرون : الروية ، وهى ما كان من المعرفة بعد فكر كثير ، وهى من روى . السادس والعشرون : الكياسة ، وهى تمكن النفس من استنباط ما هو أنفع ؛ ولهذا قال عليه الصلاة والسلام : الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت ، من حيث انه لا خير يصل إليه الانسان أفضل مما بعد الموت . السابع والعشرون : الخبرة ، وهى معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة ، يقال خبرته قال أبو الدرداء : وجدت الناس أخبر تقله ، وقيل هو من قولهم : ناقة خبرة ، أى غزيرة اللبن ، فكان الخبر هو غزارة المعرفة ، ويجوز أن يكون قولهم ناقة خبرة : هى المخبر عنها بغزارتها . الثامن والعشرون : الرأى ، وهو إحاطة الخاطر فى المقدمات التى يرجى منها إنتاج المطلوب ، وقد يقال للقضية المستنتجة من الرأى رأى ، والرأى للفكر كالآلة للصانع ، ولهذا قيل : إياك والرأى الفطير ، وقيل : دع الرأى تصب . التاسع والعشرون : الفراسة ، وهى الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن ، وقد نبه الله تعالى على صدق هذا الطريق بقوله تعالى (إن فى ذلك لآيات للمتوسمين) وقوله تعالى (تعرفهم بسيماهم) وقوله تعالى (ولتعرفنهم فى لحن القول) واشتقاقها من قولهم : فرس السبع الشاة ، فكأن الفراسة اختلاس المعارف ، وذلك ضربان : ضرب يحصل للانسان عن خاطره ولايعرف له سبب ، وذلك ضرب من الالهام ، بل ضرب من الوحي ، وإياه عنى النبي صلى الله عليه وسلم بقوله « إن في أمتي لمحدثين وإن

قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ . قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ

عمر لمنهم » ويسمى ذلك أيضا النفث فى الروع .والضرب الثانى من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهى الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة وقال أهل المعرفة فى قوله تعالى (أفمن كان على بينة من ربه و يتلوه شاهد منه)ان البينة هو القسم الأول وهو إشارة الى صفاء جوهر الروح والشاهد هو القسم الثانى وهو الاستدلال بالأشكال على الأحوال

﴿المسئلة التاسعة﴾ . قوله تعالى (وعلم آدم الأسماء كلها) وقوله (لا علم لنا إلا ما علمتنا) وقوله (الرحمن علم القرآن) لا يقتضى وصف الله تعالى بأنه معلم لأنه حصل فى هذه اللفظة تعارف على وجه لا يجوز اطلاقه عليه وهو من يحترف بالتعليم والتلقين وكما لا يقال للمدرس معلم مطلقا حتى لو أوصى للمعلمين لا يدخل فيه المدرس فكذا لا يقال لله إنه معلم إلا مع التقييد ولولا هذا التعارف لحسن اطلاقه عليه بل كان يجب أن لا يستعمل الا فيه تعالى لأن المعلم هو الذى يحصل العلم فى غيره ولا قدرة على ذلك لأحد الا الله تعالى

قوله تعالى ﴿قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم انى أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾

اعلم أن الذين اعتقدوا أن الملائكة أتوا بالمعصية فى قولهم (أتجعل فيها من يفسد فيها) قالوا انهم لما عرفوا خطأهم فى هذا السؤال رجعوا وتابوا واعتذروا عن خطئهم بقولهم (سبحانك لاعلم لنا إلا ما علمتنا) والذين أنكروا معصيتهم ذكروا فى ذلك وجهين . الأول : انهم انما قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بأنهم لا يعلمون ما سئلوا عنه وذلك لأنهم قالوا انا لا نعلم إلا الذى علمتنا فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه . الثانى : أن الملائكة انما قالوا (أتجعل فيها من يفسد فيها) لأن الله تعالى أعلمهم ذلك فكأنهم قالوا انك أعلمتنا أنهم يفسدون

فى الأرض و يسفكون الدماء فقلنا لك أتجعل فيها من يفسد فيها وأما هذه الأسماء فانك ما أعلمتنا كيفيتها فكيف نعلمها . وههنا مسائل : —

﴿المسئلة الأولى﴾ احتج أصحابنا بقوله تعالى (لا علم لنا إلا ما علمتنا) على أن المعارف مخلوقة لله تعالى وقالت المعتزلة المراد أنه لاعلم لنا إلا من جهته اما بالتعليم واما بنصب الدلالة والجواب التعليم عبارة عن تحصيل العلم فى الغير كالتسويد فانه عبارة عن تحصيل السواد فى الغير لا يقال التعليم عبارة عن إفادة الأمر الذى يترتب عليه العلم لو حصل الشرط وانتفى المانع ولذلك يقال علمته فما تعلم والأمر الذى يترتب عليه العلم هو وضع الدليل والله تعالى قد فعل ذلك لأنا نقول المؤثر فى وجود العلم ليس هو ذات الدليل بل النظر فى الدليل وذلك النظر فعل العبد فلم يكن حصول ذلك العلم بتعليم الله تعالى وانه يناقض قوله (لا علم لنا إلا ما علمتنا

﴿المسئلة الثانية﴾ احتج أهل الاسلام بهذه الآية على أنه لاسبيل الى معرفة المغيبات الا بتعليم الله تعالى وانه لايمكن التوصل اليها بعلم النجوم والكهانة والعرافة ونظيره قوله تعالى (وعنده مفاتح الغيب لايعلمها الا هو) وقوله (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول) وللمنجم أن يقول للمعتزلى اذا فسرت التعليم بوضع الدلائل فعندى حركات النجوم دلائل خلقها الله تعالى على أحوال هذا العالم فاذا استدللت بها على هذه الأحوال كان ذلك أيضا بتعليم الله تعالى ، ويمكن أن يقال أيضا : إن الملائكة لما عجزوا عن معرفة الغيب فلأن يعجز عنه أحدنا كان أولى

﴿المسئلة الثالثة﴾ العليم من صفات المبالغة التامة فى العلم ، والمبالغة التامة لا تتحقق إلا عند الاحاطة بكل المعلومات ، وما ذاك إلا هو سبحانه و تعالى ، فلا جرم ليس العليم المطلق الا هو ، فلذلك قال (إنك أنت العليم الحكيم) على سبيل الحصر

﴿المسئلة الرابعة﴾ الحكيم يستعمل على وجهين : أحدهما : بمعنى العليم فيكون ذلك من صفات الذات، وعلى هذا التفسير نقول : إنه تعالى حكيم فى الأزل. و الآخر : أنه الذى يكون فاعلا لما لا اعتراض لأحد عليه ، فيكون ذلك من صفات الفعل ، فلا نقول انه حكيم فى الأزل ، و الأقرب ههنا أن يكون المراد هو المعنى الثانى و إلا لزم التكرار ، فكأن الملائكة قالت : أنت العالم بكل المعلومات فأمكنك تعليم آدم ، و أنت الحكيم فى هذا الفعل المصيب فيه . وعن ابن عباس : أن مراد الملائكة من الحكيم ، أنه هو الذى حكم بجعل خليفة فى الأرض

﴿المسئلة الخامسة﴾ ان الله تعالى لما أمر آدم عليه السلام بأن يخبرهم عن أسماء الأشياء وهو عليه الصلاة والسلام أخبرهم بها ، فلما أخبرهم بها قال سبحانه وتعالى لهم عند ذلك (ألم أقل لكم إنى أعلم غيب السموات والأرض) والمراد من هذا الغيب أنه تعالى كان عالما بأحوال آدم عليه السلام قبل أن خلقه ، وهذا يدل على أنه سبحانه وتعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها ، وذلك يدل على بطلان مذهب هشام بن الحكم فى أنه لا يعلم الأشياء إلا عند وقوعها ، فان قيل الايمان هو العلم ، فقوله تعالى (يؤمنون بالغيب) يدل على أن العبد قد يعلم الغيب فكيف قال ههنا (إنى أعلم غيب السموات والأرض) والاشعار بأن علم الغيب ليس إلا لى وأن كل من سواى فهم خالون عن علم الغيب وجوابه ما تقدم فى قوله (الذين يؤمنون بالغيب) أما قوله (وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون) ففيه وجوه . أحدها : ما روى الشعبى عن ابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم أن قوله (وأعلم ما تبدون) أراد به قولهم (أتجعل فيها من يفسد فيها) وقوله (وما كنتم تكتمون) أراد به ما أسر إبليس فى نفسه من الكبر وأن لا يسجد وثانيها : (إنى أعلم ما لا تعلمون) من الأمور الغائبة والأسرار الخفية التى يظن فى الظاهر أنه لا مصلحة فيها ولكنى لعلمى بالأسرار المغيبة أعلم أن المصلحة فى خلقها . وثالثها : أنه تعالى لما خلق آدم رأت الملائكة خلقا عجيبا فقالوا ليكن ما شاء فلن يخلق ربنا خلقا إلا كنا أكرم عليه منه فهذا الذى كتموا ويجوز أن يكون هذا القول سرا أسروه بينهم فأبداه بعضهم لبعض وأسروه عن غيرهم فكان فى هذا الفعل الواحد إبداء وكتمان . ورابعها : وهو قول الحكماء ان الأقسام خمسة لأن الشىء اما أن يكون خيرا محضا أو شرا محضا أو ممتزجا وعلى تقدير الامتزاج فاما أن يعتدل الأمران أو يكون الخير غالبا أو يكون الشر غالبا أما الخير المحض فالحكمة تقتضى إيجاده وأما الذى يكون فيه الخير غالبا فالحكمة تقتضى إيجاده لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا الفساد والقتل وهو شر قليل بالنسبة إلى ما يحصل منهم من الخيرات فقوله (انى أعلم غيب السموات والأرض) فأعرف أن خيرهم غالب على هذه الشرور فاقتضت الحكمة إيجادهم وتكوينهم

﴿المسألة السادسة﴾ اعلم أن فى هذه الآية خوفا عظيما وفرحا عظيما أما الخوف فلأنه تعالى لا يخفى عليه شىء من أحوال الضمائر فيجب أن يجتهد المرء فى تصفية باطنه وأن لا يكون بحيث يترك المعصية لاطلاع الخلائق عليها ولا يتركها عند اطلاع الخالق عليها والاخبار مؤكدة لذلك . أحدها : روى عدى بن حاتم أنه عليه الصلاة والسلام قال « يؤتى بناس يوم القيامة

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَـٰفِرِينَ

فيؤمر بهم إلى الجنة حتى إذا دنوا منها ووجدوا رائحتها ونظروا إلى قصورها و إلى ما أعد الله لأهلها نودوا أن اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها فيرجعون عنها بحسرة ما رجع أحد بمثلها و يقولون يا ربنا لو أدخلتنا النار قبل أن ترينا ما أريتنا من ثوابك وما أعددت فيها لاوليائك كان أهون علينا فنودوا ذاك أردت لكم كنتم إذا خلوتم بارزتمونى بالعظائم وإذا لقيتم الناس لقيتموهم بالمحبة مخبتين تراؤن الناس بخلاف ما تضمرون عليه فى قلوبكم هبتم الناس ولم تهابونى أجللتم الناس ولم تجلونى تركتم المعاصى للناس ولم تتركوها لاجلى كنت أهون الناظرين عليكم فاليوم أذيقكم أليم عذابى مع ما حرمتكم من النعيم» . وثانيها : قال سليمان بن على لحميد الطويل : عظنى فقال ان كنت إذا عصيت الله خاليا ظننت أنه يراك فلقد اجترأت على أمر عظيم وان كنت ظننت أنه لا يراك فلقد كفرت. وثالثها : قال حاتم الأصم طهر نفسك فى ثلاثة أحوال إذا كنت عاملا بالجوارح فاذكر نظر الله اليك وإذا كنت قائلا فاذكر سمع الله اليك وإذا كنت ساكتا عاملا بالضمير فاذكر علم الله بك إذ هو يقول (اننى معكما أسمع وأرى) . ورابعها : اعلم أنه لا اطلاع لأحد على أسرار حكمة الله تعالى ، فالملائكة وقع نظرهم على الفساد والقتل فاستحقروا البشر ، ووقع نظرهم على طاعة ابليس فاستعظموه أما علام الغيوب فانه كان عالما بأنهم وإن أتوا بالفساد والقتل لكنهم سيأتون بعده بقولهم «ربنا ظلمنا أنفسنا» وأن ابليس وإن أتى بالطاعات لكنه سيأتى بعدها بقوله : أنا خير منه ، ومن شأن العاقل أن لا يعتمد على مايراه وأن يكون أبدا فى الخوف والوجل ، فقوله تعالى (إنى أعلم غيب السموات) معناه أنا الذى أعرف الظاهر والباطن والواقع والمتوقع وأعلم أن من ترونه عابدا مطيعا سيكفر ويبعد عن حضرتى ، ومن ترونه فاسقا بعيدا سيقرب من خدمتى فالخلق لا يمكنهم أن يخرجوا عن حجاب الجهل ولا يتيسر لهم أن يخرقوا أستار العجز فانهم لا يحيطون بشىء من علمه . ثم انه سبحانه حقق من علم الغيب وعجز الملائكة أن أظهر من البشر كمال العبودية ومن أشد ساكنى السموات عبادة كمال الكفر لئلا يغتر أحد بعمله و يفوضوا معرفة الأشياء الى حكمة الخالق ويزيلوا الاعتراض بالقلب واللسان عن مصنوعاته ومبدعاته

قوله تعالى ﴿ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا ابليس أبى واستكبر وكان من الكافرين ﴾

اعلم أن هذا هو النعمة الرابعة من النعم العامة على جميع البشر وهو أنه سبحانه وتعالى جعل أبانا مسجود الملائكة وذلك لأنه تعالى ذكر تخصيص آدم بالخلافة أولا ثم تخصيصه بالعلم الكثير ثانيا ثم بلوغه فى العلم الى أن صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته فى العلم وذكر الآن كونه مسجودا للملائكة ، وههنا مسائل :

﴿المسئلة الاولى﴾ الامر بالسجود حصل قبل أن يسوى الله تعالى خلقة آدم عليه السلام بدليل قوله (انى خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين) وظاهر هذه الآية يدل على أنه عليه السلام كما صار حيا صار مسجود الملائكة لان الفاء فى قوله فقعوا للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعليم الاسماء ومناظرته مع الملائكة فى ذلك حصل بعد أن صار مسجود الملائكة

﴿المسئلة الثانية﴾ أجمع المسلمون على أن ذلك السجود ليس سجود عبادة لان سجود العبادة لغير الله كفر والأمر لا يرد بالكفر ثم اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة أقوال . الاول : أن ذلك السجود كان لله تعالى وآدم عليه السلام كان كالقبلة ومن الناس من طعن فى هذا القول من وجهين . الاول : أنه لا يقال صليت للقبلة بل يقال صليت الى القبلة فلو كان آدم عليه السلام قبلة لذلك السجود لوجب أن يقال اسجدوا الى آدم فلما لم يرد الأمر هكذا بل قيل اسجدوا لآدم علمنا أن آدم عليه السلام لم يكن قبلة . الثانى : أن ابليس قال أرأيتك هذا الذى كرمت على أى ان كونه مسجودا يدل على أنه أعظم حالا من الساجد ولو كان قبلة لما حصلت هذه الدرجة بدليل أن محمدا عليه الصلاة والسلام كان يصلى الى الكعبة ولم يلزم أن تكون الكعبة أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم . والجواب عن الاول أنه كما يجوز أن يقال صليت الى القبلة جاز أن يقال صليت للقبلة والدليل عليه القرآن والشعر ، أما القرآن فقوله تعالى (أقم الصلاة لدلوك الشمس) والصلاة لله لا للدلوك فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال صليت للقبلة مع أن الصلاة تكون لله تعالى لا للقبلة وأما الشعر فقول حسان

ما كنت أعرف أن الأمر منصرف عن هاشم ثم منها عن أبى حسن
أليس أول من صلى لقبلتكم وأعرف الناس بالقرآن والسنن

فقوله صلى لقبلتكم نص على المقصود . والجواب عن الثانى ان ابليس شكا تكريمه وذلك التكريم لا نسلم أنه حصل بمجرد تلك المسجودية بل لعله حصل بذلك مع أمور أخر فهذا ما فى القول الأول أما القول الثانى فهو أن السجدة كانت لآدم عليه السلام تعظيما له وتحية

له كالسلام منهم عليه وقد كانت الأمم السالفة تفعل ذلك كما يحيي المسلمون بعضهم بعضا بالسلام وقال قتادة فى قوله (وخروا له سجدا) كانت تحية الناس يومئذ سجود بعضهم لبعض وعن صهيب أن معاذا لما قدم من اليمن سجد للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يامعاذ ماهذا قال ان اليهود تسجد لعظمائها وعلمائها ورأيت النصارى تسجد لقسسها وبطارقتها قلت ماهذا قالوا تحية الانبياء فقال عليه السلام كذبوا على أنبيائهم، وعن الثورى عن سماك بن هانى، قال دخل الجاثليق على على بن أبى طالب فأراد أن يسجد له فقال له على اسجد لله ولا تسجد لى .وقال عليه الصلاة والسلام لو أمرت أحدا أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها لعظم حقه عليها .القول الثالث أن السجود فى أصل اللغة هو الانقياد والخضوع

قال الشاعر : ٭ ترى الأكم فيها سجدا للحوافر ٭ أى تلك الجبال الصغار كانت مذللة لحوافر الخيل ومنه قوله تعالى (والنجم والشجر يسجدان) واعلم أن القول الأول ضعيف لأن المقصود من هذه القصة شرح تعظيم آدم عليه السلام ، وجعله مجرد القبلة لا يفيد تعظيم حاله وأما القول الثالث فضعيف أيضا لأن السجود لا شك أنه فى عرف الشرع عبارة عن وضع الجبهة على الأرض فوجب أن يكون فى أصل اللغة كذلك لأن الأصل عدم التغيير فان قيل السجود عبادة والعبادة لغير الله لا تجوز قلنا لانسلم أنه عبادة ، بيانه أن الفعل قد يصير بالمواضعة مفيدا كالقول يبين ذلك أن قيام أحدنا للغير يفيد من الاعظام ما يفيده القول وما ذاك إلا للعادة و إذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يكون فى بعض الأوقات سقوط الانسان على الأرض والصاقه الجبين بها مفيدا ضربا من التعظيم وان لم يكن ذلك عبادة و إذا كان كذلك لم يمتنع أن يتعبد الله الملائكة بذلك إظهارا لرفعته وكرامته

﴿المسئلة الثالثة﴾ اختلفوا فى أن ابليس هل كان من الملائكة قال بعض المتكلمين ولاسيما المعتزلة إنه لم يكن منهم وقال كثير من الفقهاء إنه كان منهم واحتج الأولون بوجوه . أحدها : أنه كان من الجن فوجب أن لا يكون من الملائكة وانما قلنا انه كان من الجن لقوله تعالى فى سورة الكهف (إلا ابليس كان من الجن) واعلم أن من الناس من ظن أنه لما ثبت أنه كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة لأن الجن جنس مخالف للملك وهذا ضعيف لأن الجن مأخوذ من الاجتنان وهو الستر ولهذا سمى الجنين جنينا لاجتنانه ومنه الجنة لكونها ساترة والجنة لكونها مستترة بالاغصان ومنه الجنون لاستتار العقل فيه ، ولما ثبت هذا والملائكة مستورون عن العيون وجب اطلاق لفظ الجن عليهم بحسب اللغة فثبت أن هذا القدر لا يفيد المقصود

فنقول: لما ثبت ان ابليس كان من الجن وجب أن لا يكون من الملائكة لقوله تعالى (ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة أهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن) وهذه الآية صريحة فى الفرق بين الجن والملك. فان قيل لانسلم انه كان من الجن أما قوله تعالى. كان من الجن فلم لا يجوز أن يكون المراد كان من الجنة على ماروى عن ابن مسعود أنه قال كان من الجن أى كان خازن الجنة؟ سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون قوله من الجن أى صار من الجن كما ان قوله وكان من الكافرين أى صار من الكافرين سلمنا أن ماذكرت يدل على انه من الجن فلم قلت ان كونه من الجن ينافى كونه من الملائكة وماذكرتم من الآية معارض بآية أخرى وهى قوله تعالى (وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا) وذلك لان قريشا قالت: الملائكة بنات الله فهذه الآية تدل على ان الملك يسمى جنا. والجواب: لا يجوز أن يكون المراد من قوله (كان من الجن) انه كان خازن الجنة لان قوله الا ابليس كان من الجن يشعر بتعليل تركه للسجود لكونه جنيا ولا يمكن تعليل ترك السجود بكونه خازنا للجنة فيبطل ذلك قوله كان من الجن أى صار من الجن. قلنا هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا عند الضرورة. وأما قوله تعالى (وجعلوا بينه و بين الجنة نسبا) قلنا يحتمل أن بعض الكفار أثبت ذلك النسب فى الجن كما أثبته فى الملائكة وأيضا فقد بينا أن الملك يسمى جنا بحسب أصل اللغة لكن لفظ الجن بحسب العرف اختص بغيرهم كما أن لفظ الدابة وان كان بحسب اللغة الأصلية يتناول كل مايدب لكنه بحسب العرف اختص ببعض مايدب فتحمل هذه الآية على اللغة الأصلية، والآية التى ذكرناها على العرف الحادث. وثانيها: أن ابليس له ذرية والملائكة لاذرية لهم، انما قلنا ان ابليس له ذرية لقوله تعالى فى صفته (افتتخذونه وذريته أولياء من دونى) وهذا صريح فى اثبات الذرية له، وانما قلنا إن الملائكة لاذرية لهم لأن الذرية انما تحصل من الذكر والأنثى والملائكة لاأنثى فيهم لقوله تعالى (وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم) أنكر على من حكم عليهم بالانوثة فاذا انتفت الانوثة انتفى التوالد لامحالة فانتفت الذرية. وثالثها: ان الملائكة معصومون على ماتقدم بيانه وابليس لم يكن كذلك فوجب أن لا يكون من الملائكة. ورابعها: أن ابليس مخلوق من النار والملائكة ليسوا كذلك انما قلنا إن ابليس مخلوق من النار لقوله تعالى حكاية عن ابليس (خلقتنى من نار) وأيضا فلانه كان من الجن لقول تعالى (كان من الجن) والجن مخلوقون من النار لقوله تعالى (والجان خلقناه من قبل من نار السموم) وقال (خلق الانسان من صلصال

كالفخار وخلق الجان من مارج من نار) وأما أن الملائكة ليسوا مخلوقين من النار بل من النور فلما روى الزهرى عن عروة عن عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال خلقت الملائكة من نور وخلق الجان من مارج من نار، ولأن من المشهور الذى لا يدفع أن الملائكة روحانيون، وقيل إنما سموا بذلك؛ لأنهم خلقوا من الريح أو الروح. وخامسها: أن الملائكة رسل لقوله تعالى (جاعل الملائكة رسلا) ورسل الله معصومون، لقوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته) فلما لم يكن إبليس كذلك، وجب أن لا يكون من الملائكة واحتج القائلون بكونه من الملائكة بأمرين: الأول: أن الله تعالى استثناه من الملائكة والاستثناء يفيد إخراج ما لولاه لدخل أو لصح دخوله، وذلك يوجب كونه من الملائكة لا يقال: الاستثناء المنقطع مشهور فى كلام العرب، قال تعالى (وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إننى براء مما تعبدون إلا الذى فطرنى) وقال تعالى (لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما إلا قيلا سلاماً سلاما) وقال تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض) وقال تعالى (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ) وأيضا فلأنه كان جنياً واحداً بين الألوف من الملائكة، فغلبوا عليه فى قوله (فسجدوا) ثم استثنى هو منهم استثناء واحد منهم؛ لأنا نقول: كل واحد من هذين الوجهين على خلاف الأصل، فذلك إنما يصار اليه عند الضرورة، والدلائل التى ذكرتموها فى نفى كونه من الملائكة، ليس فيها إلا الاعتماد على العمومات، فلو جعلناه من الملائكة لزم تخصيص ما عولتم عليه من العمومات، ولو قلنا إنه ليس من الملائكة، لزمنا حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع، ومعلوم أن تخصيص العمومات أكثر فى كتاب الله تعالى من حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع فكان قولنا أولى، وأيضا فالاستثناء مشتق من الثنى والصرف ومعنى الصرف انما يتحقق حيث لولا الصرف لدخل والشىء لا يدخل فى غير جنسه فيمتنع تحقق معنى الاستثناء فيه، وأما قوله انه جنى واحد بين الملائكة فنقول انما يجوز اجراء حكم الكثير على القليل إذا كان ذلك القليل ساقط العبرة غير ملتفت اليه أما إذا كان معظم الحديث لايكون إلا عن ذلك الواحد لم يجز إجراء حكم غيره عليه (الحجة الثانية) قالوا لو لم يكن ابليس من الملائكة لما كان قوله (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) متناولا له، ولو لم يكن متناولا له لاستحال أن يكون تركه للسجود اباء واستكبارا ومعصية، ولما استحق الذم والعقاب، وحيث حصلت هذه الأمور علمنا أن ذلك الخطاب يتناوله ولا يتناوله ذلك الخطاب إلا إذا كان من الملائكة، لا يقال

انه وان لم يكن من الملائكة الا أنه نشأ معهم وطالت مخالطته بهم والتصق بهم ، فلا جرم يتناوله ذلك الخطاب وأيضا فلم لايجوز أن يقال:انه وان لم يدخل فى هذا الأمر ، ولكن الله تعالى أمره بالسجود بلفظ آخر ماحكاه فى القرآن بدليل قوله (مامنعك أن لاتسجد إذ أمرتك) لانا نقول: أما الأول فجوابه أن المخالطة لاتوجب ماذكرتموه ، ولهذا قلنا فى أصول الفقه ان خطاب الذكور لا يتناول الاناث و بالعكس مع شدة المخالطة بين الصنفين ، وأيضا فشدة المخالطة بين الملائكة وبين إبليس لما لم تمنع اقتصار اللعن على إبليس فكيف تمنع اقتصار ذلك التكليف على الملائكة ، وأما الثانى فجوابه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية ، فلما ذكر قوله أبى واستكبر عقيب قوله (و إذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) اشعر هذا التعقيب بان هذا الاباء انما حصل بسبب مخالفة هذا الامر لا بسبب مخالفة أمر آخر فهذا ماعندى فى الجانبين والله أعلم بحقائق الامور

﴿المسئلة الرابعة﴾ اعلم أن جماعة من أصحابنا يحتجون بأمر الله تعالى للملائكة بسجود آدم عليه السلام على ان آدم أفضل من الملائكة فرأينا أن نذكر ههنا هذه المسئلة فنقول : قال أكثر أهل السنة: الانبياء أفضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة أفضل من الانبياء وهو قول جمهور الشيعة ، وهذا القول اختيار القاضى أبى بكر الباقلانى من المتكلمين منا وأبى عبد الله الحليمى من فقهائنا ونحن نذكر محصل الكلام من الجانبين: أما القائلون بأن الملائكة أفضل من البشر فقد احتجوا بأمور . أحدها : قوله تعالى (ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته) الى قوله (يسبحون الليل والنهار لا يفترون) والاستدلال بهذه الآية من وجهين . الاول : انه ليس المراد من هذه العندية عندية المكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى بل عندية القرب والشرف ولما كانت هذه الآية واردة فى صفة الملائكة علمنا ان هذا النوع من القربة والشرف حاصل لهم لا لغيرهم ، ولقائل أن يقول انه تعالى أثبت هذه العندية فى الآخرة لآحاد المؤمنين وهو قوله (فى مقعد صدق عند مليك مقتدر) وأما فى الدنيا فقال عليه الصلاة والسلام حاكيا عنه سبحانه « أنا عند المكسرة قلوبهم لاجلى » وهذا أكثر اشعارا بالتعظيم لان هذا الحديث يدل على انه سبحانه عند هؤلاء المنكسرة قلوبهم وما احتجوا به من الآية يدل على أن الملائكة عند الله تعالى ، ولا شك أن كون الله تعالى عند العبد أدخل فى التعظيم ، من كون العبد عند الله تعالى . الوجه الثانى : فى الاستدلال بالآية ، ان الله تعالى احتج بعدم استكبارهم ، على أن غيرهم وجب أن لا يستكبروا ، ولو كان البشر أفضل منهم

لما تم هذا الاحتجاج ، فان السلطان إذا أراد أن يقرر على رعيته وجوب طاعتهم له يقول : الملوك لا يستكبرون عن طاعتى ، فمن هؤلاء المساكين حتى يتمردوا عن طاعتى ؛ وبالجملة فعلوم أن هذا الاستدلال لا يتم إلا بالأقوى على الأضعف . ولقائل أن يقول : لا نزاع فى أن الملائكة أشد قوة وقدرة من البشر ، ويكفى فى صحة الاستدلال هذا القدر من التفاوت ، فانه تعالى يقول : إن الملائكة مع شدة قوتهم واستيلائهم على أجرام السموات و الأرض وأمنهم من الهرم و المرض وطول أعمارهم ، لا يتركون العبودية لحظة واحدة ، والبشر مع نهاية ضعفهم و وقوعهم فى أسرع الأحوال فى المرض والهرم وأنواع الآفات ، أولى أن لا يتمردوا فهذا القدر من التفاوت كاف فى صحة هذا الاستدلال ، و لا نزاع فى حصول التفاوت فى هذا المعنى ، إنما النزاع فى الأفضلية بمعنى كثرة الثواب ، فلم قلتم إن هذا الاستدلال لا يصح إلا إذا كان الملك أكثر ثواباً من البشر ، ولا بد فيه من دليل ؟ مع أن المتبادر إلى الفهم هو الذى ذكرناه . وثانيها : أنهم قالوا عبادات الملائكة أشق من عبادات البشر ، فتكون أكثر ثواباً من عبادات البشر ، وإنما قلنا إنها أشق لوجوه : أحدها : أن ميلهم إلى التمرد أشد فتكون طاعتهم أشق ، إنما قلنا إن ميلهم إلى التمرد أشد ؛ لأن العبد السليم من الآفات ، المستغنى عن طلب الحاجات ، يكون أميل إلى النعم والالتذاذ من المغمور فى الحاجات ، فانه يكون كالمضطرب فى الرجوع إلى عبادة مولاه والالتجاء اليه ، ولهذا قال تعالى (فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين ، فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون) ومعلوم أن الملائكة سكان السموات وهى جنات وبساتين ومواضع التنزه والراحة وهم آمنون من المرض والفقر ثم انهم مع استكمال أسباب التنعم لهم أبدا مذ خلقوا مشتغلون بالعبادة خاشعون وجلون مشفقون كأنهم مسجونون لا يلتفتون إلى نعيم الجنان واللذات بل هم مقبلون على الطاعات الشاقة موصوفون بالخوف الشديد والفزع العظيم وكأنه لا يقدر أحد من بنى آدم أن يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك الأعصار المتطاولة ويؤكده قصة آدم عليه السلام ، فانه أطلق له فى جميع مواضع الجنة بقوله (وكلا منها رغدا حيث شئتما) ثم منع من شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع فى الشر ، وذلك يدل على أن طاعتهم أشق من طاعات البشر . وثانيها : أن انتقال المكلف من نوع عبادة الى نوع آخر كالانتقال من بستان إلى بستان ، أما الاقامة على نوع واحد فانها تورث المشقة والملالة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالأبواب والفصول ، وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والأحزاب

والأعشار والأخماس ، ثم ان الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لايعدل عنه الى غيره على ماقال سبحانه (يسبحون الليل والنهار لايفترون) وقال (وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون) وإذا كان كذلك كانت عباداتهم فى نهاية المشقة اذا ثبت ذلك وجب أن تكون عباداتهم أفضل لقوله عليه الصلاة والسلام «أفضل الاعمال أحمزها» أى أشقها، وقوله لعائشة رضى الله عنها «انما أجرك على قدر نصبك» والقياس أيضا يقتضى ذلك، فان العبد كلما كان تحمله المشاق لاجل رضا مولاه أكثر كان أحق بالتعظيم والتقديم . ولقائل أن يقول على الوجهين: هب ان مشقتهم أكثر فلم قلتم يجب أن يكون ثوابهم أكثر؟ وذلك لانا نرى بعض الصوفية فى زماننا هذا يتحملون فى طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب مايقطع بأن النبي صلى الله عليه وسلم ماكان يتحمل بعض ذلك ثم انا نقطع بأن النبي صلى الله عليه وسلم أفضل منه ومن أمثاله، بل يحكى عن عباد الهند وزهادهم ورهبانهم أنهم يتحملون من المتاعب فى التواضع لله تعالى مالم يحك مثله عن أحد من الانبياء والاولياء مع انا نقطع بكفرهم ، فعلمنا ان كثرة المشقة فى العبادة لاتقتضى زيادة الثواب . وتحقيقه هو أن كثرة الثواب لاتحصل الا بناء على الدواعى والقصود، فلعل الفعل الواحد يأتى به مكلفان على السواء فيما يتعلق بالافعال الظاهرة و يستحق أحدهما به ثوابا عظيما والآخر لايستحق به الا ثوابا قليلا، لما أن اخلاص أحدهما أشد وأكثر من اخلاص الثانى، فاذن كثرة العبادات ومشقتها لاتقتضى التفاوت فى الفضل ثم نقول: لانسلم ان عبادات الملائكة أشق. أما قوله فى الوجه الاول: السموات كالبساتين النزهة قلنا مسلم ولكن لم قلتم بأن الاتيان بالعبادة فى المواضع الطيبة أشق من الاتيان بها فى المواضع الرديئة؟ أكثر مافى الباب أن يقال: انه قد يهيأ له أسباب التنعم فامتناعه عنها مع تهيئها له أشق، ولكنه معارض بما أن أسباب البلاء مجتمعة على البشر ثم انهم مع اجتماعها عليهم يرضون بقضاء الله ولا تغيرهم تلك المحن والآفات عن الخشوع له والمواظبة على عبوديته، وذلك أدخل فى العبودية وذلك أن الخدم والعبيد تطيب قلوبهم بالخدمة حال مايجدون من النعم والرفاهية ولا يصبر أحد منهم حال المشقة على الخدمة الا من كان فى نهاية الاخلاص، فما ذكروه بالعكس أولى أما قوله: والمواظبة على نوع واحد من العبادة شاقة، قلنا هذا معارض بوجه آخر وهو انهم لما اعتادوا نوعا واحدا من العبادة صاروا كالمجبورين على الشيء الذى لايقدرون على خلافه على ماقيل: العادة طبيعة خامسة، فيكون ذلك النوع فى نهاية السهولة عليهم ؛ ولذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال فى الصوم وقال «أفضل الصوم صوم داود عليه السلام» وهو أن

يصوم يوما ويفطر يوما . وثالثها : قالوا عبادات الملائكة أدوم فكانت أفضل بيان انها أدوم قوله سبحانه وتعالى (يسبحون الليل والنهار لايفترون) وعلى هذا لوكانت أعمارهم مساوية لاعمار البشر لكانت طاعاتهم أدوم وأكثر فكيف ولانسبة لعمر كل البشر الى عمر الملائكة على ماتقدم بيانه فى باب صفات الملائكة،وعلى هذه الآية سؤال : روى فى شعب الايمان عن عبد الله بن الحارث بن نوفل قال: قلت لكعب أرأيت قول الله تعالى(يسبحون الليل والنهار لايفترون)ثم قال (جاعل الملائكة رسلا)أفلا تكون الرسالة مانعة لهم عن هذا التسبيح؟ وأيضا قال (أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين) فكيف يكونون مشتغلين باللعن حال اشتغالهم بالتسبيح؟ وأجاب كعب الاحبار فقال: التسبيح لهم كالتنفس لنا فكما أن اشتغالنا بالتنفس لايمنعنا من الكلام فكذلك اشتغالهم بالتسبيح لايمنعهم من سائر الاعمال . وأقول: لقائل أن يقول الاشتغال بالتنفس انما لم يمنع من الكلام لان آلة التنفس غير آلة الكلام أما اللعن والتسبيح فهما من جنس الكلام فاجتماعهما فى الآلة الواحدة محال . والجواب الاول : أى استبعاد فى أن يخلق الله تعالى لهم ألسنة كثيرة يسبحون الله تعالى ببعضها ويلعنون أعداء الله تعالى بالبعض الآخر . والجواب الثانى : اللعن هو الطرد والتبعيد، والتسبيح هو الخوض فى ثناء الله تعالى ولاشك أن ثناء الله يستلزم تبعيد من اعتقد فى الله مالا ينبغى فكان ذلك اللعن من لوازمه . والجواب الثالث : قوله (لايفترون) معناه انهم لايفترون عن العزم على أدائه فى أوقاته اللائقة به كما يقال ان فلانا مواظب على الجماعات لايفتر عنها لايراد به أنه أبداً مشتغل بها بل يراد به أنه مواظب على العزم أبدا على أدائها فى أوقاتها واذا ثبت أن عباداتهم أدوم وجب أن تكون أفضل . أما أولا فلان الادوم أشق فيكون أفضل على ماسبق تقريره فى الحجة الثانية . وأما ثانيا فلقوله عليه السلام أفضل العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة صلوات الله عليهم أطول العباد أعمارا وأحسنهم أعمالا فوجب أن يكونوا أفضل العباد ولأنه عليه السلام قال «الشيخ فى قومه كالنبى فى أمته» وهذا يقتضى أن يكونوا فى البشر كالنبى فى الامة وذلك يوجب فضلهم على البشر . ولقائل أن يقول ان نوحا عليه السلام وكذا لقمان وكذا الخضر كانوا أطول عمرا من محمد صلى الله عليه وسلم فوجب أن يكونوا أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل بالاتفاق فبطل ماقالوه وقد نجد فى الأمة من هو أطول عمراً وأشد اجتهادا من النبى صلى الله عليه وسلم وهو منه أبعد فى الدرجة من العرش إلى ماتحت الثرى. والتحقيق فيه مابينا أن كثرة الثواب انما تحصل لأمر يرجع الى الدواعى والقصود فيجوز أن تكون

الطاعة القليلة تقع من الانسان على وجه يستحق بها ثوابا كثيرا والطاعات الكثيرة تقع على وجه لا يستحق بها الا ثوابا قليلا . ورابعها : أنهم أسبق السابقين فى كل العبادات، لاخصلة من خصال الدين الا وهم أئمة مقدمون فيها بل هم المنشؤن العامرون لطرق الدين والسبق فى العبادة جهة تفضيل وتعظيم . أما أولا فبالاجماع . وأما ثانيا فلقوله تعالى (والسابقون السابقون أولئك المقربون) . وأما ثالثا فلقوله عليه السلام «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة» فهذا يقتضى أن يكون قد حصل للملائكة من الثواب كل ماحصل للانبياء مع زيادة الثواب التى استحقوها بأفعالهم التى أتوا بها قبل خلق البشر . ولقائل أن يقول : فهذا يقتضى أن يكون آدم عليه السلام أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم لانه أول من سن عبادة الله تعالى من البشر وأول من سن دعوة الكفار إلى الله تعالى ولما كان ذلك باطلا بالاجماع بطل ماذكروه والتحقيق فيه ماقدمناه أن كثرة الثواب تكون بامر يرجع الى النية فيجوز أن تكون نية المتأخر أصفى فيستحق من الثواب أكثر ما يستحقه المتقدم . وخامسها : أن الملائكة رسل الى الأنبياء والرسول أفضل من الامة فالملائكة أفضل من الأنبياء . أما أن الملائكة رسل إلى الأنبياء فلقوله تعالى (علمه شديد القوى) وقوله (نزل به الروح الأمين على قلبك) . وأما أن الرسول أفضل من الأمة فبالقياس على أن الأنبياء من البشر أفضل من أممهم فكذا ههنا . فان قيل : العرف ان السلطان إذا أرسل واحدا إلى جمع عظيم ليكون حاكما فيهم ومتوليا لأمورهم فذلك الرسول يكون أشرف من ذلك الجمع أما إذا أرسل واحدا إلى واحد فقد لا يكون الرسول أشرف من المرسل إليه كما إذا أرسل واحدا من عبيده إلى وزيره فى مهم فانه لا يلزم أن يكون ذلك العبد أشرف من الوزير . قلنا : لكن جبريل عليه السلام مبعوث الى كافة الأنبياء والرسل من البشر فلزم على هذا القانون الذى ذكره السائل أن يكون جبريل عليه السلام أفضل منهم . واعلم أن هذه الحجة يمكن تقريرها على وجه آخر وهو أن الملائكة رسل لقوله تعالى (جاعل الملائكة رسلا) ثم لايخلو الحال من أحد أمرين إما أن يكون الملك رسولا إلى ملك آخر أو إلى واحد من الأنبياء الذين هم من البشر وعلى التقديرين فالملك رسول وأمته رسل وأما الرسول البشرى فهو رسول لكن أمته ليسوا برسل والرسول الذى كل أمته رسل أفضل من الرسول الذى لايكون كذلك فثبت فضل الملك على البشر من هذه الجهة ولأن ابراهيم عليه السلام كان رسولا إلى لوط عليه السلام فكان أفضل منه وموسى عليه السلام كان رسولا إلى الانبياء الذين كانوا فى عسكره

وكان أفضل منهم فكذا ههنا . ولقائل أن يقول: الملك إذا أرسل رسولا إلى بعض النواحى قد يكون ذلك لأنه جعل ذلك الرسول حاكما عليهم ومتوليا لأمورهم ومتصرفا فى أحوالهم وقد لا يكون لانه يبعثه اليهم ليخبرهم عن بعض الأمور مع أنه لا يجعله حاكما عليهم ومتوليا لأمورهم فالرسول فى القسم الأول يجب أن يكون أفضل من المرسل اليه أما فى القسم الثانى فظاهر أنه لا يجب أن يكون أفضل من المرسل اليه فالأنبياء المبعوثون إلى أممهم من القسم الأول فلا جرم كانوا أفضل من الأمم فلم قلتم ان بعثة الملائكة الى الانبياء من القسم الاول حتى يلزم أن يكونوا أفضل من الأنبياء . وسادسها : أن الملائكة أتقى من البشر فوجب أن يكونوا أفضل من البشر أما انهم أتقى فلانهم مبرؤن عن الزلات وعن الميل اليها لأن خوفهم دائم واشفاقهم دائم لقوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) وقوله (وهم من خشيته مشفقون) والخوف والاشفاق ينافيان العزم على المعصية وأما الانبياء عليهم السلام فهم مع أنهم أفضل البشر ماخلا كل واحد منهم عن نوع زلة وقال عليه الصلاة والسلام ما منا من أحد إلا عصى أو هم بمعصية غير يحيي بن زكريا عليهما السلام فثبت أن تقوى الملائكة أشد فوجب أن يكونوا أفضل من البشر لقوله تعالى (ان أكرمكم عند الله أتقاكم) . فان قيل : ان قوله (ان أكرمكم عند الله أتقاكم) خطاب مع الآدميين فلا يتناول الملائكة وأيضا فالتقوى مشتق من الوقاية ولا شهوة فى حق الملائكة فيستحيل تحقق التقوى فى حقهم . والجواب عن الأول : أن ترتيب الكرامة على التقوى يدل على أن الكرامة معللة بالتقوى فحيث كانت التقوى أكثر كانت الكرامة أكثر . وعن الثانى : لانسلم عدم الشهوة فى حقهم لكن لاشهوة لهم إلى الأكل والمباشرة ولكن لايلزم من عدم شهوة معينة عدم مطلق الشهوة بل لهم شهوة التقدم والترفع ولهذا قالوا (أتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) وقال تعالى (ومن يقل منهم إنى إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) ولقائل أن يقول الحديث الذى ذكرتم يدل على أن يحيى عليه السلام كان أتقى من سائر الأنبياء فوجب أن يكون أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل بالاجماع فعلمنا أنه لايلزم من زيادة التقوى زيادة الفضل وتحقيقه ماقدمنا أن من المحتمل أن يكون انسان لم تصدر عنه المعصية قط وصدر عنه من الطاعات ما استحق به مائة جزء من الثواب وانسان آخر صدرت عنه معصية ثم أتى بطاعة استحق بها ألف جزء من الثواب فيقابل مائة جزء من الثواب بمائة جزء من العقاب فيبقى له تسعمائة جزء من الثواب فهذا الانسان مع صدور المعصية منه يكون أفضل من الانسان الذى لم تصدر المعصية عنه

قط وأيضا فلا نسلم أن تقوى الملائكة أشد وذلك لأن التقوى مشتق من الوقاية والمقتضى للمعصية فى حق بنى آدم أكثر فكان تقوى المتقين منهم أكثر ، قوله إن الملائكة لهم شهوة الرياسة قلنا هذا لا يضرنا وذلك لأن هذه الشهوة حاصلة للبشر أيضا وقد حصلت لهم أنواع أخر من الشهوات وهى شهوة البطن والفرج واذا كان كذلك كانت الشهوات الصارفة عن الطاعات أكثر فى بنى آدم فوجب أن تكون تقوى المتقين منهم أشد . وسابعها : قوله تعالى (لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) وجه الاستدلال أن قوله تعالى (ولا الملائكة المقربون) خرج مخرج التأكيد الاول ومثل هذا التأكيد انما يكون بذكر الافضل يقال هذه الخشبة لا يقدر على حملها العشرة ولا المائة ولا يقال لا يقدر على حملها العشرة ولا الواحد ويقال هذا العالم لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا الملك ولا يقال لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا البواب . ولقائل أن يقول هذه الآية ان دلت فانما تدل على فضل الملائكة المقربين على المسيح لكن لا يلزم منه فضل الملائكة المقربين على من هو أفضل من المسيح وهو محمد وموسى وابراهيم عليهم الصلاة والسلام وبالجملة فلو ثبت لهم أن المسيح أفضل من كل الانبياء كان مقصودهم حاصلا فأما اذا لم يقيموا الدلالة على ذلك فلا يحصل مقصودهم لاسيما وقد أجمع المسلمون على أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من المسيح عليه السلام وما رأينا أحدا من المسلمين قطع بفضل المسيح على موسى وابراهيم عليهما السلام ثم نقول قوله ولا الملائكة المقربون ليس فيه الاواو العطف والواو للجمع المطلق فيدل على أن المسيح لا يستنكف والملائكة لا يستنكفون فاما أن يدل على أن الملائكة أفضل من المسيح فلا وأما الأمثلة التى ذكروها فنقول المثال لا يكفى فى اثبات الدعوى الكلية ثم ان ذلك المثال معارض بأمثلة أخرى وهو قوله ماأعانى على هذا الأمر زيد ولا عمرو فهذا لا يفيد كون عمرو أفضل من زيد وكذا قوله تعالى (ولا الهدى ولا القائد ولا آمين البيت الحرام) ولما اختلفت الأمثلة امتنع التعويل عليها ثم التحقيق انه إذا قال هذه الخشبة لا يقدر على حملها الواحد ولا العشرة فنحن نعلم بعقولنا أن العشرة أقوى من الواحد فلا جرم عرفنا أن الغرض من ذكر الثانى المبالغة فهذه المبالغة إنما عرفناها بهذا الطريق لا من مجرد اللفظ فههنا فى الآية انما يمكننا أن نعرف أن المراد من قوله (ولا الملائكة المقربون) بيان المبالغة لو عرفنا قبل ذلك أن الملائكة المقربين أفضل من المسيح وحينئذ تتوقف صحة الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب قبل هذا الدليل ويتوقف ثبوت المطلوب على دلالة هذه الآية عليه فيلزم الدور وانه باطل

سلمنا أنه يفيد التفاوت لكنه لايفيد التفاوت فى كل الدرجات بل فى بعض دون آخر بيانه أنه إذا قيل هذا العالم لايستنكف عن خدمته القاضى ولا السلطان فهذا لايفيد إلا أن السلطان أكمل من القاضى فى بعض الأمور وهو القدرة والقوة والاستيلاء والسلطان ولا يدل على كونه أفضل من القاضى فى العلم والزهد والخضوع لله تعالى إذا ثبت هذا فنحن نقول بموجبه وذلك لأن الملك أفضل من البشر فى القدرة والبطش فان جبريل عليه السلام قلع مدائن لوط والبشر لايقدرون على شيء من ذلك فلم قلتم إن الملك أفضل من البشر فى كثرة الثواب الحاصل بسبب مزيد الخضوع والعبودية وتمام التحقيق فيه أن الفضل المختلف فيه فى هذه المسئلة هو كثرة الثواب، وكثرة الثواب لاتحصل الا بالعبودية والعبودية عبارة عن نهاية التواضع والخضوع وكون العبد موصوفا بنهاية التواضع لله تعالى لا يناسب الاستنكاف عن عبودية الله ولا يلائمها البتة بل يناقضها وينافيها واذا كان هذا الكلام ظاهرا جليا كان حمل كلام الله تعالى عليه مخرجاله عن الفائدة ، أما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والاستيلاء العظيم فانه مناسب للتمرد وترك العبودية فالنصارى لما شاهدوا من المسيح عليه السلام إحياء الموتى وإبراء الاكمه والابرص أخرجوه عن العبودية بسبب هذا القدر من القدرة فقال الله تعالى ان عيسى لا يستنكف بسبب هذا القدر من القدرة عن عبوديتى بل ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه فى القدرة والقوة والبطش والاستيلاء على عوالم السموات والارضين وعلى هذا الوجه ينتظم وجه دلالة الآية على أن الملك أفضل من البشر فى الشدة والبطش لكنها لاتدل البتة على أنه أفضل من البشر فى كثرة الثواب أو يقال انهم انما ادعوا الهيته لانه حصل من غير أب فقيل لهم الملك ما حصل من أب ولا من أم فكانوا أعجب من عيسى فى ذلك مع أنهم لايستنكفون عن العبودية . فان قيل فى الآية ما يدل على أن المراد وقوع التفاوت بين المسيح والملائكة فى العبودية لافى القدرة والبطش وذلك لانه تعالى وصفهم بكونهم مقربين والقرب من الله تعالى لايكون بالمكان والجهة بل بالدرجة والمنزلة فلما وصفهم ههنا بكونهم مقربين علمنا أن المراد وقوع التفاوت بينهم وبين المسيح فى درجات الفضل لافى الشدة والبطش . قلنا ان كان مقصودك من هذا السؤال انه تعالى وصف الملائكة بكونهم مقربين فوجب أن لايكون المسيح كذلك فهذا باطل لان تخصيص الشيء بالذكر لايدل على نفيه عما عداه وان كان مقصودك أنه تعالى لما وصفهم بكونهم مقربين وجب أن يكون التفاوت واقعا فى ذلك فهذا باطل أيضا لاحتمال أن يكون المسيح والمقربون مع اشتراكهم فى صفة القرب فى الطاعة

يتباينون بأمور أخر فيكون المراد بيان التفاوت فى تلك الامور . سؤال آخر : وهو أنا نقول بموجب الآية فنسلم أن عيسى عليه السلام دون مجموع الملائكة فى الفضل فلم قلتم انه دون كل واحد من الملائكة فى الفضل . سؤال آخر : لعله تعالى انما ذكر هذا الخطاب مع أقوام اعتقدوا أن الملك أفضل من البشر فاورد الكلام على حسب معتقدهم كما فى قوله (وهو أهون عليه) . وثامنها : قوله تعالى حكاية عن ابليس (مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) ولو لم يكن متقررا عند آدم وحواء عليهما السلام ان الملك أفضل من البشر لم يقدر ابليس على أن يغرهما بذلك ولا كان آدم وحواء عليهما السلام يغتران بذلك . ولقائل أن يقول هذا قول ابليس فلا يكون حجة ، ولا يقال ان آدم اعتقد صحة ذلك والا لما اغتر ، واعتقاد آدم حجة ؛ لانا نقول: لعل آدم عليه السلام أخطأ فى ذلك، اما لان الزلة جائزة على الأنبياء أو لأنه ما كان نبيا فى ذلك الوقت ، وأيضاً هب أنه حجة لكن آدم عليه السلام لم يكن قبل الزلة نبيا فلم يلزم من فضل الملك عليه فى ذلك الوقت فضل الملك عليه حال ماصار نبيا، وأيضاً هب أن الآية تدل على أن الملك أفضل من البشر فى بعض الأمور المرغوبة فلم قلت : أنها تدل على فضل الملك على البشر فى باب الثواب ؟ وذلك لأنه لا نزاع أن الملك أفضل من البشر فى باب القدرة والقوة ، وفى باب الحسن والجمال، وفى باب الصفاء والنقاء عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيبات فان الملائكة خلقوا من الأنوار ، وآدم مخلوق من التراب فلعل آدم عليه السلام وإن كان أفضل منهم فى كثرة الثواب إلا أنه رغب فى أن يكون مساويا لهم فى تلك الأمور التى عددناها فكان التغرير حاصلا من هذا الوجه، وأيضاً فقوله (الا أن تكونا ملكين) يحتمل أن يكون المراد إلا أن تنقلبا ملكين فحينئذ يصح استدلالكم ويحتمل أن يكون المراد أن النهى مختص بالملائكة والخالدين دونكما، هذا كما يقول أحدنا لغيره مانهيت أنت عن كذا إلا أن تكون فلانا ويكون المعنى أن المنهى هو فلان دونك ولم يرد إلا أن ينقلب فيصير فلانا ، ولما كان غرض إبليس إيقاع الشبهة بهما فمن أوكد الشبهة ايهام أنهما لم ينهيا وإنما المنهى غيرهما، وأيضا فهب أن الآية تدل على أن الملك أفضل من آدم فلم قلت انها تدل على أن الملك أفضل من محمد؟ وذلك لأن المسلمين أجمعوا على أن محمدا أفضل من آدم عليهما السلام ، ولا يلزم من كون الملك أفضل من المفضول كونه أفضل من الأفضل . وتاسعها : قوله تعالى (قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إنى ملك)، ولقائل أن يقول يحتمل أن يكون المراد ولا أقول لكم إنى ملك فى كثرة العلوم وشدة القدرة والذى

يدل على صحة هذا الاحتمال وجوه · الأول : وهو أن الكفار طالبوه بالأمور العظيمة نحو صعود السماء ونقل الجبال وإحضار الأموال العظيمة وهذه الأمور لا يمكن تحصيلها إلا بالعلوم الكثيرة والقدرة الشديدة . الثانى : ان قوله (قل لا أقول لكم عندى خزائن الله) هذا يدل على اعترافه بأنه غير قادر على كل المقدورات وقوله (ولا أعلم الغيب) يدل على اعترافه بأنه غير عالم بكل المعلومات ثم قوله (ولا أقول لكم انى ملك) معناه والله أعلم وكما لا أدعى القدرة على كل المقدورات والعلم بكل المعلومات فكذلك لا أدعى قدرة مثل قدرة الملك ولا علما مثل علومهم . الثالث : قوله (ولا أقول لكم إنى ملك) لم يرد به نفى الصورة لأنه لا يفيد الغرض وإنما نفى أن يكون له مثل مالهم من الصفات وهذا يكفى فى صدقه أن لا يكون له مثل مالهم ولا تكون صفاته مساوية لصفاتهم من كل الوجوه ولا دلالة فيه على وقوع التفاوت فى كل الصفات فان عدم الاستواء فى الكل غير ، وحصول الاختلاف فى الكل غير · وعاشرها : قوله تعالى (ماهذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم) · فان قيل لم لا يجوز أن يكون المراد وقوع التشبيه فى الصورة والجمال . قلنا : الأولى أن يكون هذا التشبيه واقعا فى السيرة لا فى الصورة لأنه قال (إن هذا إلا ملك كريم) فشبهه بالملك الكريم والملك انما يكون كريما بسيرته المرضية لا بمجرد صورته فثبت أن المراد تشبيهه بالملك فى نفى دواعى البشر من الشهوة والحرص على طلب المشتهى وإثبات ضد ذلك وهى حالة الملك وهى غض البصر وقمع النفس عن الميل إلى المحرمات ، فدلت هذه الآية على إجماع العقلاء من الرجال والنساء ، والمؤمن والكافر ، على اختصاص الملائكة بدرجة فائقة على درجات البشر . ولقائل أن يقول : إن قول المرأة (فذلكن الذى لمتننى فيه) كالصريح فى أن مراد النساء بقولهن (إن هذا إلا ملك كريم) تعظيم حال يوسف فى الحسن والجمال لا فى السيرة ، لأن ظهور عذرها فى شدة عشقها ، إنما يحصل بسبب فرط يوسف فى الجمال لا بسبب فرط زهده وورعه ، فان ذلك لا يناسب شدة عشقها له ، سلمنا أن المراد تشبيه يوسف عليه السلام بالملك فى الاعراض عن المشتهيات ، فلم قلت يجب أن يكون يوسف عليه السلام أقل ثوابا من الملائكة ؟ وذلك لأنه لا نزاع فى أن عدم التفات البشر إلى المطاعم والمناكح أقل من عدم التفات الملائكة إلى هذه الأشياء ، لكن لم قلتم إن ذلك يوجب المزيد فى الفضل بمعنى كثرة الثواب ؟ فان تمسكوا بأن كل من كان أقل معصية وجب أن يكون أفضل ، فقد سبق الكلام عليه . الحجة الحادية عشرة : قوله تعالى (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) ومخلوقات الله تعالى إما المكلفون أو من عداهم ولا شك أن المكلفين أفضل

من غيرهم ، أما المكلفون فهم أربعة أنواع : الملائكة والانس والجن والشياطين ، ولا شك أن الانس أفضل من الجن والشياطين ، فلو كان أفضل من الملك أيضا لزم حينئذ أن يكون البشر أفضل من كل المخلوقات ، وحينئذ لا يبقى لقوله تعالى (وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا) فائدة ، بل كان ينبغي أن يقال وفضلناهم على جميع من خلقنا تفضيلا ، ولما لم يقل ذلك علمنا أن الملك أفضل من البشر . ولقائل أن يقول حاصل هذا الكلام تمسك بدليل الخطاب ، لأن التصريح بأنه أفضل من كثير من المخلوقات لا يدل على أنه ليس أفضل من الباقي إلا بواسطة دليل الخطاب ، وأيضا فهب أن جنس الملائكة أفضل من جنس بني آدم ولكن لا يلزم من كون أحد المجموعين أفضل من المجموع الثاني أن يكون كل واحد من أفراد المجموع الأول أفضل من المجموع الثاني ، فانا إذا قدرنا عشرة من العبيد كل واحد منهم يساوي مائة دينار ، وعشرة أخرى حصل فيهم عبد يساوي مائتي دينار ، والتسعة الباقية يسوى كل واحد منهم دينارا فالمجموع الأول أفضل من المجموع الثاني إلا أنه حصل في المجموع الثاني واحد هو أفضل من كل واحد من آحاد المجموع الأول ، فكذا ههنا . وأيضا فقوله (وفضلناهم) يجوز أن يكون المراد وفضلناهم في الكرامة التي ذكرناها في أول الآية وهي قوله (ولقد كرمنا بني آدم) ويكون المراد من الكرامة حسن الصورة ومزيد الذكاء والقدرة على الأعمال العجيبة والمبالغة في النظافة والطهارة ، وإذا كان كذلك فنحن نسلم أن الملك أزيد من البشر في هذه الأمور ولكن لم قلتم ان الملك أكثر ثوابا من البشر وأيضا فقوله (خلق السموات بغير عمد ترونها) لا يقتضي أن يكون هناك عمد غير مرئي وكذلك قوله تعالى (ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به) يقتضي أن يكون هناك إله آخر له برهان فكذلك ههنا . الحجة الثانية عشرة الأنبياء عليهم السلام ما استغفروا لأحد الا بدؤا بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المؤمنين ، قال آدم (ربنا ظلمنا أنفسنا) وقال نوح عليه السلام (رب اغفرلي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا) وقال ابراهيم عليه السلام (رب اغفرلي ولوالدي) وقال (رب هب لي حكما وألحقني بالصالحين) وقال موسى (رب اغفرلي ولأخي) وقال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) وقال (ليغفر لك الله ماتقدم من ذنبك وما تأخر) أما الملائكة فانهم لم يستغفروا لأنفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم) وقال (ويستغفرون للذين آمنوا)، لو كانوا محتاجين

الى الاستغفار لبدؤا فى ذلك بأنفسهم لأن دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير ، وقال عليه الصلاة والسلام « ابدأ بنفسك ثم بمن تعول » وهذا يدل على أن الملك أفضل من البشر . ولقائل أن يقول : هذا الوجه لا يدل على أن الملائكة لم يصدر عنهم الزلة البتة وأن البشر قد صدرت الزلات عنهم، لكنا بينا فيما تقدم أن التفاوت فى ذلك لا يوجب التفاوت فى الفضيلة، ومن الناس من قال ان استغفارهم للبشر كالعذر عما طعنوا فيهم بقولهم (أتجعل فيها من يفسد فيها) الحجة الثالثة عشرة : قوله تعالى (وان عليكم لحافظين كراما كاتبين) وهذا عام فى حق جميع المكلفين من بنى آدم فدخل فيه الأنبياء وغيرهم وهذا يقتضى كونهم أفضل من البشر لوجهين . الأول : أنه تعالى جعلهم حفظة لبنى آدم والحافظ للمكلف من المعصية لا بد وأن يكون أبعد عن الخطأ والزلل من المحفوظ، وذلك يقتضى كونهم أبعد عن المعاصى وأقرب الى الطاعات من البشر وذلك يقتضى مزيد الفضل . والثانى : انه سبحانه وتعالى جعل كتابتهم حجة للبشر فى الطاعات وعليهم فى المعاصى ، وذلك يقتضى أن يكون قولهم أولى بالقبول من قول البشر ولو كان البشر أعظم حالا منهم لكان الأمر بالعكس. ولقائل أن يقول : أما قوله الحافظ يجب أن يكون أكرم من المحفوظ فهذا بعيد فان الملك قد يوكل بعض عبيده على ولده ولا يلزم أن يكون الحافظ أشرف من المحفوظ هناك، أما قوله: جعل شهادتهم نافذة على البشر فضعيف، لأن الشاهد قد يكون أدون حالا من المشهود عليه . الحجة الرابعة عشرة : قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا) والمقصود من ذكر أحوالهم المبالغة فى شرح عظمة الله تعالى وجلاله ولو كان فى الخلق طائفة أخرى قيامهم وتضرعهم أقوى فى الانباء عن عظمة الله وكبريائه من قيامهم لكان ذكرهم أولى فى هذا المقام ، ثم كما أنه سبحانه بين عظمة ذاته فى الآخرة بذكر الملائكة فكذا بين عظمته فى الدنيا بذكر الملائكة وهو قوله (وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم) . ولقائل أن يقول كل ذلك يدل على أنهم أزيد حالا من البشر فى بعض الأمور فلم لا يجوز أن تكون تلك الحالة هى قوتهم وشدتهم وبطشهم، وهذا كما يقال إن السلطان لما جلس وقف حول سريره ملوك أطراف العالم خاضعين خاشعين فان عظمة السلطان انما تشرح بذلك ثم إن هذا لا يدل على انهم أكرم عند السلطان من ولده فكذا ههنا . الحجة الخامسة عشرة : قوله تعالى (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) فبين تعالى انه لابد فى صحة الايمان من الايمان بهذه الأشياء ثم بدأ بنفسه وثنى بالملائكة وثلث بالكتب وربع بالرسل وكذا فى

قوله (شهد الله أنه لا اله إلا هو والملائكة وأولو العلم) وقال (ان الله وملائكته يصلون على النبي) والتقديم فى الذكر يدل على التقديم فى الدرجة ويدل عليه أن تقديم الأدون على الاشرف فى الذكر قبيح عرفا، فوجب أن يكون قبيحا شرعا ، أما انه قبيح عرفا فلان الشاعر قال :ــ

عميرة ودع ان تجهزت غاديا كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا

قال عمر بن الخطاب : لو قدمت الاسلام لأجزتك، ولأنهم لما كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين المشركين وقع التنازع فى تقديم الاسم وكذا فى كتاب الصلح بين على ومعاوية، وهذا يدل على أن التقديم فى الذكر يدل على مزيد الشرف وإذا ثبت أنه فى العرف كذلك وجب أن يكون فى الشرع كذلك ؛ لقوله عليه السلام «ما رآه المسلمون حسنا فهو عندالله حسن» فثبت أن تقديم الملائكة على الرسل فى الذكر يدل على تقديمهم فى الفضل . ولقائل أن يقول : هذه الحجة ضعيفة لأن الاعتماد إن كان على الواو فالواو لا تفيد الترتيب ، وان كان على التقديم فى الذكر ينتقض بتقديم سورة تبت على سورة قل هو الله أحد. الحجة السادسة عشرة : قوله تعالى (إن الله وملائكته يصلون على النبي) فجعل صلوات الملائكة كالتشريف للنبي صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على كون الملائكة أشرف من النبي صلى الله عليه وسلم . ولقائل أن يقول هذا ينتقض بقوله (يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه) فأمر المؤمنين بالصلاة على النبي ولم يلزم كون المؤمنين أفضل من النبي عليه السلام فكذا فى الملائكة . الحجة السابعة عشرة : أن نتكلم فى جبريل ومحمد صلى الله عليه وسلم فنقول : ان جبريل عليه السلام أفضل من محمد والدليل عليه قوله تعالى (انه لقول رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين وما صاحبكم بمجنون) وصف الله تعالى جبريل عليه السلام بست من صفات الكمال . أحدها : كونه رسولا لله . وثانيها : كونه كريما على الله تعالى . وثالثها : كونه ذا قوة عند الله ، وقوته عند الله لا تكون إلا قوته على الطاعات بحيث لا يقوى عليها غيره . ورابعها : كونه مكينا عند الله . وخامسها : كونه مطاعا فى عالم السموات . وسادسها : كونه أمينا فى كل الطاعات مبرأ عن أنواع الخيانات ثم انه سبحانه وتعالى بعد أن وصف جبريل عليه السلام بهذه الصفات العالية وصف محمدا صلى الله عليه وسلم بقوله (وما صاحبكم بمجنون) ولو كان محمد مساويا لجبريل عليه السلام فى صفات الفضل أو مقارنا له لكان وصف محمد بهذه الصفة بعد وصف جبريل بتلك الصفات نقصا من منصب محمد صلى الله عليه وسلم وتحقيرا لشأنه وإبطالا لحقه وذلك غير جائز

على الله ، فدلت هـــذه الآية على أنه ليس لمحمد صلى الله عليه وسلم عند الله من المنزلة إلا مقدار أن يقال إنه ليس بمجنون، وذلك يدل على أنه لانسبة بين جبريل وبين محمد عليهما السلام في الفضل والدرجة . فان قيل لم لايجوز أن يكون قوله (انه لقول رسول كريم) صفة لمحمد لالجبريل عليهما السلام . قلنا لان قوله (ولقد رآه بالافق المبين) يبطل ذلك . ولقائل أن يقول انا توافقنا جميعا على أنه قد كان لمحمد صلى الله عليه وسلم فضائل أخرى سوى كونه ليس بمجنون وأن الله تعالى ماذكر شيئا من تلك الفضائل فى هذا الموضع فاذن عدم ذكر الله تعالى تلك الفضائل ههنا لايدل على عدمها بالاجماع واذا ثبت أن لمحمد عليه السلام فضائل سوى الامور المذكورة ههنا فلم لايجوز أن يقال ان محمدا عليه السلام بسبب تلك الفضائل التى هى غير مذكورة ههنا يكون أفضل من جبريل عليه السلام فانه سبحانه كما وصف جبريل عليه السلام ههنا بهذه الصفات الست وصف محمدا صلى الله عليه وسلم أيضا بصفات ست وهى قوله (ياأيها النبى انا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا) فالوصف الاول كونه نبيا والثانى كونه رسولا والثالث كونه شاهدا والرابع كونه مبشرا والخامس كونه نذيرا والسادس كونه داعيا الى الله تعالى باذنه والسابع كونه سراجا والثامن كونه منيرا وبالجملة فافراد أحد الشخصين بالوصف لايدل البتة على انتفاء تلك الاوصاف عن الثانى . الحجة الثامنة عشرة : الملك أعلم من البشر والأعلم أفضل فالملك أفضل انما قلنا ان الملك أعلم من البشر لان جبريل عليه السلام كان معلما لمحمد عليه السلام بدليل قوله (علمه شديد القوى) والمعلم لا بد وأن يكون أعلم من المتعلم ، وأيضا فالعلوم قسمان : أحدهما : العلوم التى يتوصل إليها بالعقول كالعلم بذات الله تعالى وصفاته ، فلا يجوز وقوع التقصير فيها لجبريل عليه السلام و لا لمحمد صلى الله عليه وسلم ، لأن التقصير فى ذلك جهل وهو قادح فى معرفة الله تعالى ، وأما العلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وما فيها من العجائب والعلم بأحوال العرش والكرسى واللوح والقلم والجنة والنار وطباق السموات وأصناف الملائكة وأنواع الحيوانات فى المفاوز والجبال والبحار فلا شك أن جبريل عليه السلام أعرف بها ، لأنه عليه السلام أطول عمرا وأكثر مشاهدة لها فكان علمه بها أكثر وأتم . وثانيها : العلوم التى لا يتوصل إليها إلا بالوحى فهى لم تحصل لمحمد صلى الله عليه وسلم ولا لسائر الأنبياء عليهم السلام إلا من جهة جبريل عليه السلام فيستحيل أن يكون لمحمد عليه الصلاة والسلام فضيلة فيها على جبريل عليه السلام ، وأما جبريل عليه السلام فهو كان الواسطة

بين الله تعالى و بين جميع الأنبياء فكان عالما بكل الشرائع الماضية والحاضرة ، وهو أيضا عالم بشرائع الملائكة وتكاليفهم ومحمد عليه الصلاة والسلام ماكان عالما بذلك ، فثبت أن جبريل عليه السلام كان أكثر علما من محمد عليه الصلاة والسلام ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون أفضل منه لقوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) . ولقائل أن يقول لا نسلم أنهم أعلم من البشر ، والدليل عليه أنهم اعترفوا بأن آدم عليه السلام أكثر علما منهم بدليل قوله تعالى (يا آدم أنبئهم بأسمائهم) ثم إن سلمنا مزيد علمهم ولكن ذلك لا يقتضى كثرة الثواب ، فانا نرى الرجل المبتدع محيطا بكثير من دقائق العلم ولا يستحق شيئا من الثواب فضلا عن أن يكون ثوابه أكثر وسببه ما نبهنا مرارا عليه أن كثرة الثواب إنما تحصل بحسب الاخلاص فى الأفعال ولم نعلم أن إخلاص الملائكة أكثر . الحجة التاسعة عشرة : قوله تعالى (ومن يقل منهم إنى إله من دونه فذلك نجزيه جهنم) فهذه الآية دالة على أنهم بلغوا فى الترفع وعلو الدرجة إلى أنهم لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوه إلا بادعاء الالهية لا بشىء آخر من متابعة الشهوات وذلك يدل على نهاية جلالهم . ولقائل أن يقول لا نزاع فى نهاية جلالهم أما قوله إنهم بلغوا فى الترفع وعلو الدرجة الى حيث لو خالفوا أمر الله تعالى لما خالفوه إلا فى ادعاء الالهية فهذا مسلم وذلك لأن علومهم كثيرة وقواهم شديدة وهم مبرؤن عن شهوة البطن والفرج ومن كان كذلك فلو خالف أمر الله لم يخالف إلا فى هذا المعنى الذى ذكرته لكن لم قلتم إن ذلك يدل على انهم أكثر ثوابا من البشر فان محل الخلاف ليس إلا ذاك . الحجة العشرون : قوله عليه الصلاة السلام رواية عن الله تعالى « واذا ذكرنى عبدى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير من ملئه » وهذا يدل على أن الملأ الأعلى أشرف . ولقائل أن يقول هذا خبر واحد وأيضا فهذا يدل على أن ملأ الملائكة أفضل من ملأ البشر وملأ البشر عبارة عن العوام لا عن الانبياء فلا يلزم من كون الملك أفضل من عامة البشر كونهم أفضل من الأنبياء . هذا آخر الكلام فى الدلائل النقلية . واعلم أن الفلاسفة اتفقوا على أن الأرواح السماوية المسماة بالملائكة أفضل من الأرواح الناطقة البشرية واعتمدوا فى هذا الباب على وجوه عقلية نحن نذكرها إن شاء الله تعالى

الحجة الأولى : قالوا الملائكة ذواتها بسيطة مبرأة عن الكثرة والبشر مركب من النفس والبدن والنفس مركبة من القوى الكثيرة والبدن مركب من الاجزاء الكثيرة والبسيط خير من المركب لان أسباب العدم للمركب أكثر منها للبسيط ولذلك فان فردانية الله تعالى من صفات جلاله ونعوت كبريائه . الاعتراض عليه : لا نسلم أن البسيط أشرف من المركب وذلك لان جانب

الروحانى أمر واحد وجانب الجسمانى أمران روحه وجسمه فهو من حيث الروح من عالم الروحانيات والانوار ومن حيث الجسد من عالم الاجساد فهو لكونه مستجمعا للروحانى والجسمانى يجب أن يكون أفضل من الروحانى الصرف والجسمانى الصرف وهذا هو السر فى أن جعل البشر الأول مسجوداً للملائكة ومن وجه آخر وهو أن الارواح الملكية مجردات مفارقة عن العلائق الجسمانية فكأن استغراقها فى مقاماتها النورانية عاقها عن تدبير هذا العالم الجسدانى أما النفوس البشرية النبوية فانها قويت على الجمع بين العالمين فلا دوام ترقيها فى معارج المعارف وعوالم القدس يعوقها عن تدبير العالم السفلى ولا التفاتها الى مناظم عالم الاجسام يمنعها عن الاستكمال فى عالم الارواح فكانت قوتها وافية بتدبير العالمين محيطة بضبط الجنسين فوجب أن تكون أشرف وأعظم . الحجة الثانية : الجواهر الروحانية مبرأة عن الشهوة التى هى منشأ سفك الدماء والارواح البشرية مقرونة بها والخالى عن منبع الشر أشرف من المبتلى به . الاعتراض : لاشك أن المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع والعوائق أدل على الاخلاص من المواظبة عليها من غير شيء من العوائق والموانع ، وذلك يدل على أن مقام البشر فى المحبة أعلى وأكمل وأيضا فالروحانيات لما أطاعت خالقها لم تكن طاعتها موجبة قهر الشياطين الذين هم أعداء الله ، أما الأرواح البشرية لما أطاعت خالقها لزم من تلك الطاعة قهر القوى الشهوانية والغضبية وهى شياطين الانس فكانت طاعاتهم أكمل ، وأيضا فمن الظاهر أن درجات الروحانيات حين قالت (لا علم لنا إلا ما علمتنا) أكمل من درجاتهم حين قالت (أتجعل فيها من يفسد فيها) وما ذاك إلا بسبب الانكسار الحاصل من الزلة وهذا فى البشر أكمل ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن ربه تعالى « لأنين المذنبين أحب إلىّ من زجل المسبحين» . الحجة الثالثة : الروحانيات مبرأة عن طبيعة القوة فان كل ما كان ممكنا لها بحسب أنواعها التى فى أشخاصها فقد خرج إلى الفعل والأنبياء ليسوا كذلك ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «إنى لأستغفر الله فى اليوم والليلة مائة مرة وما أدرى ما يفعل بى ولا بكم » ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان ولا شك أن ما بالفعل التام أشرف مما بالقوة . الاعتراض : لا نسلم أنها بالفعل التام فلعلها بالقوة فى بعض الأمور ، ولهذا قيل ان تحريكاتها للأفلاك لأجل استخراج التعقلات من القوة إلى الفعل وهذه التحريكات بالنسبة إليها كالتحريكات العارضة للأرواح الحاملة لقوى الفكر والتخييل عند محاولة استخراج التعقلات التى هى بالقوة إلى الفعل . الحجة الرابعة :

الروحانيات أبدية الوجود مبرأة عن طبيعة التغير والقوة والنفوس الناطقة البشرية ليست كذلك. الاعتراض : المقدمتان ممنوعتان أليس أن الروحانيات ممكنة الوجود لذواتها واجبة الوجود بمبادئها فهي محدثة سلمنا ذلك ، فلا نسلم أن الأرواح البشرية حادثة ، بل هي عند بعضهم أزلية وهؤلاء قالوا هذه الأرواح كانت سرمدية موجودة كالأظلال تحت العرش يسبحون بحمد ربهم إلا أن المبدىء الأول أمرها حتى نزلت إلى عالم الأجسام وسكنات المواد ، فلما تعلقت بهذه الأجسام عشقتها واستحكم إلفها بها فبعث من تلك الأظلال أكملها وأشرفها إلى هذا العالم ليحتال فى تخليص تلك الأرواح عن تلك السكنات وهذا هو المراد من باب الحمامة المطوقة المذكورة فى كتاب كليلة ودمنة . الحجة الخامسة : الروحانيات نورانية علوية لطيفة ، والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة وبدائه العقول تشهد بأن النور أشرف من الظلمة ، والعلوى خير من السفلى ، واللطيف أكمل من الكثيف . الاعتراض : هذا كله إشارة إلى المادة وعندنا سبب الشرف الانقياد لأمر رب العالمين على ما قال (قل الروح من أمر ربى) وادعاء الشرف بسبب شرف المادة هو حجة اللعين الأول وقد قيل له ما قيل · الحجة السادسة : الروحانيات السماوية فضلت الجسمانيات بقوى العلم والعمل . أما العلم فلاتفاق الحكماء على إحاطة الروحانيات السماوية بالمغيبات واطلاعها على مستقبل الأمور ، وأيضاً فعلومهم فعلية نظرية كلية دائمة ، وعلوم البشر على الضد فى كل ذلك . وأما العمل فلأنهم مواظبون على الخدمة دائماً يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة الأبدان طعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتمجيد والتهليل وتنفسهم بذكر الله وفرحهم بخدمة الله متجردون من العلائق البدنية غير محجوبين بشىء من القوى الشهوانية والغضبية فأين أحد القسمين من الآخر . الاعتراض : لا نزاع فى كل ما ذكرتموه إلا أن ههنا دقيقة وهى أن المواظب على تناول الأغذية اللطيفة لا يلتذ بها كما يلتذ المبتلى بالجوع أياماً كثيرة فالملائكة بسبب مواظبتهم على تلك الدرجات العالية لا يجدون من اللذة مثل ما يجد البشر الذين يكونون فى أكثر الأوقات محجوبين بالعلائق الجسمانية والحجب الظلمانية فهذه المزية من اللذة مما يختص بها البشر ولعل هذا هو المراد من قوله تعالى (إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان) فان إدراك الملايم بعد الابتلاء بالمنافى ألذ من إدراك الملايم على سبيل الدوام ولذلك قالت الأطباء: ان الحرارة فى حمى الدق أشد منها فى حمى الغب لكن حرارة الحمى فى الدق إذا دامت واستقرت بطل الشعور

بها فهذه الحالة لم تحصل للملائكة لأن كمالاتها دائمة ولم تحصل لسائر الأجسام لأنها كانت خالية عن القوة المستعدة لادراك المجردات فلم يبق شيء ممن يقوى على تحمل هذه الأمانة إلا البشر . الحجة السابعة : الروحانيات لهم قوة على تصريف الأجسام وتقليب الاجرام والقوة التي هي لهم ليست من جنس القوى المزاجيـــة حتى يعرض لها كلال ولغوب ثم انك ترى الخامة اللطيفة من الزرع في بدء نموها تفتق الحجر وتشق الصخر وماذاك إلا لقوة نباتية فاضت عليها من جواهر القوى السماوية فما ظنك بتلك القوى السماوية والروحانيات هي التي تتصرف في الاجسام السفلية تقليبا وتصريفا لا يستثقلون حمل الاثقال ولا يستصعبون تحريك الجبال فالرياح تهب بتحريكاتها والسحاب تعرض وتزول بتصريفها وكذا الزلازل تقع في الجبال بسبب من جهتها والشرائع ناطقة بذلك على ما قال تعالى (فالمقسمات أمرا) والعقول ايضا دالة عليه والأرواح السفلية ليست كذلك فأين أحد القسمين من الآخر والذي يقال من أن الشياطين التي هي الأرواح الخبيثة تقدر على ذلك ممنوع وبتقدير التسليم فلا نزاع في أن قدرة الملائكة على ذلك أشد وأكمل ولان الأرواح الطيبـة الملكية تصرف قواها الى مناظم هذا العـالم السفلي ومصالحها والأرواح الخبيثة تصرف قواها الى الشرور فاين أحدهما من الآخر . الاعتراض : لا يبعد أن يتفق في النفوس الناطقة البشرية نفس قوية كاملة مستعلية على الاجرام العنصرية بالتقليب والتصريف فما الدليل على امتناع مثل هذه النفس . الحجة الثامنة : الروحانيات لهـا اختيارات فائضة من أنوار جلال الله عز وجل متوجهة الى الخيرات مقصورة على نظام هذا العـالم لا يشوبها البتة شائبة الشر والفساد بخلاف اختيارات البشر فانها مترددة بين جهتي العلو والسفالة وطرفي الخير والشر وميلهم الى الخيرات انمـا يحصل باعانة الملائكة على ما ورد في الاخبار من أن لكل انسان ملكا يسدده ويهديه . الاعتراض : هذا يدل على أن الملائكة كالمجبورين على طاعاتهم والانبياء مترددون بين الطرفين والمختار أفضل من المجبور وهذا ضعيف لأن التردد مادام يبقى استحال صدور الفعل واذا حصل الترجيح التحق بالموجب فكان للانبياء خيرات بالقوة و بواسطة الملائكة تصير خيرات بالفعل أما الملائكة فهم خيرات بالفعل فأين هذا من ذاك . الحجة التاسعة : الروحانيات مختصة بالهياكل وهي السيارات السبعة وسائر الثوابت والافلاك كالابدان والكواكب كالقلوب والملائكة كالأرواح فنسبة الارواح الى الأرواح كنسبة الابدان الى الابدان ثم انا نعلم أن اختلافات أحوال الافلاك مبادي لحصول الاختلافات في أحوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من التسديس

والتثليث والتربيع والمقابلة والمقارنة وكذا مناطق الأفلاك تارة تصير منطبقة بعضها على البعض وذاك هو الرتق فحينئذ يبطل عمارة العالم وأخرى ينفصل بعضها عن البعض فتنتقل العمارة من جانب من هذا العالم الى جانب آخر فاذا رأينا أن هياكل العالم العلوى مستولية على هياكل العالم السفلى فكذا أرواح العالم العلوى يجب أن تكون مستولية على أرواح العالم السفلى لاسيما وقد دلت المباحث الحكمية والعلوم الفلسفية على أن أرواح هذا العالم معلولات لأرواح العالم العلوى وكمالات هذه الأروح معلولات لكمالات تلك الأرواح ونسبة هذه الأرواح الى تلك الأرواح كالشعلة الصغيرة بالنسبة الى قرص الشمس وكالقطرة الصغيرة بالنسبة الى البحر الاعظم فهذه هى الآثار وهناك المبدأ والمعاد فكيف يليق القول بادعاء المساواة فضلا عن الزيادة . الاعتراض : كل ماذكرتموه منازع فيه لكن بتقدير تسليمه فالبحث باق بعد لأنا بينا أن الوصول إلى اللذيذ بعد الحرمان ألذ من الوصول إليه على سبيل الدوام فهذه الحالة غير حاصلة إلا للبشر . الحجة العاشرة : قالوا الروحانيات الفلكية مبادى لروحانيات هذا العالم ومعاد لها والمبدأ أشرف من ذى المبدأ لأن كل كمال يحصل لذى المبدأ فهو مستفاد من المبدأ والمستفيد أقل حالا من الواهب وكذلك المعاد يجب أن يكون أشرف فعالم الروحانيات عالم الكمال فالمبدأ منها والمعاد إليها والمصدر عنها والمرجع إليها وأيضا فان الأرواح انما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالأبدان فتوسخت بأوضار الأجسام ثم تطهرت عنها بالأخلاق الزكية والاعمال المرضية حتى انفصلت عنها فصعدت إلى عالمها الأول فالنزول هو النشأة الأولى والصعود هو النشأة الأخرى فعرف أن الرحانيات أشرف من الأشخاص البشرية . الاعتراض هذه الكلمات بنيتموها على نفى المعاد ونفى حشر الأجساد ودونهما خرط القتاد . الحجة الحادية عشرة : أليس أن الأنبياء صلوات الله عليهم اتفقت كلمتهم على أنهم لا ينطقون بشىء من المعارف والعلوم إلا بعد الوحى فهذا اعتراف بأن علومهم مستفادة منهم أليس انهم اتفقوا على أن الملائكة هم الذين يعينونهم على أعدائهم كما فى قلع مدائن قوم لوط وفى يوم بدر وهم الذين يهدونهم إلا مصالحهم كما فى قصة نوح فى نجر السفينة فاذا اتفقوا على ذلك فمن أين وقع لكم أن فضلتموهم على الملائكة مع تصريحهم بافتقارهم اليهم فى كل الأمور الحجة الثانية عشرة : التقسيم العقلى قد دل على أن الأحياء اما أن تكون خيرة محضة أو شريرة محضة أو تكون خيرة من وجه شريرة من وجه فالخير المحض هو النوع الملكى والشرير المحض هو النوع الشيطانى والمتوسط بين الأمرين هو النوع البشرى وأيضا فان الانسان هو

الناطق المائت وعلى جانبيه قسمان آخران . أحدهما : الناطق الذى لا يكون مائتا وهو الملك . والآخر : المائت الذى لا يكون ناطقا وهم البهائم فقسمة العقل على هذا الوجه قد دلت على كون البشر فى الدرجة المتوسطة من الكمال والملك يكون فى الطرف الأقصى من الكمال فالقول بأن البشر أفضل قلب للقسمة العقلية ومنازعة فى ترتيب الوجود . الاعتراض :ان المراد من الفضل هو كثرة الثواب فلم قلتم ان الملك أكثر ثوابا فهذا محصل ما قيل فى هذا الباب من الوجوه العقلية وبالله التوفيق . واحتج من قال بفضل الأنبياء على الملائكة بأمور . أحدها : أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم وثبت أن آدم لم يكن كالقبلة بل كانت السجدة فى الحقيقة له واذا ثبت ذلك وجب أن يكون آدم أفضل منهم لأن السجود نهاية التواضع وتكليف الأشرف بنهاية التواضع للادون مستقبح فى العقول فانه يقبح أن يؤمر أبو حنيفة بأن يخدم أقل الناس بضاعة فى الفقه فدل هذا على أن آدم عليه السلام كان أفضل من الملائكة . وثانيها :أن الله تعالى جعل آدم عليه السلام خليفة له والمراد منه خلافة الولاية لقوله تعالى (ياداود انا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق) ومعلوم أن أعلى الناس منصبا عند الملك من كان قائما مقامه فى الولاية والتصرف وكان خليفة له فهذا يدل على أن آدم عليه السلام كان أشرف الخلائق وهذا متأكد بقوله (وسخر لكم مافى البر والبحر) ثم أكد هذا التعميم بقوله (خلق لكم مافى الأرض جميعا) فبلغ آدم فى منصب الخلافة الى أعلى الدرجات فالدنيا خلقت متعة لبقائه والآخرة مملكة لجزائه وصارت الشياطين ملعونين بسبب التكبر عليه والجن رعيته والملائكة فى طاعته وسجوده والتواضع له ثم صار بعضهم حافظين له ولذريته وبعضهم منزلين لرزقه وبعضهم مستغفرين لزلاته ثم انه سبحانه وتعالى يقول مع هذه المناصب العالية (ولدينا مزيد) فاذن لاغاية لهذا الكمال والجلال . وثالثها : أن آدم عليه السلام كان أعلم والأعلم أفضل أما انه أعلم فلانه تعالى لما طلب منهم علم الأسماء (قالوا سبحانك لاعلم لنا الا ما علمتنا انك أنت العليم الحكيم) فعند ذلك قال الله تعالى (يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم) وذلك يدل على أنه عليه السلام كان عالما بما لم يكونوا عالمين به وأما أن الأعلم أفضل فلقوله تعالى (قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون) ورابعها : قوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين) والعالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى وذلك لأن اشتقاق العالم على ماتقدم من العلم فكل ما كان علما على الله ودالا عليه فهو عالم ولا شك أن كل محدث فهو دليل على الله تعالى فكل محدث فهو عالم

فقوله (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) معناه ان الله تعالى اصطفاهم على كل المخلوقات ولاشك أن الملائكة من المخلوقات فهذه الآية تقتضى أن الله تعالى اصطفى هؤلاء الأنبياء على الملائكة . فان قيل : يشكل هذا بقوله تعالى (يابنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين) فانه لايلزم أن يكونوا أفضل من الملائكة ومن محمد صلى الله عليه وسلم فكذا ههنا قال الله تعالى فى حق مريم عليها السلام (إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين) ولم يلزم كونها أفضل من فاطمة عليها السلام فكذا ههنا قلنا : الاشكال مدفوع لأن قوله تعالى (وأنى فضلتكم على العالمين) خطاب مع الأنبياء الذين كانوا أسلاف اليهود وحين ما كانوا موجودين لم يكن محمد موجودا فى ذلك الزمان ولما لم يكن موجودا لم يكن من العالمين لأن المعدوم لا يكون من العالمين وإذا كان كذلك لم يلزم من اصطفاء الله تعالى اياهم على العالمين فى ذلك الوقت أن يكونوا أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم وأما جبريل عليه السلام فانه كان موجودا حين قال الله تعالى إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين فلزم أن يكون قد اصطفى الله تعالى هؤلاء على جبريل عليه السلام وأيضا فهب أن تلك الآية قد دخلها التخصيص لقيام الدلالة وههنا فلا دليل يوجب ترك الظاهر فوجب إجراؤه على ظاهره فى العموم . وخامسها : قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) والملائكة من جملة العالمين فكان محمد عليه السلام رحمة لهم فوجب أن يكون محمد أفضل منهم . وسادسها : أن عبادة البشر أشق فوجب أن يكونوا أفضل انما قلنا انها أشق لوجوه الأول : أن الآدمى له شهوة داعية إلى المعصية والملك ليست له هذه الشهوة والفعل مع المعارض القوى أشد منه بدون المعارض فان قيل الملائكة لهم شهوة تدعوهم إلى المعصية وهى شهوة الرياسة قلنا هب أن الأمر كذلك لكن البشر لهم أنواع كثيرة من الشهوات مثل شهوة البطن والفرج والرياسة والملك ليس له من تلك الشهوات الا شهوة واحدة وهى شهوة الرياسة والمبتلى بأنواع كثيرة من الشهوات تكون الطاعة عليه أشق من المبتلى بشهوة واحدة . الثانى : أن الملائكة لايعملون إلا بالنص لقوله تعالى (لاعلم لنا إلا ماعلمتنا) وقال (لايسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون) والبشر لهم قوة الاستنباط والقياس قال تعالى (فاعتبروا ياأولى الأبصار) وقال معاذ اجتهدت برأى فصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك ومعلوم أن العمل بالاستنباط أشق من العمل بالنص . الثالث : أن الشبهات للبشر أكثر مما للملائكة لان من جملة الشبهات القوية كون الأفلاك والأنجم السيارة أسبابا لحوادث هذا العالم فالبشر احتاجوا

إلى دفع هذه الشبهة والملائكة لايحتاجون اليها لأنهم ساكنون فى عالم السموات فيشاهدون كيفية افتقارها إلى المدبر الصانع . الرابع : أن الشيطان لاسبيل له إلىوسوسة الملائكة وهو مسلط على البشر فى الوسوسة وذلك تفاوت عظيم إذا ثبت أن طاعتهم أشق فوجب أن يكونوا أكثر ثوابا بالنص والقياس أما النص فقوله عليه الصلاة والسلام «أفضل العبادات أحمزها» أى أشقها وأما القياس فلأنا نعلم أن الشيخ الذى لم يبق له ميل إلى النساء اذا امتنع عن الزنا فليست فضيلته كفضيلة من يمتنع عنهن مع الميل الشديد والشبق العظيم فكذا ههنا وسابعها : أن الله تعالى خلق الملائكة عقولا بلاشهوة وخلق البهائم شهوات بلاعقل وخلق الآدمى وجمع فيه بين الأمرين فصار الآدمى بسبب العقل فوق البهيمة بدرجات لاحدلها فوجب أن يصير بسبب الشهوة دون الملائكة ثم وجدنا الآدمى اذا غلب هواه عقله حتى صار يعمل بهواه دون عقله فانه يصير دون البهيمة على ماقال تعالى (أولئك كالأنعام بل هم أضل) ولذلك صار مصيرهم الى النار دون البهائم فيجب أن يقال اذا غلب عقله هواه حتى صار لايعمل بهوى نفسه شيأ بل يعمل بهوى عقله أن يكون فوق الملائكة اعتبارا لأحد الطرفين بالآخر . وثامنها : أن الملائكة حفظة وبنو آدم محفوظون والمحفوظ أعز وأشرف من الحافظ فيجب أن يكون بنو آدم أكرم وأشرف على الله تعالى من الملائكة . وتاسعها : ماروى أن جبريل عليه السلام أخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم حتى أركبه على البراق ليلة المعراج وهذا يدل على أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل منه ولما وصل محمد عليه الصلاة والسلام الى بعض المقامات تخلف عنه جبريل عليه السلام وقال لو دنوت أنملة لاحترقت . وعاشرها : قوله عليه الصلاة والسلام «ان لى وزيرين فى السماء ووزيرين فى الأرض أما اللذان فى السماء فجبريل وميكائيل وأما اللذان فى الأرض فأبو بكر وعمر» فدل هذا الخبر على أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان كالملك وجبريل وميكائيل كانا كالوزيرين له والملك أفضل من الوزير فلزم أن يكون محمد أفضل من الملك. هذا تمام القول فى دلائل من فضل البشر على الملك أجاب القائلون بتفضيل الملك عن الحجة الأولى فقالوا : قد سبق بيان أن من الناس من قال المراد من السجود هو التواضع لاوضع الجبهة على الارض ومنهم من سلم أنه عبارة عن وضع الجبهة على الارض لكنه قال السجود لله وآدم قبلة السجود وعلى هذين القولين لااشكال أما اذا سلمنا أن السجود كان لآدم عليه السلام فلم قلتم ان ذلك لايجوز من الأشرف فى حق الشريف وذلك لان الحكمة قد تقتضى ذلك كثيرا من حب الأشرف واظهار النهاية فى الانقياد

والطاعة فان للسلطان أن يجلس أقل عبيده فى الصدر وأن يأمر الاكابر بخدمته ويكون غرضه من ذلك اظهار كونهم مطيعين له فى كل الامور منقادين له فى جميع الاحوال فلم لايجوز أن يكون الامر ههنا كذلك وأيضا أليس من مذهبنا أنه يفعل الله مايشاء ويحكم مايريد وأن أفعاله غير معللة ولذلك قلنا انه لااعتراض عليه فى خلق الكفر فى الانسان ثم فى تعذيبه عليه أبد الآباد واذا كان كذلك فكيف يعترض عليه فى أن يأمر الأعلى بالسجود للادون . وأما الحجة الثانية : فجوابها أن آدم عليه السلام انما جعل خليفة فى الارض وهذا يقتضى أن يكون آدم عليه السلام كان أشرف من كل من فى الارض ولا يدل على كونه أشرف من ملائكة السماء فان قيل فلم لم يجعل واحدا من ملائكة السماء خليفة له فى الارض قلنا الوجوه منها أن البشر لايطيقون رؤية الملائكة ومنها أن الجنس الى الجنس أميل ومنها أن الملائكة فى نهاية الطهارة والعصمة وهذا هو المراد بقوله تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) وأما الحجة الثالثة : فلا نسلم أن آدم عليه السلام كان أعلم منهم أكثر مافى الباب أن آدم عليه السلام كان عالما بتلك اللغات وهم ماعلموها لكن لعلهم كانوا عالمين بسائر الاشياء مع أن آدم عليه السلام ما كان عالما بها والذى يحقق هذا أنا توافقنا على ان محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من آدم عليه السلام مع أن محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان عالما بهذه اللغات بأسرها وأيضا فان ابليس كان عالما بأن قرب الشجرة مما يوجب خروج آدم عن الجنة وآدم عليه السلام لم يكن عالما ذلك ولم يلزم منه كون ابليس أفضل من آدم عليه السلام والهدهد قال لسليمان أحطت بما لم تحط به ولم يلزم أن يكون الهدهد أفضل من سليمان سلمنا أنه كان أعلم منهم ولكن لم لايجوز أن يقال ان طاعاتهم أكثر اخلاصا من طاعة آدم فلا جرم كان ثوابهم أكثر . أما الحجة الرابعة : فهى أقوى الوجوه المذكورة . أما الحجة الخامسة : وهى قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) فلا يلزم من كون محمد صلى الله عليه وسلم رحمة لهم أن يكون أفضل منهم كما فى قوله (فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها) ولا يمتنع أن يكون هو عليه الصلاة والسلام رحمة لهم من وجه وهم يكونون رحمة له من وجه آخر . وأما الحجة السادسة : وهى أن عبادة البشر أشق فهذا ينتقض بما أنا نرى الواحد من الصوفية يتحمل فى طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما يقطع بانه عليه السلام لم يتحمل مثلها مع أنا نعلم أن محمدا صلى الله عليه وسلم أفضل من الكل وما ذاك إلا أن كثرة الثواب مبنية على الاخلاص فى النية ويجوز أن يكون الفعل أسهل إلا أن اخلاص الآتى به أكثر فكان الثواب عليه أكثر . أما الحجة السابعة :

فهي جمع بين الطرفين من غير جامع . وأما الحجة الثامنة : وهي أن المحفوظ أشرف من الحافظ فهذا ممنوع على الاطلاق بل قد يكون الحافظ أشرف من المحفوظ كالامير الكبير الموكل على المتهمين من الجند . وأما الوجهان الآخران : فهما من باب الآحاد وهما معارضان بما رويناه من شدة تواضع الرسول صلى الله عليه وسلم فهذا آخر المسئلة و بالله التوفيق .

﴿المسئلة الخامسة﴾ اعلم أن الله تعالى لما استثنى ابليس من الساجدين فكان يجوز أن يظن أنه كان معذورا فى ترك السجود فبين تعالى أنه لم يسجد مع القدرة وزوال العذر بقوله أبى لأن الاباء هو الامتناع مع الاختيار أما من لم يكن قادرا على الفعل لايقال له انه أبى ثم قد كان يجوز أن يكون كذلك ولا ينضم اليه الكبر فبين تعالى أن ذلك الاباء كان على وجه الاستكبار بقوله واستكبر ثم كان يجوز أن يوجد الاباء والاستكبار مع عدم الكفر فبين تعالى أنه كفر بقوله (وكان من الكافرين) قال القاضى هذه الآية تدل على بطلان قول أهل الجبر من وجوه . أحدها : أنهم يزعمون أنه لما لم يسجد لم يقدر على السجود لأن عندهم القدرة على الفعل منتفية ومن لايقدر على الشيء لايقال إنه أباه . وثانيها : ان من لا يقدر على الفعل لايقال استكبر بأن لم يفعل لأنه اذا لم يقدر على الفعل لايقال استكبر عن الفعل وانما يوصف بالاستكبار إذا لم يفعل مع كونه لو أراد الفعل لأمكنه . وثالثها : قال تعالى (وكان من الكافرين) ولا يجوز أن يكون كافرا بأن لا يفعل ما لا يقدر عليه . ورابعها : أن استكباره و امتناعه خلق من الله فيه فهو بأن يكون معذورا أولى من أن يكون مذموما قال ومن اعتقد مذهبا يقيم العذر لابليس فهو خاسر الصفقة . و الجواب عنه : أن هذا القاضى لايزال يطنب فى تكثير هذه الوجوه وحاصلها يرجع إلى الأمر والنهى والثواب والعقاب فنقول له نحن أيضا صدور ذلك الفعل عن إبليس عن قصد وداع أو لا عن قصد وداع ، فان كان عن قصد وداع فمن أين ذلك القصد ؟ أوقع لا عن فاعل أو عن فاعل هو العبد أو عن فاعل هو الله فان وقع لا عن فاعل كيف يثبت الصانع وإن وقع عن العبد فوقوع ذلك القصد عنه إن كان عن قصد آخر فيلزم التسلسل وإن كان لا عن قصد فقد وقع الفعل لا عن قصد وسنبطله و إن وقع عن فاعل هو الله فحينئذ يلزمك كل ما أوردته علينا ، وأما إن قلت وقع ذلك الفعل عنه لا عن قصد وداع فقد ترجح الممكن من غير مرجح وهو يسد باب إثبات الصانع وأيضا فان كان كذلك كان وقوع ذلك الفعل اتفاقيا و الاتفاقى لا يكون فى وسعه واختياره فكيف يؤمر به وينهى عنه فيا أيها القاضى ما الفائدة فى التمسك بالأمر والنهى ، وتكثير

الوجوه التي يرجع حاصلها إلى حرف واحد مع أن مثل هذا البرهان القاطع يقلع خلفك ، ويستأصل عزوق كلامك ولو أجمع الأولون والآخرون على هذا البرهان لما تخلصوا عنه إلا بالتزام وقوع الممكن لاعن مرجح وحينئذ ينسد باب اثبات الصانع أو بالتزام أنه يفعل الله مايشاء ويحكم مايريد وهو جوابنا

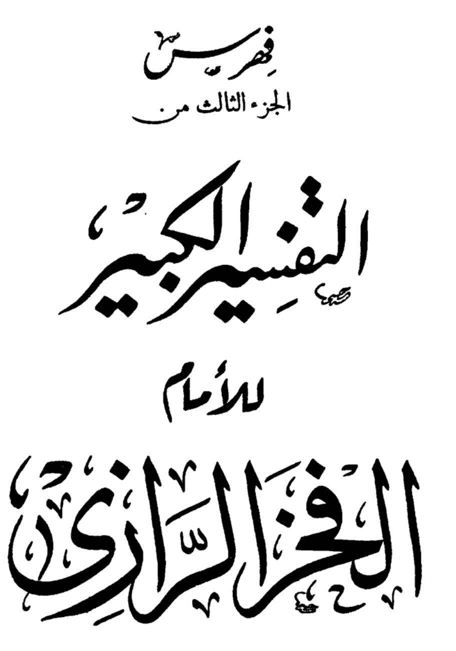
﴿المسئلة السادسة﴾ للعقلاء في قوله تعالى (وكان من الكافرين) قولان: أحدهما: أن ابليس حين اشتغاله بالعبادة كان منافقا كافرا وفي تقرير هذا القول وجهان. أحدهما : حكى محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في أول كتابه المسمى بالملل والنحل عن ماري شارح الأناجيل الأربعة وهي مذكورة في التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الأمر بالسجود ، قال إبليس للملائكة إني أسلم أن لي إلها هو خالقي ، وموجدي ، وهو خالق الخلق ، لكن لي على حكمة الله تعالى أسئلة سبعة . الأولى : ماالحكمة في الخلق لاسيما كان عالما بأن الكافر لايستوجب عند خلقه الا الآلام . الثاني : ثم ماالفائدة في التكليف مع أنه لايعود منه ضر ولانفع وكل مايعود الى المكلفين فهو قادر على تحصيله لهم من غير واسطة التكليف . الثالث : هب أنه كلفني بمعرفته وطاعته فلماذا كلفني السجود لآدم الرابع : ثم لما عصيته في ترك السجود لآدم فلم لعنني وأوجب عقابي مع أنه لافائدة له ولا لغيره فيه ، ولي فيه أعظم الضرر . الخامس : ثم لما فعل ذلك فلم مكنني من الدخول إلى الجنة ووسوست لآدم عليه السلام . السادس : ثم لما فعلت ذلك فلم سلطني على أولاده ومكنني من اغوائهم واضلالهم . السابع : ثم لما استمهلته المدة الطويلة في ذلك ، فلم أمهلني ومعلوم أن العالم لو كان خاليا عن الشر لكان ذلك خيرا ، قال شارح الأناجيل ، فأوحى الله تعالى إليه من سرادقات الجلال والكبرياء : ياإبليس إنك ماعرفتني ، ولو عرفتني لعلمت أنه لااعتراض علي في شيء من أفعالي فاني أنا الله لاإله الا أنا لاأسئل عما أفعل واعلم أنه لو اجتمع الأولون والآخرون من الخلائق وحكموا بتحسين العقل وتقبيحه لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصا وكان الكل لازما . أما إذا أجبنا بذلك الجواب الذي ذكره الله تعالى زالت الشبهات واندفعت الاعتراضات وكيف لا وكما أنه سبحانه واجب الوجود في ذاته واجب الوجود في صفاته فهو مستغن في فاعليته عن المؤثرات والمرجحات إذ لو افتقر لكان فقيراً لاغنيا فهو سبحانه مقطع الحاجات ومنتهى الرغبات ومن عنده نيل الطلبات وإذا كان كذلك لم تتطرق اللمية إلى أفعاله ولم يتوجه الاعتراض على خالقيته وما أحسن ما قال بعضهم : جل جناب الجلال عن أن

يوزن بميزان الاعتزال فهذا القائل أجرى قوله تعالى (وكان من الكافرين) على ظاهره وقال إنه كان كافرا منافقا منذ كان . الوجه الثانى : فى تقرير أنه كان كافرا أبدا قول أصحاب الموافاة وذلك لأن الايمان يوجب استحقاق الثواب الدائم والكفر يوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بين الثواب الدائم والعقاب الدائم محال فاذا صدر الايمان من المكلف فى وقت ثم صدر عنه والعياذ بالله بعد ذلك كفر فاما أن يبقى الاستحقاقان معا وهو محال على ما بيناه أو يكون الطارىء مزيلا للسابق وهو أيضا محال لأن القول بالاحباط باطل فلم يبق إلا أن يقال إن هذا الفرض محال وشرط حصول الايمان أن لا يصدر الكفر عنه فى وقت قط فاذا كانت الخاتمة على الكفر علمنا أن الذى صدر عنه أولا ما كان إيمانا إذا ثبت هذا فنقول لما كان ختم إبليس على الكفر علمنا أنه ما كان مؤمنا قط . القول الثانى : أن إبليس كان مؤمنا ثم كفر بعد ذلك ، وهؤلاء اختلفوا فى تفسير قوله تعالى (وكان من الكافرين) فمنهم من قال معناه وكان من الكافرين فى علم الله تعالى أى كان عالما فى الأزل بأنه سيكفر فصيغة كان متعلقة بالعلم لا بالمعلوم . والوجه الثانى : أنه لما كفر فى وقت معين بعد أن كان مؤمنا قبل ذلك فبعد مضى كفره صدق عليه فى ذلك الوقت أنه كان فى ذلك الوقت من الكافرين ومتى صدق عليه ذلك وجب أن يصدق عليه أنه كان من الكافرين ، لأن قولنا كان من الكافرين جزء من مفهوم قولنا كان من الكافرين فى ذلك الوقت ، ومتى صدق المركب صدق المفرد لا محالة . الوجه الثالث : المراد من كان صار ، أى وصار من الكافرين ، وههنا أبحاث . البحث الأول : اختلفوا فى أن قوله تعالى (وكان من الكافرين) هل يدل على أنه وجد قبله جمع من الكافرين حتى يصدق القول بأنه من الكافرين ، قال قوم إنه يدل عليه لأن كلمة من للتبعيض ، فالحكم عليه بأنه بعض الكافرين يقتضى وجود قوم آخرين من الكافرين حتى يكون هو بعضا لهم والذى يؤكد ذلك ماروى عن أبى هريرة أنه قال ان الله تعالى خلق خلقا من الملائكة ثم قال لهم إنى خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك فبعث الله عليهم نارا فأحرقتهم وكان إبليس من أولئك الذين أبوا وقال آخرون هذه الآية لاتدل على ذلك ثم لهم فى تفسير الآية وجهان . أحدهما : معنى الآية أنه صار من الذين وافقوه فى الكفر بعد ذلك وهو قول الأصم وذكر فى مثاله قوله تعالى (والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض) فأضاف بعضهم إلى بعض بسبب الموافقة فى الدين فكذا ههنا لما كان الكفر ظاهرا من أهل العالم عند نزول

هذه الآية صح قوله وكان من الكافرين . وثانيها أن هذا إضافة لفرد من أفراد الماهية إلى تلك الماهية وصحة هذه الاضافة لا تقتضى وجود تلك الماهية كما أن الحيوان الذى خلقه الله تعالى أولا يصح أن يقال انه فرد من أفراد الحيوان لا بمعنى أنه واحد من الحيوانات الموجودة خارج الذهن بل بمعنى أنه فرد من أفراد هذه الماهية وواحد من آحاد هذه الحقيقة ، واعلم أنه يتفرع على هذا البحث أن ابليس هل كان أول من كفر بالله ، والذى عليه الأكثرون أنه أول من كفر بالله البحث الثانى : أن المعصية عند المعتزلة وعندنا ، لا توجب الكفر ، أما عندنا فلان صاحب الكبيرة مؤمن ، وأما عند المعتزلة فلانه وان خرج عن الايمان فلم يدخل فى الكفر ، وأما عند الخوارج فكل معصية كفر ، وهم تمسكوا بهذه الآية ، قالوا ان الله تعالى كفر ابليس بتلك المعصية ، فدل على أن المعصية كفر ، والجواب ان قلنا انه كان كافرا من أول الأمر فهذا السؤال زائل ، وان قلنا انه كان مؤمنا ، فنقول انه انما كفر لاستكباره واعتقاده كونه محقا فى ذلك التمرد واستدلاله على ذلك بقوله (أنا خير منه) والله أعلم

﴿المسئلة السابعة﴾ قال الأكثرون ان جميع الملائكة كانوا مأمورين بالسجود لآدم واحتجوا عليه بوجهين . الأول : ان لفظ الملائكة صيغة الجمع وهى تفيد العموم لا سيما وقد وردت هذه اللفظة مقرونة بأكمل وجوه التأكيد فى قوله (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) . الثانى : وهو أنه تعالى استثنى إبليس منهم واستثناء الشخص الواحد منهم يدل على أن من عدا ذلك الشخص كان داخلا فى ذلك الحكم ومن الناس من أنكر ذلك وقال المأمورون بهذا السجود هم ملائكة الأرض واستعظموا أن يكون أكابر الملائكة مأمورين بذلك وأما الحكماء فانهم يحملون الملائكة على الجواهر الروحانية وقالوا يستحيل أن تكون الأرواح السماوية منقادة للنفوس الناطقة انما المراد من الملائكة المأمورين بالسجود القوى الجسمانية البشرية المطيعة للنفس الناطقة والكلام فى هذه المسئلة مذكور فى العقليات .

تم الجزء الثانى . ويليه الجزء الثالث ، وأوله قوله تعالى
« وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة . الآية »


فهرس
الجزء الثالث من
التفسير الكبير
للإمام
الفخر الرازي

تم الفهرس





الطبعــة الأولى

١٣٥٤ هجرية — ١٩٣٥ ميلادية

المطبعة المصرية
محمد محمد عبد اللطيف

بسم الله الرحمن الرحيم

وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ

قوله تعالى ﴿وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين﴾ اعلم أن هاهنا مسائل :

﴿المسئلة الأولى﴾ اختلفوا فى أن قوله (اسكن) أمر تكليف أو إباحة فالمروى عن قتادة أنه قال : ان الله تعالى ابتلى آدم باسكان الجنة كما ابتلى الملائكة بالسجود وذلك لأنه كلفه بأن يكون فى الجنة يأكل منها حيث شاء ونهاه عن شجرة واحدة أن يأكل منها فما زالت به البلايا حتى وقع فيما نهى عنه فبدت سوأته عند ذلك وأهبط من الجنة وأسكن موضعا يحصل فيه مايكون مشتهى له مع أن منعه من تناوله من أشد التكاليف . وقال آخرون إن ذلك إباحة لأن الاستقرار فى المواضع الطيبة النزهة التى يتمتع فيها لايدخل تحت التعبد كما أن أكل الطيبات لايدخل تحت التعبد ولا يكون قوله (كلوا من طيبات مارزقناكم) أمراً وتكليفاً بل إباحة والأصح أن ذلك الاسكان مشتمل على ماهو إباحة ، وعلى ماهو تكليف ، أما الاباحة فهو أنه عليه الصلاة والسلام كان مأذونا فى الانتفاع بجميع نعم الجنة ، وأما التكليف فهو أن المنهى عنه كان حاضراً وهو كان ممنوعا عن تناوله ، قال بعضهم : لو قال رجل لغيره أسكنتك دارى لاتصير الدار ملكا له فهاهنا لم يقل الله تعالى : وهبت منك الجنة بل قال اسكنتك الجنة وإنما لم يقل ذلك لأنه خلقه لخلافة الأرض فكان إسكان الجنة كالتقدمة على ذلك

﴿المسئلة الثانية﴾ أن الله تعالى لما أمر الكل بالسجود لآدم وأبى إبليس السجود صيره الله ملعوناً ثم أمر آدم بأن يسكنها مع زوجته . واختلفوا فى الوقت الذى خلقت زوجته فيه ، فذكر

السدى عن ابن عباس وابن مسعود و ناس من الصحابة أن الله تعالى لما أخرج إبليس من الجنة وأسكن آدم الجنة فبقى فيها وحده وما كان معه من يستأنس به فألقى الله تعالى عليه النوم ثم أخذ ضلعاً من أضلاعه من شقه الأيسر ووضع مكانه لحماً وخلق حواء منه فلما استيقظ وجد عند رأسه امرأة قاعدة فسألها من أنت؟ قالت : امرأة قال ولم خلقت؟ قالت لتسكن إلى فقالت الملائكة ما اسمها؟ قال حواء قالوا ولم سميت حواء؟ قال لأنها خلقت من شيء حي . وعن عمر وابن عباس رضى الله عنهما قال: بعث الله جندا من الملائكة فحملوا آدم وحواء عليهما السلام على سرير من ذهب كما تحمل الملوك ولباسهما النور على كل واحد منهما اكليل من ذهب مكلل بالياقوت واللؤلؤ وعلى آدم منطقة مكللة بالدر والياقوت حتى أدخل الجنة . فهذا الخبر يدل على أن حواء خلقت قبل إدخال آدم الجنة والخبر الأول يدل على أنها خلقت فى الجنة والله أعلم بالحقيقة

﴿المسئلة الثالثة﴾ أجمعوا على أن المراد بالزوجة حواء وإن لم يتقدم ذكرها فى هذه السورة وفى سائر القرآن مايدل على ذلك وأنها مخلوقة منه كما قال الله تعالى فى سورة النساء (الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها) وفى الاعراف (وجعل منها زوجها ليسكن إليها) وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «إن المرأة خلقت من ضلع الرجل فان أردت أن تقيمها كسرتها وإن تركتها انتفعت بها واستقامت»

﴿المسئلة الرابعة﴾ اختلفوا فى أن الجنة المذكورة فى هذه الآية هل كانت فى الأرض أو فى السماء؟ وبتقدير أنها كانت فى السماء فهل هى الجنة التى هى دار الثواب أو جنة الخلد أو جنة أخرى؟ فقال أبو القاسم البلخى وأبو مسلم الاصفهانى : هذه الجنة كانت فى الأرض، وحملا الاهباط على الانتقال من بقعة إلى بقعة كما فى قوله تعالى اهبطوا مصراً واحتجا عليه بوجوه أحدها : أن هذه الجنة لو كانت هى دار الثواب لكانت جنة الخلد ولو كان آدم فى جنة الخلد لما لحقه الغرور من إبليس بقوله (هل أدلك على شجرة الخلد وملك لايبلى) ولما صح قوله (مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) وثانيها : أن من دخل هذه الجنة لايخرج منها لقوله تعالى (وماهم منها بمخرجين) وثالثها : أن إبليس لما امتنع من السجود لعن فما كان يقدر مع غضب الله على أن يصل إلى جنة الخلد ، ورابعها : أن الجنة التى هى دار الثواب لايفنى نعيمها لقوله تعالى (أكلها دائم وظلها) ولقوله تعالى (وأما الذين سعدوا ففى الجنة خالدين فيها) إلى أن قال (عطاء غير مجذوذ) أى غير مقطوع فهذه الجنة لو

كانت هى التى دخلها آدم عليه السلام لما فنيت لكنها تفنى لقوله تعالى (كل شىء هالك إلا وجهه) ولما خرج منها آدم عليه السلام لكنه خرج منها وانقطعت تلك الراحات ، وخامسها أنه لايجوز فى حكمته تعالى أن يبتدىء الخلق فى جنة يخلدهم فيها ولا تكليف لأنه تعالى لا يعطى جزاء العاملين من ليس بعامل ولأنه لا يهمل عباده بل لابد من ترغيب وترهيب ووعد ووعيد وسادسها : لانزاع فى أن الله تعالى خلق آدم عليه السلام فى الأرض ولم يذكر فى هذه القصة أنه نقله إلى السماء ولو كان تعالى قد نقله إلى السماء لكان ذلك أولى بالذكر لأن نقله من الأرض إلى السماء من أعظم النعم فدل ذلك على أنه لم يحصل وذلك يوجب أن المراد من الجنة التى قال الله تعالى له (اسكن أنت وزوجك الجنة) جنة أخرى غير جنة الخلد . القول الثانى وهو قول الجبائى : أن تلك الجنة كانت فى السماء السابعة والدليل عليه قوله تعالى (اهبطوا منها) ثم إن الاهباط الأول كان من السماء السابعة إلى السماء الأولى والاهباط الثانى كان من السماء إلى الأرض . القول الثالث وهو قول جمهور أصحابنا : أن هذه الجنة هى دار الثواب والدليل عليه أن الألف واللام فى لفظ الجنة لايفيدان العموم لأن سكون جميع الجنان محال فلا بد من صرفها إلى المعهود السابق والجنة التى هى المعهودة المعلومة بين المسلمين هى دار الثواب فوجب صرف اللفظ إليها ، القول الرابع : أن الكل ممكن والأدلة النقلية ضعيفة ومتعارضة فوجب التوقف وترك القطع والله أعلم

﴿المسئلة الخامسة﴾ قال صاحب الكشاف: السكنى من السكون لأنها نوع من اللبث والاستقرار و«أنت» تأكيد للمستكن فى «اسكن» ليصح العطف عليه و«رغداً» وصف للمصدر أى أكلا رغداً واسعا رافهاً و«حيث» للمكان المبهم أى أى مكان من الجنة شئتما فالمراد من الآية إطلاق الأكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة حيث لم يحظر عليهما بعض الأكل ولا بعض المواضع حتى لا يبقى لهما عذر فى التناول من شجرة واحدة من بين أشجارها الكثيرة

﴿المسئلة السادسة﴾ لقائل أن يقول: انه تعالى قال ههنا (وكلا منها رغداً) وقال فى الاعراف (فكلا من حيث شئتما) فعطف «كلا» على قوله «اسكن» فى سورة البقرة بالواو وفى سورة الأعراف بالفاء فما الحكمة؟ والجواب: كل فعل عطف عليه شىء وكان الفعل بمنزلة الشرط وذلك الشىء بمنزلة الجزاء عطف الثانى على الأول بالفاء دون الواو كقوله تعالى (وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً) فعطف كلوا على ادخلوا بالفاء لما كان وجود الأكل منها متعلقاً بدخولها فكأنه قال إن دخلتموها أكلتم منها ، فالدخول موصل إلى الأكل

والأكل متعلق وجوده بوجوده يبين ذلك قوله تعالى فى مثل هذه الآية من سورة الأعراف (وإذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم) فعطف كلوا على قوله اسكنوا بالواو دون الفاء لأن اسكنوا من السكنى وهى المقام مع طول اللبث والأكل لا يختص وجوده بوجوده لأن من دخل بستاناً قد يأكل منه وان كان مجتازاً فلما لم يتعلق الثانى بالأول تعلق الجزاء بالشرط وجب العطف بالواو دون الفاء إذا ثبت هذا فنقول : إن «اسكن» يقال لمن دخل مكاناً فيراد منه الزم المكان الذى دخلته ولا تنتقل عنه ويقال أيضاً لمن لم يدخل اسكن هذا المكان يعنى ادخله واسكن فيه ففى سورة البقرة هذا الأمر إنما ورد بعد أن كان آدم فى الجنة فكان المراد منه اللبث والاستقرار وقد بينا أن الأكل لا يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الواو وفى سورة الأعراف هذا الأمر إنما ورد قبل أن دخل الجنة فكان المراد منه دخول الجنة وقد بينا أن الأكل يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الفاء والله أعلم

﴿المسئلة السابعة﴾ قوله (ولا تقربا هذه الشجرة) لا شبهة فى أنه نهى ولكن فيه بحثان الأول : أن هذا نهى تحريم أو نهى تنزيه فيه خلاف ، فقال قائلون : هذه الصيغة لنهى التنزيه وذلك لأن هذه الصيغة وردت تارة فى التنزيه وأخرى فى التحريم والأصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل اللفظ حقيقة فى القدر المشترك بين القسمين وما ذلك إلا أن يجعل حقيقة فى ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير أن يكون فيه دلالة على المنع من الفعل أو على الاطلاق فيه لكن الاطلاق فيه كان ثابتاً بحكم الأصل فان الأصل فى المنافع الاباحة فاذا ضممنا مدلول اللفظ إلى هذا الأصل صار المجموع دليلا على التنزيه قالوا وهذا هو الأولى بهذا المقام لأن على هذا التقدير يرجع حاصل معصية آدم عليه السلام إلى ترك الأولى ومعلوم أن كل مذهب كان أفضى إلى عصمة الأنبياء عليهم السلام كان أولى بالقبول ، وقال آخرون بل هذا النهى نهى تحريم واحتجوا عليه بأمور، أحدها : أن قوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) كقوله (ولا تقربوهن حتى يطهرن) وقوله (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن) فكما أن هذا للتحريم فكذا الأول ، وثانيها : أنه قال (فتكونا من الظالمين) معناه إن أكلتما منها فقد ظلمتما أنفسكما ألا تراهما لما أكلا (قالا ربنا ظلمنا أنفسنا) وثالثها : أن هذا النهى لو كان نهى تنزيه لما استحق آدم بفعله الاخراج من الجنة ولما وجبت التوبة عليه ، والجواب عن الاول نقول : إن النهى وان كان فى الاصل للتنزيه ولكنه قد يحمل على التحريم لدلالة منفصلة، وعن الثانى: أن قوله (فتكونا من الظالمين) أى فتظلما أنفسكما

بفعل ما الاولى بكما تركه لانكما اذا فعلتما ذلك أخرجتما من الجنـة التى لاتظمآن فيها ولا تجوعان ولا تضحيان ولا تعريان الى موضع ليس لكما فيه شيء من هذا ، وعن الثالث : أنا لانسلم أن الاخراج من الجنة كان لهذاالسبب وسيأتى بيانه إن شاء الله تعالى . البحث الثانى قال قائلون قوله (ولا تقربا هذه الشجرة) يفيد بفحواه النهى عن الاكل وهذا ضعيف لان النهى عن القرب لايفيد النهى عن الاكل اذ ربمـا كان الصلاح فى ترك قربها مع أنه لو حمل اليه لجاز له أكله بل هذا الظاهر يتناول النهى عن القرب وأما النهى عن الاكل فانمـا عرف بدلائل أخرى وهى قوله تعالى فى غير هذا الموضع (فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما) ولانه صدر الـكلام فى باب الاباحة بالاكل فقال (وكلا منها رغدا حيث شئتما) فصار ذلك كالدلالة على أنه تعالى نهاهما عن أكل ثمرة تلك الشجرة لـكن النهى عن ذلك بهذا القول يعم الاكل وسائر الانتفاعات ولو نص على الاكل ماكان يعم كل ذلك ففيه مزيد فائدة

﴿المسئلة الثامنة﴾ اختلفوا فى الشجرة ماهى فروى مجاهد وسعيد بن جبير عن ابن‌عباس رضى الله عنهما أنها البر والسنبلة . روى أن أبا بكر الصديق رضى الله عنـه سأل رسول الله صـلى الله عليـه وسلم عن الشجرة فقال هى الشجرة المباركة السنبلة ، وروى السدى عن ابن عباس وابن مسعود أنها الـكرم ، وعن مجاهد وقتادة أنها التين ، وقال الربيع بن أنس: كانت شجرة من أكل منها أحدث ولا ينبغى أن يكون فى الجنـة حدث . واعلم أنه ليس فى الظاهر ما يدل على التعيين فلا حاجة أيضاً إلى بيانه لأنه ليس المقصود من هذا الـكلام أن يعرفنا عين تلك الشجرة وما لا يكون مقصوداً فى الـكلام لايجب على الحـكيم أن يبينـه بل ربمـا كان بيانه عبثاً لأن أحدنا لو أراد أن يقيم العذر لغيره فى التأخر فقال شغلت بضرب غلمانى لاساءتهم الأدب لـكان هذا القدر أحسن من أن يذكر عين هذا الغلام ويذكر اسمه وصفتـه فليس لأحد أن يظن أنه وقع ههنا تقصير فى البيان ثم قال بعضهم الأقرب فى لفظ الشجرة أن يتناول ماله ساق وأغصان وقيل لاحاجة إلى ذلك لقوله تعالى (وأنبتنا عليه شجرة من يقطين) مع أنها كالزرع والبطيخ فلم يخرجه ذهابه على وجه الأرض من أن يكون شجراً قال المبرد : وأحسب أن كل ماتفرعت له أغصان وعيدان فالعرب تسميـه شجراً فى وقت تشعبه وأصل هذا أنه كل ما شجر أى أخذ يمنة و يسرة يقال رأيت فلاناً قد شجرته الرماح وقال تعالى (حتى يحكموك فيما شجر بينهم) وتشاجر الرجلان فى أمر كذا

﴿المسئلة التاسعة﴾ اتفقوا على أن المراد بقوله تعالى (فتكونا من الظالمين) هو أنكما إن

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ

أكلنا فقد ظلمنا أنفسنا لأن الأكل من الشجرة لايقتضى ظلم الغير وقد يكون ظالماً بأن يظلم نفسه وبأن يظلم غيره فظلم النفس أعم وأعظم ثم اختلف الناس ههنا على ثلاثة أقوال: الأول: قول الحشوية الذين قالوا إنه أقدم على الكبيرة فلا جرم كان فعله ظلماً ، الثاني : قول المعتزلة الذين قالوا إنه أقدم على الصغيرة ثم لهؤلاء قولان ، أحدهما : قول أبى على الجبائى وهو أنه ظلم نفسه بأن ألزمها ما يشق عليه من التوبة والتلافى ، وثانيهما : قول أبى هاشم وهو أنه ظلم نفسه من حيث أحبط بعض ثوابه الحاصل فصار ذلك نقصاً فيما قد استحقه ، الثالث : قول من ينكر صدور المعصية منهم مطلقاً وحمل هذا الظلم على أنه فعل ما الأولى له أن لا يفعله ومثاله إنسان طلب الوزارة ثم إنه تركها واشتغل بالحياكة فانه يقال له يا ظالم نفسه لم فعلت ذلك ؟ فان قيل هل يجوز وصف الأنبياء عليهم السلام بأنهم كانوا ظالمين أو بأنهم كانوا ظالمى أنفسهم ؟ والجواب أن الأولى أنه لايطلق ذلك لما فيه من إيهام الذم

قوله عز وجل ﴿فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾

قال صاحب الكشاف (فأزلهما الشيطان عنها) تحقيقه فأصدر الشيطان زلتهما عنها ولفظة «عن» فى هذه الآية كهى فى قوله تعالى (وما فعلته عن أمرى) قال القفال رحمه الله : هو من الزلل يكون الانسان ثابت القدم على الشىء فيزل عنه ويصير متحولا عن ذلك الموضع، ومن قرأ (فأزالهما) فهو من الزوال عن المكان ، وحكى عن أبى معاذ أنه قال: يقال أزلتك عن كذا حتى زلت عنه وأزللتك حتى زللت ومعناهما واحد أى حولتك عنه وقال بعض العلماء :أزلهما الشيطان أى استزلهما فهو من قولك زل فى دينه إذا أخطأ وأزله غيره إذا سبب له ما يزل من أجله فى دينه أو دنياه . واعلم أن فى الآية مسائل

﴿المسئلة الأولى﴾ اختلف الناس فى عصمة الأنبياء عليهم السلام وضبط القول فيه أن يقال: الاختلاف فى هذا الباب يرجع إلى أقسام أربعة : أحدها : ما يقع فى باب الاعتقاد وثانيها : ما يقع فى باب التبليغ ، وثالثها : ما يقع فى باب الأحكام والفتيا ، ورابعها : ما يقع

فى أفعالهم وسيرتهم. أما اعتقادهم الكفر والضلال فان ذلك غير جائز عند أكثر الأمة وقالت الفضلية من الخوارج: إنهم قد وقعت منهم الذنوب والذنب عندهم كفر وشرك فلا جرم قالوا بوقوع الكفر منهم وأجازت الامامية عليهم إظهار الكفر على سبيل التقية . أما النوع الثانى : وهو ما يتعلق بالتبليغ فقد أجمعت الأمة على كونهم معصومين عن الكذب والتحريف فيما يتعلق بالتبليغ وإلا لارتفع الوثوق بالأداء. واتفقوا على أن ذلك كما لا يجوز وقوعه منهم عمداً لا يجوز أيضاً سهواً ومن الناس من جوز ذلك سهواً قالوا لأن الاحتراز عنه غير ممكن. وأما النوع الثالث: وهو ما يتعلق بالفتيا فاجمعوا على أنه لا يجوز خطؤهم فيه على سبيل التعمد وأما على سبيل السهو فجوزه بعضهم وأباه آخرون ، وأما النوع الرابع : وهو الذى يقع فى أفعالهم فقد اختلفت الأمة فيه على خمسة أقوال ، أحدها : قول من جوز عليهم الكبائر على جهة العمد وهو قول الحشوية والثانى : قول من لا يجوز عليهم الكبائر لكنه يجوز عليهم الصغائر على جهة العمد إلا ما ينفر كالكذب والتطفيف وهذا قول أكثر المعتزلة ، القول الثالث : أنه لا يجوز أن يأتوا بصغيرة ولا بكبيرة على جهة العمد البتة بل على جهة التأويل وهو قول الجبائى، القول الرابع: انه لا يقع منهم الذنب إلا على جهة السهو والخطأ ولكنهم مأخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وإن كان ذلك موضوعاً عن أمتهم وذلك لأن معرفتهم أقوى ودلائلهم أكثر وأنهم يقدرون من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم ، القول الخامس : انه لا يقع منهم الذنب لا الكبيرة ولا الصغيرة لا على سبيل القصد ولا على سبيل السهو ولا على سبيل التأويل والخطأ وهو مذهب الرافضة. واختلف الناس فى وقت العصمة على ثلاثة أقوال ، أحدها : قول من ذهب إلى أنهم معصومون من وقت مولدهم وهو قول الرافضة ، وثانيها : قول من ذهب إلى أن وقت عصمتهم وقت بلوغهم ولم يجوزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة وهو قول كثير من المعتزلة ، وثالثها : قول من ذهب إلى أن ذلك لا يجوز وقت النبوة أما قبل النبوة فجائز وهو قول أكثر أصحابنا وقول أبى الهذيل وأبى على من المعتزلة والمختار عندنا أنه لم يصدر عنهم الذنب حال النبوة البتة لا الكبيرة ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه أحدها : لو صدر الذنب عنهم لكانوا أقل درجة من عصاة الأمة وذلك غير جائز، بيان الملازمة أن درجة الأنبياء كانت فى غاية الجلال والشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش ألا ترى إلى قوله تعالى (يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين) والمحصن يرجم وغيره يحد وحد العبد نصف حد الحر، وأما أنه لا يجوز أن

يكون النبي أقل حالا من الآمة فذاك بالاجماع ، وثانيها : أن بتقدير اقدامه على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى (ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا) لكنه مقبول الشهادة والا كان أقل حالا من عدول الامة، وكيف لانقول ذلك وانه لامعنى للنبوة والرسالة الا أنه يشهد على الله تعالى بأنه شرع هذا الحكم وذاك ، وأيضا فهو يوم القيامة شاهد على الكل لقوله (لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) وثالثها : أن بتقدير اقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن إيذاؤه محرما لكنه محرم لقوله تعالى (ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والآخرة) ورابعها : أن محمدا صلى الله عليه وسلم لو أتى بالمعصية لوجب علينا الاقتداء به فيها لقوله تعالى (فاتبعونى) فيفضى الى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال واذا ثبت ذلك فى حق محمد صلى الله عليه وسلم ثبت أيضا فى سائر الانبياء، ضرورة أنه لا قائل بالفرق ، وخامسها : أنا نعلم ببديهة العقل أنه لاشىء أقبح من نبى رفع الله درجته وائتمنه على وحيه وجعله خليفة فى عباده وبلاده يسمع ربه يناديه لاتفعل كذا فيقدم عليه ترجيحا للذته وغير ملتفت الى نهى ربه ولا منزجر بوعيده، هذا معلوم القبح بالضرورة ، وسادسها : انه لو صدرت المعصية من الانبياء لكانوا مستحقين للعذاب لقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها) ولاستحقوا اللعن لقوله (ألا لعنة الله على الظالمين) وأجمعت الامة على أن أحدا من الانبياء لم يكن مستحقا للعن ولا للعذاب فثبت أنه ما صدرت المعصية عنه ، وسابعها : أنهم كانو يأمرون الناس بطاعة الله فلو لم يطيعوه لدخلوا تحت قوله (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون) وقال (وما أريد أن أخالفكم الى ما أنهاكم عنه) فما لايليق بواحد من وعاظ الامة كيف يجوز أن ينسب الى الانبياء عليهم السلام ، وثامنها : قوله تعالى (انهم كانوا يسارعون فى الخيرات) ولفظ الخيرات للعموم فيتناول الكل ويدخل فيه فعل ماينبغى وترك مالا ينبغى فثبت أن الانبياء كانوا فاعلين لكل ماينبغى فعله وتاركين كل ماينبغى تركه وذلك ينافى صدور الذنب عنهم ، وتاسعها : قوله تعالى (وانهم عندنا لمن المصطفين الآخيار) وهذا يتناول جميع الافعال والتروك بدليل جواز الاستثناء فيقال فلان من المصطفين الاخيار الا فى الفعلة الفلانية والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحته فثبت أنهم كانوا أخيارا فى كل الامور وذلك ينافى صدور الذنب عنهم وقال (الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس ، ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) وقال فى ابراهيم

(ولقد اصطفيناه فى الدنيا) وقال فى موسى (إنى اصطفيتك على الناس برسالاتى وبكلامى) وقال (واذكر عبادنا ابراهيم واسحاق ويعقوب أولى الايدى والأبصار إنا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وانهم عندنا لمن المصطفين الأخيار) فكل هذه الآيات دالة على كونهم موصوفين بالاصطفاء والخيرية وذلك ينافى صدور الذنب عنهم ، وعاشرها : أنه تعالى حكى عن إبليس قوله (فبعزتك لأغوينهم أجمعين الا عبادك منهم المخلصين) فاستثنى من جملة من يغويهم المخلصين وهم الانبياء عليهم السلام قال تعالى فى صفة ابراهيم واسحق و يعقوب (انا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار) وقال فى يوسف (انه من عبادنا المخلصين) واذا ثبت وجوب العصمة فى حق البعض ثبت وجوبها فى حق الكل لانه لاقائل بالفرق ، الحادى عشر : قوله تعالى (ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين) فأولئك الذين ماتبعوه وجب أن يقال انه ماصدر الذنب عنهم والا فقد كانوا متبعين له واذا ثبت فى ذلك الفريق أنهم ماأذنبوا فذلك الفريق اما الانبياء أو غيرهم فان كانوا هم الانبياء فقد ثبت فى النبى أنه لايذنب وان كانوا غير الانبياء فلو ثبت فى الانبياء أنهم أذنبوا لكانوا أقل درجة عند الله من ذلك الفريق فيكون غير النبى أفضل من النبى وذلك باطل بالاتفاق فثبت أن الذنب ماصدر عنهم ، الثانى عشر : أنه تعالى قسم الخلق قسمين فقال (أولئك حزب الشيطان ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون) وقال فى الصنف الآخر (أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون) ولا شك أن حزب الشيطان هو الذى يفعل مايرتضيه الشيطان والذى يرتضيه الشيطان هو المعصية فكل من عصى الله تعالى كان من حزب الشيطان فلو صدرت المعصية من الرسول لصدق عليه أنه من حزب الشيطان ولصدق عليه أنه من الخاسرين ولصدق على زهاد الامة أنهم من حزب الله وأنهم من المفلحين فحينئذ يكون ذلك الواحد من الامة أفضل بكثير عند الله من ذلك الرسول وهذا لايقوله مسلم ، الثالث عشر : أن الرسول أفضل من الملك فوجب أن لايصدر الذنب من الرسول وانما قلنا إنه أفضل لقوله تعالى (إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) ووجه الاستدلال به قد تقدم فى مسئلة فضل الملك على البشر وانما قلنا إنه لما كان كذلك وجب ان لايصدر الذنب عن الرسول لانه تعالى وصف الملائكة بترك الذنب فقال (لايسبقونه بالقول) وقال (لايعصون الله ماأمرهم و يفعلون مايؤمرون) فلو صدرت المعصية عن الرسول لامتنع كونه أفضل من الملك لقوله تعالى (أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض

أم نجعل المتقين كالفجار) الرابع عشر : روى أن خزيمة بن ثابت شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم على وفق دعواه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف شهدت لى فقال يارسول الله انى أصدقك على الوحى النازل عليك من فوق سبع سموات أفلا أصدقك فى هذا القدر فصدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم وسماه بذى الشهادتين ولو كانت المعصية جائزة على الانبياء لما جازت تلك الشهادة ، الخامس عشر : قال فى حق ابراهيم عليه السلام (إنى جاعلك للناس اماما) والامام من يؤتم به فأوجب على كل الناس أن يأتموا به فلوصدر الذنب عنه لوجب عليهم أن يأتموا به فى ذلك الذنب وذلك يفضى الى التناقض ، السادس عشر : قوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) والمراد بهذا العهد اما عهد النبوة أو عهد الامامة فان كان المراد عهد النبوة وجب أن لاتثبت النبوة للظالمين وان كان المراد عهد الامامة وجب أن لاتثبت الامامة للظالمين واذا لم تثبت الامامة للظالمين وجب أن لاتثبت النبوة للظالمين لان كل نبي لابد وأن يكون إماما يؤتم به و يقتدى به والآية عل جميع التقديرات تدل على أن النبي لايكون مذنبا ، أما المخالف فقد تمسك فى كل واحد من المواضع الاربعة التى ذكرناها بآيات ونحن نشير الى معاقدها ونحيل بالاستقصاء على ماسيأتى فى هذا التفسير إن شاء الله تعالى : أما الآيات التى تمسكوا بها فى باب الاعتقاد فثلاثة ، أولها : تمسكوا فى الطعن فى اعتقاد آدم عليه السلام بقوله (هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها) إلى آخر الآية قالوا لاشك أن النفس الواحدة هى آدم وزوجها المخلوق منها هى حواء فهذه الكنايات بأسرها عائدة اليهما فقوله (جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون) يقتضى صدور الشرك عنهما . والجواب: لانسلم أن النفس الواحدة هى آدم وليس فى الآية مايدل عليه بل نقول: الخطاب لقريش وهم آل قصى والمعنى خلقكم من نفس قصى وجعل من جنسها زوجة عربية ليسكن اليها فلما آتاهما ماطلبا من الولد الصالح سميا أولادهما الاربعة بعبدمناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصى والضمير فى يشركون لهما ولاعقابهما فهذا الجواب هو المعتمد ، وثانيها : قالوا إن ابراهيم عليه السلام لم يكن عالما بالله ولا باليوم الآخر. أما الأول فلانه قال فى الكواكب (هذا ربى) وأما الثانى فقوله (أرنى كيف تحيي الموتى قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) والجواب: أما قوله (هذا ربى) فهو استفهام على سبيل الانكار ، وأما قوله (ولكن ليطمئن قلبى) فالمراد أنه ليس الخبر كالمعاينة وثالثها : تمسكوا بقوله تعالى (فان كنت فى شك مما أنزلنا اليك فاسأل الذين يقرؤن الكتاب

من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين) فدلت الآية على أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان فى شك مما أوحى اليه . والجواب : أن القلب فى دار الدنيا لاينفك عن الافكار المستعقبة للشبهات الا أنه عليه الصلاة والسلام كان يزيلها بالدلائل . أما الآيات التى تمسكوا بها فى باب التبليغ فثلاثه ، أحدها : قوله (سنقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله) فهذا الاستثناء يدل على وقوع النسيان فى الوحى ، الجواب : ليس النهى عن النسيان الذى هو ضد الذكر لان ذاك غير داخل فى الوسع بل عن النسيان بمعنى الترك فنحمله على ترك الأولى وثانيها : قوله (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى إلا اذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته) والكلام عليه مذكور فى سورة الحج على الاستقصاء ، وثالثها : قوله تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم) قالوا فلولا الخوف من وقوع التخليط فى تبليغ الوحى من جهة الانبياء لم يكن فى الاستظهار بالرصد المرسل معهم فائدة ، والجواب : لم لايجوز أن تكون الفائدة أن يدفع ذلك الرصد الشياطين عن القاء الوسوسة أما الآيات التى تمسكوا بها فى الفتيا فثلاثة . أحدها : قوله (وداود وسليمان إذ يحكمان فى الحرث) وقد تكلمنا عليه فى سورة الانبياء ، وثانيها : قوله فى أسارى بدر حين فاداهم النبى صلى الله عليه وسلم (ما كان لنبى أن تكون له أسرى حتى يثخن فى الارض) فلولا أنه أخطأ فى هذه الحكومة والا لما عوتب . وثالثها : قوله تعالى (عفا الله عنك لم أذنت لهم) والجواب عن الكل : أنا نحمله على ترك الاولى . أما الآيات التى تمسكوا بها فى الافعال فكثيرة ، أولها : قصة آدم عليه السلام تمسكوا بها من سبعة أوجه ، الأول : أنه كان عاصيا والعاصى لابد وأن يكون صاحب الكبيرة وانما قلنا إنه كان عاصيا لقوله تعالى (وعصى آدم ربه فغوى) وانما قلنا إن العاصى صاحب الكبيرة لوجهين ، الاول : أن النص يقتضى كونه معاقبا لقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم) فلا معنى لصاحب الكبيرة إلا ذلك ، الثانى : أن العاصى اسم ذم فوجب أن لايتناول الا صاحب الكبيرة ، الوجه الثانى : فى التمسك بقصة آدم أنه كان غاويا لقوله تعالى (فغوى) والغى ضد الرشد لقوله تعالى (قد تبين الرشد من الغى) فجعل الغى مقابلا للرشد ، الوجه الثالث : أنه تائب والتائب مذنب انما قلنا انه تائب لقوله تعالى (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه) وقال (ثم اجتباه ربه فتاب عليه) وإنما قلنا التائب مذنب لان التائب هو النادم على فعل الذنب والنادم على فعل الذنب مخبر عن كونه فاعلا

للذنب فان كذب فى ذلك الاخبار فهو مذنب بالكذب وان صدق فيه فهو المطلوب ، الوجه الرابع : انه ارتكب المنهى عنه فى قوله (ألم أنهكما عن تلكما الشجرة ، ولا تقربا هذه الشجرة) وارتكاب المنهى عنه عين الذنب ، الوجه الخامس : سماه ظالما فى قوله (فتكونا من الظالمين) وهو سمى نفسه ظالما فى قوله (ربنا ظلمنا أنفسنا) والظالم ملعون لقوله تعالى (ألا لعنة الله على الظالمين) ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة ، الوجه السادس : أنه اعترف بأنه لولا مغفرة الله اياه والا لكان خاسرا فى قوله (وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) وذلك يقتضى كونه صاحب الكبيرة ، وسابعها : أنه أخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله جزاء على ماأقدم عليه من طاعة الشيطان وذلك يدل على كونه صاحب الكبيرة ثم قالوا : هب أن كل واحد من هذه الوجوه لايدل على كونه فاعلا للكبيرة لكن مجموعها لاشك فى كونه قاطعا فى الدلالة عليه ويجوز أن يكون كل واحد من هذه الوجوه وان لم يدل على الشىء لكن بجموع تلك الوجوه يكون دالا على الشىء . والجواب المعتمد عن الوجوه السبعة عندنا أن نقول : كلامكم إنما يتم لو أتيتم بالدلالة على أن ذلك كان حال النبوة وذلك ممنوع فلم لا يجوز أن يقال إن آدم عليه السلام حالما صدرت عنه هذه الزلة ما كان نبيا ثم بعد ذلك صار نبيا ونحن قد بينا أنه لادليل على هذا المقام . وأما الاستقصاء فى الجواب عن كل واحد من الوجوه المفصلة فسيأتى إن شاء الله تعالى عند الكلام فى تفسير كل واحد من هذه الآيات . ولنذكر ههنا كيفية تلك الزلة ليظهر مراد الله تعالى من قوله (فأزلهما الشيطان) فنقول لنفرض أنه صدر ذلك الفعل عن آدم عليه السلام بعد النبوة فاقدامه على ذلك الفعل اما أن يكون حال كونه ناسيا أو حال كونه ذاكرا ، أما الاول ؛ وهو أنه فعله ناسيا فهو قول طائفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله تعالى (فنسى ولم نجد له عزما) ومثلوه بالصائم فيشتغل بامر يستغرقه ويغلب عليه فيصير ساهيا عن الصوم ويأكل فى أثناء ذلك السهو عن قصد لا يقال هذا باطل من وجهين ، الاول : أن قوله تعالى (ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين) وقوله (وقاسمهما انى لكما لمن الناصحين) يدل على أنه ما نسى النهى حال الاقدام . وروى عن ابن عباس ما يدل على أن آدم عليه السلام تعمد لانه قال لما أكلا منها فبدت لهما سوآتهما خرج آدم فتعلقت به شجرة من شجر الجنة فحبسته فناداه الله تعالى أفرارا منى فقال بل حياء منك فقال له أما كان فيما منحتك من الجنة مندوحة عما حرمت عليك قال بلى يارب ولكنى وعزتك ما كنت أرى أن أحدا يحلف بك كاذبا فقال

وعزتى لأهبطنك منها ثم لا تنال العيش الا كدا ؛ الثانى: وهو أنه لو كان ناسيا لما عوتب على ذلك الفعل أما من حيث العقل فلأن الناسى غير قادر على الفعل فلا يكون مكلفا به لقوله (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) وأما من حيث النقل فلقوله عليه الصلاة والسلام «رفع القلم عن ثلاث» فلما عوتب عليه دل على أن ذلك لم يكن على سبيل النسيان . لأنا نقول : أما الجواب عن الأول فهو أنا لا نسلم أن آدم وحواء قبلا من إبليس ذلك الكلام، ولا صدقاه فيه لانهما لو صدقاه لكانت معصيتهما فى هذا التصديق أعظم من أكل الشجرة لأن إبليس لما قال لهما (ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) فقد ألقى إليهما سوء الظن بالله ودعاهما الى ترك التسليم لأمره والرضا بحكمه والى أن يعتقدا فيه كون إبليس ناصحا لهما وأن الرب تعالى قد غشهما ولا شك أن هذه الأشياء أعظم من أكل الشجرة فوجب أن تكون المعاتبة فى ذلك أشد وأيضا كان آدم عليه السلام عالما بتمرد إبليس عن السجود وكونه مبغضا له وحاسدا له على ما آتاه الله من النعم فكيف يجوز من العاقل أن يقبل قول عدوه مع هذه القرائن وليس فى الآية أنهما أقدما على ذلك الفعل عند ذلك الكلام أو بعده ويدل على أن آدم كان عالما بعداوته قوله تعالى (إن عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى) وأما ما روى عن ابن عباس فهو أثر مروى بالآحاد فكيف يعارض القرآن ؟ وأما الجواب عن الثانى : فهو أن العتاب انما حصل على ترك التحفظ من أسباب النسيان وهذا الضرب من السهو موضوع عن المسلمين وقد كان يجوز أن يؤاخذوا به وليس بموضوع عن الانبياء لعظم خطرهم ومثلوه بقوله تعالى (يانساء النبى لستن كأحد من النساء) ثم قال (من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين) وقال عليه الصلاة والسلام « أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل » وقال أيضا « إنى أوعك كما يوعك الرجلان منكم . فان قيل كيف يجوز أن يؤثر عظم حالهم وعلو منزلتهم فى حصول شرط فى تكليفهم دون تكليف غيرهم ؟ قلنا أما سمعت « حسنات الأبرار سيئات المقربين » ولقد كان على النبى صلى الله عليه وسلم من التشديدات فى التكليف ما لم يكن على غيره فهذا فى تقرير أنه صدر ذلك عن آدم عليه السلام على جهة السهو والنسيان ورأيت فى بعض التفاسير أن حواء سقته الخمر حتى سكر ثم فى أثناء السكر فعل ذلك قالوا وهذا ليس ببعيد لأنه عليه السلام كان مأذونا له فى تناول كل الأشياء سوى تلك الشجرة فاذا حملنا الشجرة على البر، كان ماذونا فى تناول الخمر ، ولقائل أن يقول: ان خمر الجنة لا يسكر لقوله تعالى فى صفة خمر الجنة (لا فيها غول) أما القول الثانى وهو أنه عليه السلام فعله عامدا فههنا أربعة أقوال : أحدها : أن ذلك النهى

كان نهى تنزيه لا نهى تحريم وقد تقدم الكلام فى هذا القول وعلته ، الثانى أنه كان ذلك عمدا من آدم عليه السلام وكان ذلك كبيرة مع ان آدم عليه السلام كان فى ذلك الوقت نبيا وقد عرفت فساد هذا القول ، الثالث : أنه عليه السلام فعله عمدا لكن كان معه من الوجل والفزع والاشفاق ما صير ذلك فى حكم الصغيرة وهذا القول أيضا باطل بالدلائل المتقدمة لان المقدم على ترك الواجب أو فعل المنهى عمدا وإن فعله مع الخوف الا أنه يكون مع ذلك عاصيا مستحقا للعن والذم والخلود فى النار ولا يصح وصف الانبياء عليهم السلام بذلك ولانه تعالى وصفه بالنسيان فى قوله (فنسى ولم نجد له عزما) وذلك ينافى العمدية . القول الرابع وهو اختيار أكثر المعتزلة : أنه عليه السلام أقدم على الاكل بسبب اجتهاد أخطأ فيه وذلك لا يقتضى كون الذنب كبيرة ، بيان الاجتهاد الخطا أنه لما قيل له (ولا تقربا هذه الشجرة) فلفظ «هذه» قد يشار به الى الشخص وقد يشار به الى النوع وروى أنه عليه السلام أخذ حريرا وذهباً بيده وقال «هذان حل لاناث أمتى حرام على ذكورهم» وأراد به نوعهما وروى أنه عليه الصلاة والسلام توضأ مرة مرة وقال «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به» وأراد نوعه، فلما سمع آدم عليه السلام قوله تعالى (ولا تقربا هذه الشجرة) ظن أن النهى انما يتناول تلك الشجرة المعينة فتركها وتناول من شجرة أخرى من ذلك النوع الا أنه كان مخطئا فى ذلك الاجتهاد لان مراد الله تعالى من كلمة «هذه» كان النوع لا الشخص والاجتهاد فى الفروع اذا كان خطأ لا يوجب استحقاق العقاب واللعن لاحتمال كونه صغيرة مغفورة كما فى شرعنا . فان قيل : الكلام على هذا القول من وجوه . أحدها : أن كلمة «هذا» فى أصل اللغة للاشارة إلى الشيء الحاضر والشيء الحاضر لا يكون إلا شيئا معينا فكلمة هذا فى أصل اللغة للاشارة إلى الشيء المعين فأما أن يراد بها الاشارة إلى النوع فذاك على خلاف الأصل ، وأيضا فلأنه تعالى لا تجوز الاشارة عليه فوجب أن يكون قد أمر بعض الملائكة بالاشارة إلى ذلك الشخص فكان ماعداه خارجا عن النهى لا محالة، إذا ثبت هذا فنقول: المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقته فآدم عليه السلام لما حمل لفظ «هذا» على المعين كان قد فعل الواجب ولا يجوز له حمله على النوع، واعلم أن هذا الكلام متأيد بامرين آخرين : أحدهما : أن قوله (وكلا منها رغدا حيث شئتما) أفاد الاذن فى تناول كل مافى الجنة إلا ماخصه الدليل . والثانى : أن العقل يقتضى حل الانتفاع بجميع المنافع إلا ماخصه الدليل والدليل المخصص لم يدل إلا على ذلك المعين فثبت أن آدم عليه السلام كان ماذوناً له فى الانتفاع بسائر الأشجار وإذا ثبت هذا امتنع أن يستحق بسبب هذا عتابا

وأن يحكم عليه بكونه مخطئا فثبت أن حمل القصة على هذا الوجه يوجب أن يحكم عليه بانه كان مصيبا لامخطئا وإذا كان كذلك ثبت فساد هذا التاويل . الوجه الثانى فى الاعتراض على هذا التاويل: هب أن لفظ «هذا» متردد بين الشخص والنوع ولكن هل قرن الله تعالى بهذا اللفظ مايدل على أن المراد منه النوع دون الشخص أو ماهل ذلك؟ فان كان الأول فاما أن يقال إن آدم عليه السلام قصر فى معرفة ذلك البيان فحينئذ يكون قد أتى بالذنب، وإن لم يقصر فى معرفته بل عرفه فقد عرف حينئذ أن المراد هو النوع فاقدامه على التناول من شجرة من ذلك النوع يكون إقداما على الذنب قصدا . الوجه الثالث : أن الأنبياء عليهم السلام لايجوز لهم الاجتهاد لأن الاجتهاد اقدام على العمل بالظن وذلك إنما يجوز فى حق من لا يتمكن من تحصيل العلم أما الأنبياء فانهم قادرون على تحصيل اليقين فوجب أن لايجوز لهم الاجتهاد لأن الاكتفاء بالظن مع القدرة على تحصيل اليقين غير جائز عقلا وشرعا ، وإذا ثبت ذلك ثبت أن الاقدام على الاجتهاد معصية . الوجه الرابع : هذه المسئلة إما أن تكون من المسائل القطعية أو الظنية فان كانت من القطعيات كان الخطأ فيها كبيرا وحينئذ يعود الاشكال وإن كانت من الظنيات فان قلنا إن كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطأ فيها أصلا وإن قلنا المصيب فيها واحد والمخطىء فيها معذور بالاتفاق فكيف صار هذا القدر من الخطا سببا لأن نزع عن آدم عليه السلام لباسه وأخرج من الجنة وأهبط إلى الأرض ؟ والجواب عن الأول : ان لفظ هذا وان كان فى الأصل للاشارة إلى الشخص لكنه قد يستعمل فى الاشارة إلى النوع كما تقدم بيانه وانه سبحانه وتعالى كان قد قرن به مادل على أن المراد هو النوع . والجواب عن الثانى : هو أن آدم عليه السلام لعله قصر فى معرفة ذلك الدليل لأنه ظن أنه لايلزمه ذلك فى الحال أو يقال انه عرف ذلك الدليل فى وقت مانهاه الله تعالى عن عين الشجرة فلما طالت المدة غفل عنه لأن فى الخبر أن آدم عليه السلام بقى فى الجنة الدهر الطويل ثم أخرج . والجواب عن الثالث : أنه لاحاجة ههنا إلى اثبات أن الأنبياء عليهم السلام تمسكوا بالاجتهاد فانا بينا أنه عليه السلام قصر فى معرفة تلك الدلالة أو أنه كان قد عرفها لكنه قد نسيها وهو المراد من قوله تعالى (فنسى ولم نجد له عزماً) والجواب عن الرابع : يمكن أن يقال كانت الدلالة قطعية إلا أنه عليه السلام لما نسيها صار النسيان عذرا فى أن لايصير الذنب كبيرا أو يقال كانت ظنية إلا أنه ترتب عليه من التشديدات مالم يترتب على خطأ سائر المجتهدين لأن ذلك يجوز أن يختلف باختلاف الأشخاص، وكما أن الرسول عليه

الصلاة والسلام مخصوص بأمور كثيرة فى باب التشديدات والتخفيفات بما لم يثبت فى حق الأمة فكذا ههنا . واعلم أنه يمكن أن يقال فى المسألة وجه آخر وهو أنه تعالى لما قال (ولا تقربا هذه الشجرة) ونهاهما معافظن آدم عليه السلام أنه يجوز لكل واحد منهما وحده أن يقرب من الشجرة وأن يتناول منها لأن قوله (ولا تقربا) نهى لهما على الجمع ولا يلزم من حصول النهى حال الاجتماع حصوله حال الانفراد فلعل الخطأ فى هذا الاجتهاد إنما وقع من هذا الوجه فهذا جملة ما يقال فى هذا الباب والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا فى أنه كيف تمكن إبليس من وسوسة آدم عليه السلام مع أن إبليس كان خارج الجنة وآدم كان فى الجنة وذكروا فيه وجوها . أحدها : قول القصاص وهو الذى رووه عن وهب بن منبه اليمانى والسدى عن ابن عباس رضى الله عنهما وغيره : أنه لما أراد إبليس أن يدخل الجنة منعته الخزنة فأتى الحية وهى دابة لها أربع قوائم كأنها البختية وهى كأحسن الدواب بعد ماعرض نفسه على سائر الحيوانات فما قبله واحد منها فابتلعته الحية وأدخلته الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الحية الجنة خرج إبليس من فمها واشتغل بالوسوسة فلاجرم لعنت الحية وسقطت قوائمها وصارت تمشى على بطنها وجعل رزقها فى التراب وصارت عدواً لبنى آدم واعلم أن هذا وأمثاله مما يجب أن لا يلتفت إليه لأن إبليس لو قدر على الدخول فى فم الحية فلم لم يقدر على أن يجعل نفسه حية ثم يدخل الجنة ولأنه لما فعل ذلك بالحية فلم عوقبت الحية مع أنها ليست بعاقلة ولا مكلفة . وثانيها : أن إبليس دخل الجنة فى صورة دابة وهذا القول أقل فساداً من الأول . وثالثها : قال بعض أهل الأصول : ان آدم وحواء عليهما السلام لعلهما كانا يخرجان إلى باب الجنة وإبليس كان يقرب من الباب ويوسوس إليهما ، ورابعها وهو قول الحسن : أن إبليس كان فى الأرض وأوصل الوسوسة إليهما فى الجنة . قال بعضهم : هذا بعيد لأن الوسوسة كلام خفى والكلام الخفى لا يمكن ايصاله من الأرض إلى السماء واختلفوا من وجه آخر وهو أن إبليس هل باشر خطابهما أو يقال إنه أوصل الوسوسة إليهما على لسان بعض أتباعه . حجة القول الأول : قوله تعالى (وقاسمهما إنى لكما لمن الناصحين) وذلك يقتضى المشافهة وكذا قوله (فدلاهما بغرور) وحجة القول الثانى . أن آدم وحواء عليهما السلام كانا يعرفانه ويعرفان ماعنده من الحسد والعداوة فيستحيل فى العادة أن يقبلا قوله وأن يلتفتا إليه فلا بد وأن يكون المباشر للوسوسة من بعض أتباع إبليس . بقى ههنا سؤالان ، السؤال الأول : أن الله تعالى قد أضاف هذا الازلال إلى إبليس فلم عاتبهما على ذلك الفعل؟ قلنا معنى

قوله (فأزلهما) أنهما عند وسوسته أتيا بذلك الفعل فأضيف ذلك إلى إبليس كما فى قوله تعالى (فلم يزدهم دعائى إلا فرارا) فقال تعالى حاكيا عن إبليس (وما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لى) هذا ماقاله المعتزلة . والتحقيق فى هذه الاضافة ماقررناه مرارا أن الانسان قادر على الفعل والترك ومع التساوى يستحيل أن يصير مصدرا لأحد هذين الأمرين إلا عند انضمام الداعى إليه، والداعى عبارة فى حق العبد عن علم أو ظن أو اعتقاد بكون الفعل مشتملا على مصلحة فاذا حصل ذلك العلم أو الظن بسبب منبه نبه عليه كان الفعل مضافا إلى ذلك المنبه لما لأجله صار الفاعل بالقوة فاعلا بالفعل فلهذا المعنى انضاف الفعل ههنا إلى الوسوسة، وما أحسن ماقال بعض العارفين: ان زلة آدم عليه السلام هب أنها كانت بسبب وسوسة إبليس فمعصية إبليس حصلت بوسوسة من ؟ وهذا ينبهك على أنه مالم يحصل الداعى لايحصل الفعل وأن الدواعى وإن ترتب بعضها على بعض فلا بد من انتهائها إلى مايخلقه الله تعالى ابتداء وهو الذى صرح به موسى عليه السلام فى قوله (إن هى إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء) السؤال الثانى : كيف كانت تلك الوسوسة ؟ الجواب : انها هى التى حكى الله تعالى عنها فى قوله (مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين) فلم يقبلا ذلك منه فلما أيس من ذلك عدل إلى اليمين على ماقال (وقاسمهما إنى لكما لمن الناصحين) فلم يصدقاه أيضا والظاهر أنه بعد ذلك عدل إلى شىء آخر وهو أنه شغلهما باستيفاء اللذات المباحة حتى صارا مستغرقين فيه فحصل بسبب استغراقهما فيه نسيان النهى فعند ذلك حصل ماحصل والله أعلم بحقائق الأمور كيف كانت.

أما قوله تعالى (وقلنا اهبطوا) ففيه مسائل

﴿المسئلة الأولى﴾ من قال ان جنة آدم كانت فى السماء فسر بالهبوط بالنزول من العلو إلى السفل ومن قال إنها كانت فى الأرض فسره بالتحول من موضع إلى غيره كقوله (اهبطوا مصراً)

﴿المسئلة الثانية﴾ اختلفوا فى المخاطبين بهذا الخطاب بعد الاتفاق على أن آدم وحواء عليهما السلام كانا مخاطبين به وذكروا فيه وجوها : الأول وهو قول الأكثرين : أن إبليس داخل فيه أيضا قالوا لأن إبليس قد جرى ذكره فى قوله (فأزلهما الشيطان عنها) أى فأزلهما وقلنا لهم اهبطوا

وأما قوله تعالى (بعضكم لبعض عدو) فهذا تعريف لآدم وحواء عليهما السلام أن إبليس عدو لهما ولذريتهما كما عرفهما ذلك قبل الأكل من الشجرة فقال (فقلنا ياآدم ان هذا عدو

لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى). فان قيل : ان إبليس لما أبى من السجود صار كافرا وأخرج من الجنة وقيل له (اهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها) وقال أيضا (اخرج منها فانك رجيم) وإنما أهبط منها لأجل تكبره فزلة آدم عليه السلام إنما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة ثم أمر بالهبوط بسبب الزلة فلما حصل هبوط إبليس قبل ذلك كيف يكون قوله (اهبطوا) متناولا له ؟ قلنا : ان الله تعالى لما أهبطه إلى الأرض فلعله عاد إلى السماء مرة أخرى لأجل أن يوسوس إلى آدم وحواء فحين كان آدم وحواء فى الجنة قال الله تعالى لهما (اهبطا) فلما خرجا من الجنة واجتمع إبليس معهما خارج الجنة أمر الكل فقال (اهبطوا) ومن الناس من قال ليس معنى قوله (اهبطوا) أنه قال ذلك لهم دفعة واحدة بل قال ذلك لكل واحد منهم على حدة فى وقت . الوجه الثانى : أن المراد آدم وحواء والحية وهذا ضعيف لأنه ثبت بالاجماع أن المكلفين هم الملائكة والجن والانس، ولقائل أن يمنع هذا الاجماع فان من الناس من يقول قد يحصل فى غيرهم جمع من المكلفين على ماقال تعالى (كل قد علم صلاته وتسبيحه) وقال سليمان للهدهد (لأعذبنه عذاباً شديدا) الثالث : المراد آدم وحواء وذريتهما لأنهما لما كانا أصل الانس جعلا كأنهما الانس كلهم والدليل عليه قوله (اهبطوا منها جميعا بعضكم لبعض عدو) ويدل عليه أيضاً قوله (فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وهذا حكم يعم الناس كلهم ومعنى (بعضكم لبعض عدو) ماعليه الناس من التعادى والتباغض وتضليل بعضهم لبعض ، واعلم أن هذا القول ضعيف لأن الذرية ما كانوا موجودين فى ذلك الوقت فكيف يتناولهم الخطاب؟ وأما من زعم أن أقل الجمع اثنان فالسؤال زائل على قوله .

﴿المسئلة الثالثة﴾ اختلفوا فى أن قوله (اهبطوا) أمر أو إباحة والأشبه أنه أمر لأن فيه مشقة شديدة لأن مفارقة ما كانا فيه من الجنة إلى موضع لاتحصل المعيشة فيه إلا بالمشقة والكد من أشق التكاليف وإذا ثبت هذا بطل مايظن أن ذلك عقوبة لأن التشديد فى التكليف سبب للثواب فكيف يكون عقاباً مع مافيه من النفع العظيم؟ فان قيل ألستم تقولون فى الحدود وكثير من الكفارات إنها عقوبات وإن كانت من باب التكاليف ؟ قلنا أما الحدود فهى واقعة بالمحدود من فعل الغير فيجوز أن تكون عقابا إذا كان الرجل مصراً وأما الكفارات فانما يقال فى بعضها انه يجرى مجرى العقوبات لأنها لا تثبت الا مع المأثم، فأما أن تكون عقوبة مع كونها تعريضات للثواب العظيم فلا

﴿المسئلة الرابعة﴾ أن قوله تعالى (اهبطوا بعضكم لبعض عدو) أمر بالهبوط وليس أمرا بالعداوة لأن عداوة إبليس لآدم وحواء عليهما السلام بسبب الحسد والاستكبار عن السجود واختداعه إياهما حتى أخرجهما من الجنـة وعداوته لذريتهما بالقاء الوسوسة والدعوة إلى الكفر والمعصيـة وشيء من ذلك لايجوز أن يكون مأموراً به ،فأما عداوة آدم لابليس فانها مأمور بها لقوله تعالى (إن الشيطان لكم عدوفاتخذوه عدواً) وقال تعالى (يابنى آدم لايفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة) إذا ثبت هذا ظهر أن المراد من الآية اهبطوا من السماء وأنتم بعضكم لبعض عدو .

﴿المسئلة الخامسة﴾ المستقر قد يكون بمعنى الاستقرار كقوله تعالى (إلى ربك يومئذ المستقر) وقد يكون بمعنى المكان الذى يستقر فيه كقوله تعالى (أصحاب الجنة يومئذ خير مستقراً) وقال تعالى (فستقر ومستودع) إذا عرفت هذافنقول : الأكثرون حملوا قوله تعالى (ولكم فى الأرض مستقر) على المكان،والمعنى أنهامستقركم حالتىالحياةوالموت،وروى السدى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال المستقر هو القبر أى قبوركم تكونون فيهاوالأول أولى لأنه تعالى قدر المتاع وذلك لايليق إلا بحال الحياة ولأنه تعالى خاطبهم بذلك عند الاهباط وذلك يقتضى حال الحياةواعلم أنه تعالى قال فى سورة الأعراف فى هذه القصة (قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنهاتخرجون) فيجوز أن يكونقوله (فيها تحيون) إلى آخرالكلامبياناً لقوله (لكم فى الأرض مستقر ومتاع إلى حين) ويجوز أن يكون زيادة على الأول

﴿المسئلة السادســـة﴾ اختلفوا فى معنى الحين بعد اتفاقهم على أنه اسم للزمان والأولى أن يراد به الممتد من الزمان لأن الرجل يقول لصاحبه : ما رأيتك منذ حين اذا بعدت مشاهدته له ولا يقال ذلك مع قرب المشاهدة فلما كانت أعمار الناس طويلة وآجالهم عن أوائل حدوثهم متباعدة جاز أن يقول (ومتاع الىحين) .

﴿المسألة السابعة﴾ اعلم أن فى هذه الآياتتحذيرا عظيما عنكل المعاصى من وجوه : أحدها : ان من تصور ما جرى على آدم عليه السلام بسبب اقدامه على هذه الزلة الصغيرة كان على وجل شديد من المعاصى قال الشاعر :

يا ناظراً يرنو بعينى راقد ومشاهدا للأمر غير مشاهد
تصل الذنوب الى الذنوبوترتجى درك الجنان ونيل فوز العابد

فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

أنسيت أن الله أخرج آدما منها الى الدنيا بذنب واحد

وعن فتح الموصلى أنه قال: كنا قوما من أهل الجنة فسبانا ابليس الى الدنيا فليس لنا الا الهم والحزن حتى نرد الى الدار التي أخرجنا منها، وثانيها: التحذير عن الاستكبار والحسد والحرص، عن قتادة فى قوله تعالى (أبى واستكبر) قال حسد عدو الله ابليس آدم على ما أعطاه الله من الكرامة فقال: أنا نارىّ وهذا طينىّ ثم ألقى الحرص فى قلب آدم حتى حمله على ارتكاب المنهى عنه ثم ألقى الحسد فى قلب قابيل حتى قتل هابيل . وثالثها : أنه سبحانه وتعالى بين العداوة الشديدة بين ذرية آدم وإبليس وهذا تنبيه عظيم على وجوب الحذر .

قوله تعالى ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم﴾ فيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال القفال: أصل التلقى هو التعرض للقاء ثم يوضع فى موضع الاستقبال للشىء الجائى ثم يوضع موضع القبول والأخذ قال الله تعالى (وإنك لتلقى القرآن من لدن حكيم عليم) أى تلقنه ويقال تلقينا الحاج أى استقبلناهم ويقال تلقيت هذه الكلمة من فلان أى أخذتها منه واذا كان هذا أصل الكلمة وكان من تلقى رجلا فتلاقيا لقى كل واحد صاحبه فأضيف الاجتماع اليهما معا صلح أن يشتركا فى الوصف بذلك فيقال : كل ما تلقيته فقد تلقاك فجاز أن يقال : تلقى آدم كلمات أى أخذها ووعاها واستقبلها بالقبول وجاز ان يقال : تلقى كلمات بالرفع على معنى جاءته عن الله كلمات ومثله قوله (لا ينال عهدى الظالمين) وفى قراءة ابن مسعود (الظالمون) .

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه لا يجوز أن يكون المراد ان الله تعالى عرفه حقيقة التوبة لان المكلف لابد وان يعرف ماهية التوبة و يتمكن بفعلها من تدارك الذنوب ويميزها عن غيرها فضلا عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام بل يجب حمله على أحد أمور : أحدها : التنبيه على المعصية الواقعة منه على وجه صار آدم عليه السلام عند ذلك من التائبين المنيبين ، وثانيها: أنه تعالى عرفه وجوب التوبة وكونها مقبولة لا محالة على معنى ان من أذنب ذنبا صغيرا أو كبيرا ثم ندم على ما صنع وعزم على أن لا يعود فانى أتوب عليه قال الله تعالى (فتلقى آدم من ربه كلمات) أى أخذها وقبلها وعمل بها ، وثالثها : أنه تعالى ذكره بنعمه العظيمة عليه فصار ذلك من الدواعى القوية الى التوبة ، ورابعها : أنه تعالى علمه كلاما لو حصلت التوبة معه لكان ذلك سببا

لكمال حال التوبة .

(المسألة الثالثة) اختلفوا فى أن تلك الكلمات ما هى ؟ فروى سعيد بن جبير عن ابن عباس أن آدم عليه السلام قال: يارب ألم تخلقنى بيدك بلا واسطة قال بلى قال يارب ألم تنفخ فى من روحك قال بلى قال ألم تسكنى جنتك قال بلى قال يارب ألم تسبق رحمتك غضبك قال بلى قال يارب ان تبت وأصلحت تردنى الى الجنة قال بلى فهو قوله (فتلقى آدم من ربه كلمات) وزاد السدى فيه : يارب هل كنت كتبت على ذنبا قال نعم ، وثانيها : قال النخعى أتيت ابن عباس فقلت ما الكلمات التى تلقى آدم من ربه ؟ قال علم الله آدم وحواء أمر الحج فحجا وهى الكلمات التى تقال فى الحج فلما فرغا من الحج أوحى الله تعالى اليهما بأنى قبلت توبتكما ، وثالثها : قال مجاهد وقتادة فى احدى الروايتين عنهما هى قوله (ربنا ظلمنا أنفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) ورابعها: قال سعيد بن جبير عن ابن عباس رضى الله عنهم : انها قوله لا إله الا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسى فاغفر لى انك أنت خير الغافرين لا إله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسى فارحمنى انك أنت خير الراحمين لا إله الا أنت سبحانك وبحمدك عملت سوءاً وظلمت نفسى فتب على إنك أنت التواب الرحيم ، وخامسها قالت عائشة لما أراد الله تعالى أن يتوب على آدم طاف بالبيت سبعا، والبيت يومئذ ربوة حمراء فلما صلى ركعتين استقبل البيت وقال: اللهم انك تعلم سرى وعلانيتى فاقبل معذرتى وتعلم حاجتى فأعطنى سؤلى وتعلم ما فى نفسى فاغفر لى ذنوبى اللهم انى أسألك ايمانا يباشر قلبى ويقينا صادقا حتى أعلم أنه لن يصيبنى الا ما كتبت لى ورضنى بما قسمت لى . فأوحى الله تعالى الى آدم: يا آدم قد غفرت لك ذنبك ولن يأتينى أحد من ذريتك فيدعونى بهذا الدعاء الذى دعوتنى به الا غفرت ذنبه وكشفت همومه وغمومه ونزعت الفقر من بين عينيه وجاءته الدنيا وهو لا يريدها .

(المسألة الرابعة) قال الغزالى رحمه الله : التوبة تتحقق من ثلاثة أمور مترتبة علم وحال وعمل ، فالعلم أول والحال ثان والعمل ثالث، والاول موجب للثانى والثانى موجب للثالث ايجابا اقتضاه سنة الله فى الملك والملكوت ، أما العلم فهو معرفة ما فى الذنب من الضرر وكونه حجابا بين العبد ورحمة الرب، فاذا عرف ذلك معرفة محققة حصل من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوات المحبوب فان القلب مهما شعر بفوات المحبوب تالم، فاذا كان فواته بفعل من جهته تأسف بسبب فوات المحبوب على الفعل الذى كان سببا لذلك الفوات فسمى ذلك التأسف ندما، ثم ان ذلك الألم إذا تأكد حصلت منه إرادة جازمة ولها تعلق بالحال وبالمستقبل وبالماضى

أما تعلقها بالحال فبترك الذنب الذى كان ملابسا له وأما بالمستقبل فالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب إلى آخر العمر وأما بالماضى فبتلافى مافات بالجبر والقضاء إن كان قابلا للجبر، فالعلم هو الأول وهو مطلع هذه الخيرات وأعنى به اليقين التام بأن هذه الذنوب سموم مهلكة فهذا اليقين نور وهذا النور يوجب نار الندم فيتألم به القلب حيث أبصر باشراق نور الايمان أنه صار محجوبا عن محبوبه كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان فى ظلمة فيطلع النور عليه بانقشاع السحاب فرأى محبوبه قد أشرف على الهلاك فتشتعل نيران الحب فى قلبه فتنبعث من تلك النيران إرادته للانتهاض للتدارك، فالعلم والندم والقصد المتعلق بالترك فى الحال و الاستقبال والتلافى للماضى ثلاثة معان مترتبة فى الحصول يطلق اسم التوبة على مجموعها وكثيرا مايطلق اسم التوبة على معنى الندم وحده و يجعل العلم السابق كالمقدمة والترك كالثمرة والتابع المتاخر وبهذا الاعتبار قال عليه السلام «الندم توبة» اذلا ينفك الندم عن علم أوجبه وعن عزم يتبعه فيكون الندم محفوفا بطرفيه أعنى مثمره وثمرته فهذا هو الذى لخصه الشيخ الغزالى فى حقيقة التوبة وهو كلام حسن. وقال القفال: لابد فى التوبة من ترك ذلك الذنب ومن الندم على ماسبق ومن العزم على أن لا يعود إلى مثله ومن الاشفاق فيما بين ذلك كله، أما أنه لابد من الترك فلأنه لولم يترك لكان فاعلا له فلا يكون تائبا وأما الندم فلأنه لولم يندم لكان راضيا بكونه فاعلا له والراضى بالشىء قد يفعله والفاعل للشىء لا يكون تائبا عنه وأما العزم على أن لا يعود إلى مثله فلأن فعله معصية والعزم على المعصية معصية وأما الاشفاق فلأنه مأمور بالتوبة ولا سبيل له إلى القطع بأنه أتى بالتوبة كما لزمه فيكون خائفا ولهذا قال تعالى (يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه) وقال عليه السلام «لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا» واعلم أن كلام الغزالى رحمه الله أبين وأدخل فى التحقيق الا انه يتوجه عليه إشكال وهو أن العلم بكون الفعل الفلانى ضررا مع العلم بان ذلك الفعل صدر منه يوجب تألم القلب وذلك التألم يوجب ارادة الترك فى الحال والاستقبال وارادة تلافى ما حصل منه فى الماضى وإذا كان بعض هذه الأشياء مرتبا على البعض ترتبا ضروريا لم يكن ذلك داخلا تحت قدرته فاستحال أن يكون مأمورا به. والحاصل أن الداخل فى الوسع ليس الا تحصيل العلم فأما ما عداه فليس للاختيار إليه سبيل، لكن لقائل أن يقول: تحصيل العلم ليس أيضا فى الوسع لان تحصيل العلم ببعض المجهولات لايمكن إلا بواسطة معلومات متقدمة على ذلك المجهول فتلك العلوم الحاضرة المتوسل بها إلى اكتساب ذلك المجهول إما أن تكون مستلزمة للعلم بذلك المجهول أولم تكن مستلزمة، فان

كان الأول كان ترتب المتوسل إليه على المتوسل به ضروريا فلا يكون ذلك داخلا فى القدرة والاختيار، وإن كان الثانى لم يكن استنتاج المطلوب المجهول عن تلك المعلومات الحاضرة لأن المقدمات القريبة لابد وأن تكون بحال يلزم من تسليمها فى الذهن تسليم المطلوب، فاذا لم تكن كذلك لم تكن تلك المقدمات منتجة لتلك النتيجة. فان قيل لم لايجوز أن يقال: تلك المقدمات وإن كانت حاضرة فى الذهن الا أن كيفية التوصل بها إلى تلك النتيجة غير حاضرة فى الذهن فلا جرم لايلزم من العلم بتلك المقدمات العلم بتلك النتيجة لا محالة. قلنا العلم بكيفية التوصل بها إلى تلك النتيجة إما ان يكون من البديهيات أو من الكسبيات فان كان من البديهيات لم يكن فى وسعه، وان كان من الكسبيات كان القول فى كيفية اكتسابه كما فى الأول فاما أن يفضى إلى التسلسل وهو محال أو يفضى إلى أن يصير من لوازمه فيعود المحذور المذكور والله أعلم

﴿المسئلة الخامسة﴾ سأل القاضى عبد الجبار نفسه فقال: اذا كانت هذه المعصية صغيرة فكيف تلزم التوبة وأجاب بأن أبا على قال انها تلزمه لان المكلف متى علم انه قد عصى لم يحد فيما بعد وهو مختار ولا مانع من أن يكون نادما أو مصرا لكن الاصرار قبيح فلاتتم مفارقته لهذا القبيح الا بالتوبة فهى اذن لازمة سواء كانت المعصية صغيرة أو كبيرة وسواء ذكرها وقد تاب عنها من قبل أولم يتب. أما أبو هاشم فانه يجوز أن يخلو العاصى من التوبة والاصرار ويقول لا يصح أن تكون التوبة واجبة على الانبياء لهذا الوجه بل يجب أن تكون واجبة لاحدى خلال، فاما أن تجب لأن بالصغيرة قد نقص ثوابهم فيعود ذلك النقصان بالتوبة، واما لأن التوبة نازلة منزلة الترك فاذا كان الترك واجبا عند الامكان فلابد من وجوب التوبة مع عدم الامكان وربما قال تجب التوبة عليهم من جهة السمع وهذا هو الاصح على قوله لان التوبة لايجوز أن تجب لعود الثواب الذى هو المنافع فقط لان الفعل لايجوز أن يجب لأجل جلب المنافع كما لاتجب النوافل بل الانبياء عليهم السلام لما عصمهم الله تعالى صار أحد أسباب عصمتهم التشديد عليهم فى التوبة حالا بعد حال وان كانت معاصيهم صغيرة

﴿المسئلة السادسة﴾ قال القفال: أصل التوبة الرجوع كالأوبة يقال توب كما يقال أوب قال الله تعالى (قابل التوب) فقولهم تاب يتوب توبا وتوبة ومتابا فهو تائب وتواب كقولهم آب يؤوب أوبا وأوبة فهو آيب وأواب والتوبة لفظة يشترك فيها الرب والعبد فاذا وصف بها العبد فالمعنى رجع الى ربه لان كل عاص فهو فى معنى الهارب من ربه فاذا تاب فقد رجع عن هربه الى ربه فيقال تاب الى ربه والرب فى هذه الحالة كالمعرض عن عبده واذا وصف

بها الرب تعالى فالمعنى انه رجع على عبده برحمته وفضله ولهذا السبب وقع الاختلاف فى الصلة نقيل فى العبد تاب الى ربه وفى الرب تاب على عبده وقد يفارق الرجل خدمة رئيس فيقطع الرئيس معروفه عنه ثم يراجع خدمته فيقال فلان عاد الى الامير والامير عاد عليه باحسانه ومعروفه . اذا عرفت هذا فنقول: قبول التوبة يكون بوجهين ، أحدهما : أن يثيب عليها الثواب العظيم كما ان قبول الطاعة يراد به ذلك ، والثانى : انه تعالى يغفر ذنوبه بسبب التوبة

﴿المسئلة السابعة﴾ المراد من وصف الله تعالى بالتواب المبالغة فى قبول التوبة وذلك من وجهين ، الاول : ان واحدا من ملوك الدنيا متى جنى عليه انسان ثم اعتذر اليه فانه يقبل الاعتذار ، ثم اذا عاد الى الجناية والى الاعتذار مرة أخرى فانه لايقبله لان طبعه يمنعه من قبول العذر، أما الله سبحانه وتعالى فانه بخلاف ذلك فانه انما يقبل التوبة لا لأمر يرجع الى رقة طبع أو جلب نفع أو دفع ضرر بل انما يقبلها لمحض الاحسان والتفضل فلو عصى المكلف كل ساعة ثم تاب وبقى على هذه الحالة العمر الطويل لكان الله تعالى يغفر له ماقد سلف، ويقبل توبته فصار تعالى مستحقا للمبالغة فى قبول التوبة فوصف بانه تعالى تواب الثانى : ان الذين يتوبون الى الله تعالى فانه يكثر عددهم فاذا قبل توبة الجميع استحق المبالغة فى ذلك ولما كان قبول التوبة مع ازالة العقاب يقتضى حصول الثواب وكان الثواب من جهته نعمة ورحمة وصف نفسه مع كونه توابا بانه رحيم

﴿المسئلة الثامنة﴾ فى هذه الآية فوائد : احداها : أنه لابد وأن يكون العبد مشتغلا بالتوبة فى كل حين وأوان لما ورد فى ذلك من الاحاديث والآثار أما الاحاديث (ا) روى أن رجلا سأل أمير المؤمنين عليا عليه السلام عن الرجل يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر فقال أمير المؤمنين يستغفر أبدا حتى يكون الشيطان هو الخاسر فيقول لاطاقة لى معه ، وقال على: كلما قدرت أن تطرحه فى ورطة وتتخلص منها فافعل (ب) وروى أبو بكر الصديق رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يصر من استغفر وان عاد فى اليوم سبعين مرة (ج) وعن ابن عمر قال عليه الصلاة والسلام: توبوا الى ربكم فانى أتوب اليه فى كل يوم مائة مرة (د) وأبو هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام حين أنزل عليه (وأنذر عشيرتك الاقربين) يامعشر قريش اشتروا أنفسكم من الله لا أغنى عنكم من الله شيئاً ياعباس بن عبد المطلب لا أغنى عنك من الله شيئاً ياصفية عمة رسول الله

لا أغنى عنك من الله شيئاً يافاطمة بنت محمد سليني ماشئت لاأغنى عنك من الله شيئا» أخرجاه فى الصحيح (ه) وقال عليه الصلاة والسلام «انه ليغان على قلبى فأستغفر الله فى اليوم مائة مرة» واعلم أن الغين شىء يغشى القلب فيغطيه بعض التغطية وهو كالغيم الرقيق الذى يعرض فى الجو فلا يحجب عين الشمس ولكن يمنع كمال ضوئها ثم ذكروا لهذا الحديث تأويلات أحدها: ان الله تعالى أطلع نبيه على ما يكون فى أمته من بعده من الخلاف وما يصيبهم فكان إذا ذكر ذلك وجد غينا فى قلبه فاستغفر لأمته، وثانيها: أنه عليه الصلاة والسلام كان ينتقل من حالة إلى حالة أرفع من الاولى فكان الاستغفار لذلك، وثالثها: أن الغين عبارة عن السكر الذى كان يلحقه فى طريق المحبة حتى يصير فانيا عن نفسه بالكلية فاذا عاد إلى الصحو كان الاستغفار من ذلك الصحو وهو تأويل أرباب الحقيقة. ورابعها: وهو تأويل أهل الظاهر أن القلب لاينفك عن الخطرات والخواطر والشهوات وأنواع الميل والارادات فكان يستعين بالرب تعالى فى دفع تلك الخواطر (و) وأبو هريرة قال قال عمر رضى الله عنه فى قوله تعالى (توبوا إلى الله توبة نصوحا) انه هو الرجل يعمل الذنب ثم يتوب ولا يريد أن يعمل به ولا يعود وقال ابن مسعود رضى الله تعالى عنه هو أن يهجر الذنب ويعزم على أن لايعود اليه أبدا (ز) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن الله تعالى يقول لملائكته «إذا هم عبدى بالحسنة فاكتبوها له حسنة فان عملها فاكتبوها بعشر أمثالها واذا هم بالسيئة فعملها فاكتبوها سيئة واحدة فان تركها فاكتبوها له حسنة» رواه مسلم (ح) روى أن جبريل عليه السلام سمع ابراهيم عليه السلام وهو يقول: يا كريم العفو فقال جبريل أو تدرى ما كريم العفو فقال لا يا جبريل قال أن يعفو عن السيئة ويكتبها حسنة (ط) أبو هريرة عنه عليه الصلاة والسلام «من استفتح أول نهاره بالخير وختمه بالخير قال الله تعالى للملائكة «لاتكتبوا على عبدى ما بين ذلك من الذنوب» (ى) عن أبى سعيد الخدرى قال قال عليه الصلاة والسلام «كان فيمن قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفسا فسأل عن أعلم أهل الأرض فدل على راهب فأتاه فقال إنه قد قتل تسعة وتسعين نفسا فهل للقاتل من توبة؟ فقال لا فقتله فكمل المائة ثم سأل عن أعلم أهل الارض فدل على رجل عالم فأتاه فقال انه قتل مائة نفس فهل لى من توبة؟ فقال نعم ومن يحول بينك وبين التوبة انطلق إلى أرض كذا وكذا فان بها ناسا يعبدون الله تعالى فاعبده معهم ولاترجع إلى أرضك فانها أرض سوء فانطلق حتى أتى نصف الطريق فأتاه الموت فاختصمت فيه

ملائكة الرحمة وملائكة العذاب فقالت ملائكة الرحمة جاء تائبا مقبلا بقلبه إلى الله تعالى وقالت ملائكة العذاب إنه لم يعمل خيرا قط فأتاهم ملك فى صورة آدمى وتوسط بينهم فقال قيسوا مابين الارضين فالى أيهما كان أدنى فهو له فقاسوه فوجدوه أدنى إلى الأرض التى أراد بشبر فقبضته ملائكة الرحمة » رواه مسلم (يا) ثابت البنانى : بلغنا أن إبليس قال يارب انك خلقت آدم وجعلت بينى وبينه عداوة فسلطنى عليه وعلى ولده فقال الله سبحانه وتعالى « جعلت صدورهم مساكن لك فقال رب زدنى فقال لايولد ولد لآدم الاولدلك عشرة قال رب زدنى قال تجرى منه مجرى الدم قال رب زدنى قال (فأجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم فى الاموال والاولاد) قال فعندهاشكا آدم ابليس إلى ربه تعالى فقال : يارب انك خلقت إبليس وجعلت بينى وبينه عداوة وبغضاء وسلطته على وعلى ذريتى وأنا لا أطيقه الا بك فقال الله تعالى لايولد لك ولد الا وكلت به ملكين يحفظانه من قرناء السوء قال رب زدنى قال الحسنة بعشر أمثالها قال رب زدنى قال لا أحجب عن أحد من ولدك التوبة مالم يغرغر » (يب) أبو موسى الاشعرى قال : قال عليه الصلاة والسلام « إن الله تعالى يبسط يده بالليل ليتوب مسىء النهار وبالنهار ليتوب مسىء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها » رواه مسلم (يج) عن على بن أبى طالب رضى الله عنه قال: كنت اذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا نفعنى الله منه بما شاء أن ينفعنى فاذا حدثنى أحد من أصحابه استحلفته فاذا حلف لى صدقته وحدثنى أبو بكر وصدق أبو بكر قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « مامن عبد يذنب ذنبا فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلى ركعتين فيستغفر الله تعالى الا غفر له » ثم قرأ (والذين اذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم) إلى قوله (فاستغفروا لذنوبهم)(يد) أبو أمامة قال : بينا أنا قاعد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل فقال يارسول الله إنى أصبت حدا فأقمه على قال فاعرض عنه ثم عاد فقال مثل ذلك وأقيمت الصلاة فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ثم خرج قال أبو أمامة فكنت أمشى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والرجل يتبعه ويقول يارسول الله إنى أصبت حدا فأقمه على فقال عليه السلام « أليس حين خرجت من بيتك توضات فأحسنت الوضوء قال بلى يارسول الله قال وشهدت معنا هذه الصلاة قال بلى يارسول الله قال فان الله قد غفر لك حدك أو قال ذنبك » رواه مسلم (يه) عبد الله قال: جاء رجل الى النبى صلى الله عليه وسلم وقال يارسول الله إنى عالجت امرأة من أقصى المدينة وإنى أصبت ماء دون أن أمسها فها أنا ذا فاقض فىّ ماشئت فقال له عمر لقد سترك الله لو سترت

نفسك فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا فقام الرجل فانطلق فدعاه النبي صلى الله عليه وسلم وتلا عليه هذه الآية (وأقم الصلاة طرفى النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات) فقال واحد من القوم يانبي الله هذا له خاصة قال بل للناس عامة رواه مسلم (يو) أبو هريرة قال قال عليه السلام «إن عبدا أصاب ذنبا فقال يارب إنى أذنبت ذنبا فاغفرلى فقال ربه علم عبدى أن له ربا يغفر الذنب و يأخذ به فغفر له ثم مكث ما شاء الله ثم أصاب ذنبا آخر فقال يارب انى أذنبت ذنبا آخر فاغفره لى فقال ربه ان عبدى علم أن له ربا يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له ثم مكث ماشاء الله ثم أصاب ذنبا آخر فقال يارب أذنبت ذنبا آخر فاغفره لى فقال ربه علم عبدى أن له ربا يغفر الذنب ويأخذ به فقال له ربه غفرت لعبدى فليعمل ماشاء» أخرجاه فى الصحيح (يز) أبو بكر قال: قال عليه الصلاة والسلام «لم يصر من استغفر الله ولو عاد فى اليوم سبعين مرة» (يح) أبو أيوب قال. قد كنت كتمتكم شيئا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «لولا أنكم تذنبون فتستغفرون لخلق الله تعالى خلقا يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم» رواه مسلم (يط) قال عبد الله: بينما نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ أقبل رجل عليه كساء وفى يده شىء قد التف عليه فقال يارسول الله إنى مررت بغيضة شجر فسمعت فيها أصوات فراخ طائر فأخذتهن فوضعتهن فى كسائى فجاءت أمهن فاستدارت على رأسى فكشفت لها عنهن فوقعت عليهن أمهن فلففتهن جميعا فى كسائى فهن معى فقال عليه الصلاة والسلام «ضعهن عنك» فوضعتهن فأبت أمهن إلا لزومهن فقال عليه السلام أتعجبون لرحمة أم الأفراخ فراخها؟ قالوا نعم يارسول الله فقال «والذى نفسى بيده أو قال فوالذى بعثنى بالحق نبيا لله عز وجل أرحم بعباده من أم الأفراخ بفراخها ارجع بهن حتى تضعهن من حيث أخذتهن وأمهن معهن فرجع بهن (ك) عن أبى مسلم الخولانى عن أبى ذر رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام عن الله سبحانه وتعالى قال (ياعبادى إنى حرمت الظلم على نفسى وجعلته محرما بينكم فلا تظالموا، ياعبادى إنكم تخطئون بالليل والنهار وأنا الذى أغفر الذنوب ولا أبالى فاستغفرونى أغفر لكم، ياعبادى كلكم جائع الا من أطعمته فاستطعمونى أطعمكم، ياعبادى كلكم عار إلا من كسوته فاستكسونى أكسكم، ياعبادى لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على قلب أتقى رجل منكم لم يزد ذلك فى ملكى شيئا، ياعبادى لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على قلب أفجر رجل منكم لم ينقص ذلك من ملكي شيئا، ياعبادي لو أن أولكم

قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعاً فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّى هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَاهُمْ يَحْزَنُونَ

وآخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا فى صعيد واحد فسألونى فأعطيت كل إنسان منكم ماسأل لم ينقص ذلك من ملكى شيئا إلا كما ينقص البحر أن يغمس فيه المخيط غمسة واحدة، ياعبادى إنما هى أعمالكم أحفظها عليكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه » قال وكان ابو ادريس اذا حدث بهذا الحديث جثا على ركبتيه اعظاما له . وأما الآثار فسئل ذو النون عن التوبة فقال : إنها اسم جامع لمعان ستة ، أولهن : الندم على مامضى ، الثانى : العزم على ترك الذنوب فى المستقبل ، الثالث : أداء كل فريضة ضيعتها فيما بينك وبين الله تعالى ، الرابع : أداء المظالم إلى المخلوقين فى أموالهم وأعراضهم ، الخامس: إذابة كل لحم ودم نبت من الحرام ، السادس : إذاقة البدن ألم الطاعات كما ذاق حلاوة المعصية . وكان أحمد بن حارث يقول : ياصاحب الذنوب ألم يأن لك أن تتوب ، ياصاحب الذنوب إن الذنب فى الديوان مكتوب ، ياصاحب الذنوب أنت بها فى القبر مكروب، ياصاحب الذنوب أنت غدا بالذنوب مطلوب . الفائدة الثانية : من فوائد الآية: أن آدم عليه السلام لما لم يستغن عن التوبة مع علو شانه فالواحد منا أولى بذلك . الفائدة الثالثة : أن ماظهر من آدم عليه السلام من البكاء على زلته تنبيه لنا أيضا لأنا أحق بالبكاء من آدم عليه السلام روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « لو جمع بكاء أهل الدنيا الى بكاء داود لكان بكاء داود أكثر ولو جمع بكاء أهل الدنيا و بكاء داود إلى بكاء نوح لكان بكاء نوح أكثر ولو جمع بكاء أهل الدنيا وبكاء داود و بكاء نوح عليهما السلام إلى بكاء آدم على خطيئته لكان بكاء آدم أكثر »

﴿المسئلة التاسعة﴾ إنما اكتفى الله تعالى بذكر توبة آدم دون توبة حواء لأنها كانت تبعا له كما طوى ذكر النساء فى القرآن والسنة لذلك وقد ذكرها فى قوله (قالا ربنا ظلمنا أنفسنا)

قوله تبارك وتعالى ﴿قلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ فيه مسائل :

﴿المسئلة الاولى﴾ ذكروا فى فائدة تكرير الامر بالهبوط وجهين . الاول : قال الجبائى الهبوط الاول غير الثانى فالأول من الجنة إلى سماء الدنيا والثانى من سماء الدنيا إلى الارض وهذا ضعيف من وجهين : أحدهما : أنه قال فى الهبوط الاول (ولكم فى الارض مستقر) فلو كان الاستقرار فى الارض إنما حصل بالهبوط الثانى لكان ذكر قوله (ولكم فى الارض مستقر ومتاع) عقيب الهبوط الثانى أولى ، وثانيهما : أنه قال فى الهبوط الثانى (اهبطوا منها) والضمير فى (منها) عائد إلى الجنة وذلك يقتضى كون الهبوط الثانى من الجنة . الوجه الثانى : أن التكرير لأجل التأكيد . وعندى فيه وجه ثالث أقوى من هذين الوجهين وهو أن آدم وحواء لما أتيا بالزلة أمرا بالهبوط فتابا بعد الامر بالهبوط ووقع فى قلبهما أن الأمر بالهبوط لما كان بسبب الزلة فبعد التوبة وجب أن لايبقى الامر بالهبوط فأعاد الله تعالى الأمر بالهبوط مرة ثانية ليعلما أن الأمر بالهبوط ما كان جزاء على ارتكاب الزلة حتى يزول بزوالها بل الامر بالهبوط باق بعد التوبة لان الامر به كان تحقيقا للوعد المتقدم فى قوله (إنى جاعل فى الارض خليفة) فان قيل ماجواب الشرط الاول ؟ قلنا : الشرط الثانى مع جوابه ، كقولك إن جئتنى فان قدرت أحسنت اليك :

﴿المسئلة الثانية﴾ روى فى الاخبار أن آدم عليه السلام أهبط بالهند وحواء بجدة وابليس بموضع من البصرة على أميال والحية باصفهان

﴿المسئلة الثالثة﴾ فى «الهدى» وجوه : أحدها : المراد منه كل دلالة وبيان فيدخل فيه دليل العقل وكل كلام ينزل على نبى ، وفيه تنبيه على عظم نعمة الله تعالى على آدم وحواء فكأنه قال وإن أهبطتكم من الجنة إلى الارض فقد أنعمت عليكم بما يؤديكم مرة أخرى إلى الجنة مع الدوام الذى لا ينقطع . قال الحسن : لما أهبط آدم عليه السلام الى الارض أوحى الله تعالى اليه : يا آدم أربع خصال فيها كل الامر لك ولولدك واحدة لى وواحدة لك وواحدة بينى وبينك وواحدة بينك وبين الناس ، أما التى لى فتعبدنى لاتشرك بى شيئا وأما التى لك فاذا عملت نلت أجرتك وأما التى بينى وبينك فعليك الدعاء وعلى الاجابة وأما التى بينك وبين الناس فأن تصحبهم بما تحب أن يصحبوك به ، وثانيها : ماروى عن أبى العالية أن المراد من الهدى الانبياء وهذا إنما يتم لو كان المخاطب بقوله (فاما يأتينكم منى هدى) غير آدم وهم ذريته و بالجملة فهذا التأويل يوجب تخصيص المخاطبين بذرية آدم وتخصيص الهدى بنوع معين وهو الأنبياء من غير دليل دل على هذا التخصيص .

(المسئلة الرابعة) : أنه تعالى بين أن من تبع هداه بحقه علما وعملا بالاقدام على مايلزم والاحجام عما يحرم فانه يصير الى حال لاخوف فيها ولا حزن وهذه الجملة مع اختصارها تجمع شيئاً كثيرا من المعانى لان قوله (فاما يأتينكم منى هدى) دخل فيه الانعام بجميع الأدلة العقليـة والشرعية وزيادات البيان وجميع مالا يتم ذلك الا به من العقل ووجوه التمكن وجمع قوله (فمن تبع هداى) تأمل الادلة بحقها والنظر فيها واستنتاج المعارف منها والعمل بهـا ويجمع ذلك كل التكاليف وجمع قوله (فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) جميع ماأعد الله تعالى لأوليائه لان زوال الخوف يتضمن السلامة من جميع الآفات و زوال الحزن يقتضى الوصول الى كل اللذات والمرادات وقدم عدم الخوف على عدم الحزن لان زوال مالا ينبغى مقدم على طلب ماينبغى،وهذا يدل على أن المكلف الذى أطاع الله تعالى لايلحقه خوف فى القبر ولا عند البعث ولا عند حضور الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند نصب الموازين ولا عنـد الصراط كما قال الله تعالى (لايحزنهم الفزع الأكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذى كنتم توعدون)وقال قوم من المتكلمين : إن أهوال القيامة كما تصل الى الكفار والفساق تصل أيضا إلى المؤمنين لقوله تعالى (يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت) وأيضا فاذا انكشفت تلك الاهوال وصاروا الى الجنة ورضوان الله صار ماتقدم كأن لم يكن،بل ربمـا كان زائدا فى الالتذاذ بمايجده من النعيم وهذا ضعيف لأن قوله (لا يحزنهم الفزع الأكبر)أخص من قوله(يوم ترونها تذهل كل مرضعة عمـا أرضعت) والخاص مقدم على العام وقال ابن زيد:لاخوف عليهم امامهم فليس شيء أعظم فى صدر الذى يموت ممـا بعد الموت فأمنهم الله تعالى منه ثم سلاهم عن الدنيا فقال (ولا هم يحزنون على ماخلفوه بعد وفاتهم فى الدنيا . فان قيل : قوله (فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون) يقتضى نفى الخوف والحزن مطلقا فى الدنيا والآخرة وليس الامر كذلك لانهما حصلا فى الدنيا للمؤمنين أكثر من حصولهما لغير المؤمنين قال عليـه الصـلاة والسلام « خص البلاء بالأنبياء ثم الأولياء ثم الأمثل فالأمثل » وأيضا فالمؤمن لايمكنه القطع أنه أتى بالعبادات كما ينبغى فخوف التقصير حاصل وأيضا فخوف سوء العاقبة حاصل قلنا قرائن الكلام تدل على أن المراد نفيهما فى الآخرة لا فى الدنيا ، ولذلك حكى الله عنهم انهم قالوا حين دخلوا الجنة (الحمد لله الذى اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور) أى أذهب عنا ما كنا فيه من الخوف والاشفاق فى الدنيا من أن تفوتنا كرامة الله تعالى التى نلناها الآن

وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

﴿المسئلة الخامسة﴾ قال القاضى: قوله تعالى (فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون) يدل على أمور: أحدها: أن الهدى قد يثبت ولا اهتداء فلذلك قال (فمن تبع هداى، وثانيها: بطلان القول بأن المعارف ضرورية، وثالثها: أن باتباع الهدى تستحق الجنة. ورابعها: إبطال التقليد لان المقلد لا يكون متبعا للهدى:

قوله تبارك وتعالى ﴿والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ لما وعد الله متبع الهدى بالأمن من العذاب والحزن عقبه بذكر من أعد له العذاب الدائم فقال (والذين كفروا وكذبوا بآياتنا) سواء كانوا من الانس أو من الجن فهم أصحاب العذاب الدائم. وأما الكلام فى أن العذاب هل يحسن أم لا وبتقدير حسنه فهل يحسن دائما أم لا فقد تقدم الكلام فيه فى تفسير قوله (وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) وههنا آخر الآيات الدالة على النعم التى أنعم الله بها على جميع بنى ادم وهى دالة على التوحيد من حيث ان هذه النعم أمور حادثة فلا بد لها من محدث وعلى النبوة من حيث أن محمدا صلى الله عليه وسلم أخبر عنها موافقا لما كان موجودا فى التوراة والانجيل من غير تعلم ولا تلمذة لأحد وعلى المعاد من حيث ان من قدر على خلق هذه الاشياء ابتداء قدر على خلقها اعادة وبالله التوفيق

القول فى النعم الخاصة ببنى إسرائيل

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أقام دلائل التوحيد والنبوة والمعاد أولا ثم عقبها بذكر الانعامات العامة لكل البشر عقبها بذكر الانعامات الخاصة على أسلاف اليهود كسراً لعنادهم ولجاجهم بتذكير النعم السالفة واستمالة لقلوبهم بسببها وتنبيها على ما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من حيث كونها اخبارا عن الغيب. واعلم أنه سبحانه ذكرهم تلك النعم أولا على سبيل الاجمال فقال (يابنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) وفرع على تذكيرها الامر بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال

يَابَنِى إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِىَ الَّتِى أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِى أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّاىَ فَارْهَبُونِ

(وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم) ثم عقبها بذكر الأمور التى تمنعهم عن الايمان به ثم ذكرهم تلك النعم على سبيل الاجمال ثانيا بقوله مرة أخرى (يابنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) تنبيها على شدة غفلتهم ثم أردف هذا التذكير بالترغيب البالغ بقوله (وأنى فضلتكم على العالمين) مقرونا بالترهيب البالغ بقوله (واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئاً) إلى آخر الآية ثم شرع بعد ذلك فى تعديد تلك النعم على سبيل التفصيل ومن تأمل وأنصف علم أن هذا هو النهاية فى حسن الترتيب لمن يريد الدعوة وتحصيل الاعتقاد فى قلب المستمع . واذ قد حققنا هذه المقدمة فلنتكلم الآن فى التفسير بعون الله

قوله تعالى ﴿ يابنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم وإياى فارهبون ﴾ اعلم أن فيه مسائل

﴿ المسئلة الاولى ﴾ اتفق المفسرون على أن اسرائيل هو يعقوب بن اسحق بن ابراهيم ويقولون إن معنى اسرائيل عبد الله لأن « اسرا » فى لغتهم هو العبد و« ايل » هو الله وكذلك جبريل وهو عبدالله وميكائيل عبدالله قال القفال: قيل إن « إسرا » بالعبرانية فى معنى إنسان فكأنه قيل رجل الله فقوله (يابنى إسرائيل) خطاب مع جماعة اليهود الذين كانوا بالمدينة من ولد يعقوب عليه السلام فى أيام محمد صلى الله عليه وسلم

﴿ المسئلة الثانية ﴾ حد النعمة أنها المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من يقول: المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان إلى الغير، قالوا وانما زدنا هذا لان النعمة يستحق بها الشكر و إذا كانت قبيحة لم يستحق بها الشكر والحق أن هذا القيد غير معتبر لانه يجوز أن يستحق الشكر بالاحسان وان كان فعله محظوراً لأن جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب ، فأى امتناع فى اجتماعهما ؟ ألاترى أن الفاسق يستحق الشكر بانعامه والذم بمعصيته فلم لايجوز ههنا أن يكون الأمر كذلك ؟ ولنرجع الى تفسير الحد

فنقول: أما قولنا : المنفعة فلأن المضرة المحضة لايجوز أن تكون نعمة ، وقولنا: المفعولة على جهة الاحسان فلأنه لو كان نفعا وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به كمن أحسن الى جاريته ليربح عليها أو أراد استدراجه إلى ضرر واختداعه كمن أطعم خبيصا مسموما ليهلكه لم يكن ذلك نعمة ، فأما اذا كانت المنفعة مفعولة على قصد الاحسان إلى الغير كانت نعمة. اذا عرفت حد النعمة فلنفرع عليه فروعا : الفرع الأول : اعلم أن كل مايصل الينا آناء الليل والنهار فى الدنيا والآخرة من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ماقال تعالى (وما بكم من نعمة فمن الله) ثم ان النعمة على ثلاثة أوجه : أحدها : نعمة تفرد الله بها نحو أن خلق ورزق ، وثانيها : نعمة وصلت الينا من جهة غيره بأن خلقها وخلق المنعم ومكنه من الانعام وخلق فيه قدرة الانعام وداعيته ووفقه عليه وهداه اليه فهذه النعمة فى الحقيقة أيضا من الله تعالى ، الا أنه تعالى لما أجراها على يد عبده كان ذلك العبد مشكورا ولكن المشكور فى الحقيقة هو الله تعالى ، ولهذا قال (أن اشكر لى ولوالديك) فبدأ بنفسه وقال عليه السلام « لا يشكر الله من لا يشكر الناس » وثالثها : نعمة وصلت الينا من الله تعالى بواسطة طاعاتنا وهى أيضا من الله تعالى لانه لولا أنه سبحانه وتعالى وفقنا على الطاعات وأعاننا عليها وهدانا اليها وأزاح الأعذار والالما وصلنا إلى شىء منها ، فظهر بهذا التقرير أن جميع النعم من الله تعالى على ما قال سبحانه وتعالى (وما بكم من نعمة فمن الله) الفرع الثانى : أن نعم الله تعالى على عبيده مما لايمكن عدها وحصرها على ماقال (وإن تعدوا نعمة الله لاتحصوها) وانما لايمكن ذلك لان كل ماأودع فينا من المنافع واللذات التى نتنفع بها والجوارح والاعضاء التى نستعملها فى جلب المنافع ودفع المضار وما خلق الله تعالى فى العالم مما يلتذ به ويستدل به على وجود الصانع وما وجد فى العالم مما يحصل الانزجار برؤيته عن المعاصى مما لايحصى عدده وكل ذلك منافع لأن المنفعة هى اللذة أو مايكون وسيلة الى اللذة وجميع ماخلق الله تعالى كذلك لأن كل مايلتذ به نعمة وكل مالا يلتذ به وهو وسيلة الى دفع الضرر فهو كذلك والذى لايكون جالبا للنفع الحاضر ولا دافعا للضرر الحاضر فهو صالح لأن يستدل به على الصانع الحكيم فيقع ذلك وسيلة إلى معرفته وطاعته وهما وسيلتان إلى اللذات الابدية فثبت أن جميع مخلوقاته سبحانه نعم على العبيد، ولما كانت العقول قاصرة عن تعديد مافى أقل الاشياء من المنافع والحكم فكيف يمكن الاحاطة بكل مافى العالم من المنافع والحكم ، فصح بهذا معنى قوله تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لاتحصوها) فان قيل : فاذا كانت النعم غير متناهية ومالا

يتناهى لايحصل العلم به فى حق العبد فكيف أمر بتذكرها فى قوله (اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) والجواب أنها غير متناهية بحسب الأنواع والأشخاص إلا أنها متناهية بحسب الأجناس وذلك يكفى فى التذكر الذى يفيد العلم بوجود الصانع الحكيم. واعلم أنه لما ثبت أن استحقاق الحمد والثناء والطاعة لايتحقق إلا على إيصال النعمة ثبت أنه سبحانه وتعالى هو المستحق لحمد الحامدين ولهذا قال فى ذم الأصنام (هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو أو يضرون) وقال تعالى (ويعبدون من دون الله مالا ينفعهم ولا يضرهم) وقال (أفمن يهدى إلى الحق أحق أن يتبع أمن لايهدى إلا أن يهدى) الفرع الثالث: ان اول ما أنعم الله به على عبيده هو أن خلقهم أحياء والدليل عليه قوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعاً) إلى آخر الآية وهذا صريح فى أن أصل النعم الحياة لأنه تعالى أول ماذكر من النعم فانما ذكر الحياة ثم إنه تعالى ذكر عقيبها سائر النعم وإنه تعالى إنما ذكر المؤمنين ليبين أن المقصود من حياة الدنيا حياة الآخرة والثواب. وبين أن جميع ماخلق قسمان منتفع ومنتفع به هذا قول المعتزلة وقال أهل السنة: إنه سبحانه كما خلق المنافع خلق المضار ولا اعتراض لأحد عليه ولهذا سمى نفسه «بالنافع الضار» ولا يسئل عما يفعل. الفرع الرابع: قالت المعتزلة: إن الله تعالى قد أنعم على المكلفين بنعمة الدنيا ونعمة الدين وسوى بين الجميع فى النعم الدينية والدنيوية، أما فى النعم الدينية فلأن كل ما كان فى المقدور من الألطاف فقد فعل بهم والذى لم يفعله فغير داخل فى القدرة إذ لو قدر على لطف لم يفعله بالمكلف لبقى عذر المكلف، وأما فى الدنيا فعلى قول البغداديين خاصة لأن عندهم يجب رعاية الأصلح فى الدنيا وعند البصريين لايجب وقال أهل السنة: إن الله تعالى خلق الكافر للنار ولعذاب الآخرة ثم اختلفوا فى أنه هل لله نعمة على الكافر فى الدنيا؟ فمنهم من قال هذه النعم القليلة فى الدنيا لما كانت مؤدية الى الضرر الدائم فى الآخرة لم يكن ذلك نعمة على الكافر فى الدنيا، فان من جعل السم فى الحلوى لم يعد النفع الحاصل من أكل الحلوى نعمة لما كان ذلك سبيلا الى الضرر العظيم ولهذا قال تعالى (ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملى لهم خير لانفسهم انما نملى لهم ليزدادوا اثما) ومنهم من قال انه تعالى وان لم ينعم على الكافر بنعمة الدين فلقد أنعم عليه بنعمة الدنيا وهو قول القاضى أبى بكر الباقلانى رحمه الله وهذا القول أصوب ويدل عليه وجوه، أحدها: قوله تعالى (ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء) فنبه على أنه يجب على الكل طاعته

لمكان هذه النعم وهى نعمة الخلق والرزق ، وثانيها : قوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا) الى آخره وذكر ذلك فى معرض الامتنان وشرح النعم ولو لم يصل اليهم من الله تعالى شىء من النعم لما صح ذلك ، وثالثها : قوله (يابنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين) وهذا نص صريح فى أن الله تعالى أنعم على الكافر اذ المخاطب بذلك هم أهل الكتاب وكانوا من الكفار وكذا قوله (يابنى اسرائيل اذكروا نعمتى) الى قوله (واذ نجيناكم) وقوله (واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون) وكل ذلك عد للنعم على العبيد ، ورابعها : قوله (ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم فى الارض ما لم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدرارا) وخامسها : قوله (قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه) الى قوله (ثم أنتم تشركون) وسادسها : قوله (ولقد مكناكم فى الارض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ماتشكرون) وقال فى قصة ابليس (ولاتجد أكثرهم شاكرين) ولو لم يكن عليهم من الله نعمة لما كان لهذا القول فائدة ، وسابعها : قوله (واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم فى الارض) الآية وقال حاكيا عن شعيب (واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم) وقال حاكيا عن موسى (قال أغير الله أبغيكم الها وهو فضلكم على العالمين) وثامنها : قوله (ذلك بان الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم) وهذا صريح ، وتاسعها : قوله (هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ماخلق الله ذلك الا بالحق) ، وعاشرها : قوله تعالى (واذا أذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم) الحادى عشر : قوله (هو الذى يسيركم فى البر والبحر حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها) الى قوله (فلما أنجاهم اذاهم يبغون فى الارض بغير الحق) الثانى عشر : قوله (وهو الذى جعل لكم الليل لباسا) وقوله (هو الذى جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا) الثالث عشر : (ألم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وأحلوا قومهم دار البوار جهنم يصلونها وبئس القرار) الرابع عشر : (الله الذى خلق السموات والارض وأنزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجرى فى البحر بأمره) الخامس عشر : قوله تعالى (وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها ان الانسان لظلوم كفار) وهذا صريح فى اثبات النعمة فى حق الكفار . واعلم أن الخلاف فى هذه المسئلة راجع الى العبارة وذلك لانه لانزاع فى ان هذه الاشياء أعنى الحياة والعقل والسمع والبصر وأنواع الرزق والمنافع من الله تعالى انما الخلاف فى أن أمثال هذه المنافع اذا

حصل عقيبها تلك المضار الابدية هل يطلق فى العرف عليها اسم النعمة ام لا؟ ومعلوم ان ذلك نزاع فى مجرد عبارة وأما الذى يدل على ان مالا يلتذ به المكلف فهو تعالى انما خلقه لينتفع به فى الاستدلال على الصانع وعلى لطفه واحسانه فأمور ، أحدها : قوله تعالى فى سورة أتى أمر الله (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده) فبين تعالى أنه انما بعث الرسل مبشرين ومنذرين ولأجل الدعوة الى وحدانيته والايمان بتوحيده وعدله ثم انه تعالى قال (خلق السموات والارض بالحق تعالى عما يشركون خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين) فبين ان حدوث العبد مع مافيه من الكفر من أعظم الدلائل على وجود الصانع وهو انقلابه من حال الى حال ، من كونه نطفة ثم علقة ثم مضغة الى أن ينتهى من أخس أحواله وهو كونه نطفة الى أشرف أحواله وهو كونه خصيما مبينا ثم ذكر بعد ذلك وجوه إنعامه فقال (والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون) الى قوله (هو الذى أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون) بين بذلك الرد على الدهرية وأصحاب الطبائع لأنه تعالى بين أن الماء واحد والتراب واحد ومع ذاك اختلفت الالوان والطعوم والروائح ثم قال (وسخر لكم الليل والنهار) بين به الرد على المنجمين وأصحاب الافلاك حيث استدل بحركاتها وبكونها مسخرة على طريقة واحدة على حدوثها فأثبت سبحانه وتعالى بهذه الآيات أن كل مافى العالم مخلوق لأجل المكلفين لان كل مافى العالم مما يغاير ذات المكلف ليس يخلو من أن يلتذ به المكلف ويستروح اليه فيحصل له به سرور أو يتحمل عنه كلفة أو يحصل له به اعتبار نحو الاجسام المؤذية كالحيات والعقارب فيتذكر بالنظر اليها أنواع العقاب فى الآخرة فيحترز منها ويستدل بها على المنعم الأعظم فثبت أنه لا يخرج شىء من مخلوقاته عن هذه المنافع ثم انه سبحانه وتعالى نبه على عظم انعامه بهذه الاشياء فى آخر هذه الآيات فقال (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وثانيها : قوله تعالى (وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله) فنبه بذلك على ان كون النعمة واصلة اليهم يوجب أن يكون كفرانها سببا للتبديل ، وثالثها : قوله فى قصة قارون (وأحسن كما أحسن الله اليك) وقال (ألم تروا أن الله سخر لكم مافى السموات ومافى الارض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة) وقال (أفرأيتم ماتمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون) وقال (فبأى آلاء ربكما تكذبان) على سبيل التكرير وكل مافى هذه السورة فهو من النعم اما فى الدين أو فى الدنيا فهذا مايتعلق بهذا الباب

﴿المسئلة الثالثة﴾ فى النعم المخصوصة ببنى اسرائيل قال بعض العارفين : عبيد النعم كثيرة

وعبيد المنعم قليلون، فالله تعالى ذكر بنى اسرائيل بنعمه عليهم ولما آل الامر الى أمة محمد صلى الله عليه وسلم ذكرهم بالمنعم فقال (فاذكرونى أذكركم) فدل ذلك على فضل أمة محمد صلى الله عليه وسلم على سائر الامم . واعلم ان نعم الله تعالى على بنى اسرائيل كثيرة (ا) استنقذهم مما كانوا فيه من البلاء من فرعون وقومه وأبدلهم من ذلك بتمكينهم فى الارض وتخليصهم من العبودية كما قال (ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الارض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين ونمكن لهم فى الارض ونرى فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون) (ب) جعلهم أنبياء وملوكا بعد أن كانوا عبيدا للقبط فأهلك أعداءهم وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم كما قال (كذلك وأورثناها بنى اسرائيل) (ج) أنزل عليهم الكتب العظيمة التى ما أنزلها على أمة سواهم كما قال (واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم مالم يؤت أحدا من العالمين (د) روى هشام عن ابن عباس أنه قال من نعمة الله تعالى على بنى اسرائيل أن نجاهم من آل فرعون وظلل عليهم فى التيه الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى فى التيه وأعطاهم الحجر الذى كان كرأس الرجل يسقيهم ماشاؤا من الماء متى أرادوا فاذا استغنوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء عنهم وأعطاهم عمودا من النور ليضىء لهم بالليل وكان رءوسهم لا تتشعث وثيابهم لاتبلى . واعلم أنه سبحانه وتعالى انما ذكرهم بهذه النعم لوجوه : أحدها : أن فى جملة النعم ما يشهد بصدق محمد صلى الله عليه وسلم وهو التوراة والانجيل والزبور ، وثانيها : أن كثرة النعم توجب عظم المعصية فذكرهم تلك النعم لكى يحذروا مخالفة مادعوا اليه من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالقرآن ، وثالثها : أن تذكير النعم الكثيرة يوجب الحياء عن اظهار المخالفة ، ورابعها : أن تذكير النعم الكثيرة يفيد أن المنعم خصهم من بين سائر الناس بها ومن خص أحدا بنعم كثيرة فالظاهر أنه لا يزيلها عنهم لما قيل: اتمام المعروف خير من ابتدائه فكان تذكير النعم السالفة يطمع فى النعم الآتية وذلك الطمع مانع من اظهار المخالفة والمخاصمة . فان قيل : هذه النعم ماكانت على المخاطبين بل كانت على آبائهم فكيف تكون نعما عليهم وسببا لعظم معصيتهم ؟ والجواب من وجوه : أحدها : لولا هذه النعم على آبائهم لما بقوا فما كان يحصل هذا النسل فصارت النعم على الآباء كأنها نعم على الأبناء ، وثانيها : أن الانتساب الى الآباء وقد خصهم الله تعالى بنعم الدين والدنيا نعمة عظيمة فى حق الأولاد ، وثالثها : الأولاد متى سمعوا أن الله تعالى خص آباءهم بهذه النعم لمكان طاعتهم واعراضهم عن الكفر والجحود رغب الولد فى هذه الطريقة لأن الولد

مجبول على التشبه بالأب فى أفعال الخير فيصير هذا التذكير داعيا الى الاشتغال بالخيرات والاعراض عن الشرور . أما قوله تعالى(وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) فاعلم أن العهد يضاف الى المعاهد والمعاهد جميعا وذكروا فى هذا العهد قولين ، الاول : أن المراد منه جميع ما أمر الله به من غير تخصيص ببعض التكاليف دون بعض ثم فيه روايات ، إحداها : أنه تعالى جعل تعريفه اياهم نعمه عهدا له عليهم من حيث يلزمهم القيام بشكرها كما يلزمهم الوفاء بالعهد والميثاق، وقوله (أوف بعهدكم) أراد به الثواب والمغفرة فجعل الوعد بالثواب شبيها بالعهد من حيث اشتركا فى انه لا يجوز الاخلال به ، ثانيها : قال الحسن: المراد منه العهد الذى أخذه الله تعالى على بنى إسرائيل فى قوله تعالى (وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا وقال الله إنى معكم لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة) إلى قوله (ولأدخلنكم جنات تجرى من تحتها الأنهار) فمن وفى لله بعهده وفى الله له بعهده و ثالثها : وهو قول جمهور المفسرين أن المراد : أوفوا بما أمرتكم به من الطاعات ونهيتكم عنه من المعاصى أوف بعهدكم ،أى أرض عنكم وأدخلكم الجنة وهو الذى حكاه الضحاك عن ابن عباس وتحقيقه ماجاء فى قوله تعالى (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة) إلى قوله تعالى (ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به) القول الثانى : أن المراد من هذا العهد ما أثبته فى الكتب المتقدمة من وصف محمد صلى الله عليه وسلم وأنه سيبعثه على ما صرح بذلك فى سورة المائدة بقوله (ولقد أخذ الله ميثاق بنى إسرائيل) إلى قوله (لأكفرن عنكم سيآتكم ولأدخلنكم جنات تجرى من تحتها الأنهار) وقال فى سورة الأعراف (ورحمتى وسعت كل شىء فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبى الأمى الذى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة والانجيل) وأما عهد الله معهم فهو أن ينجزلهم ما وعدهم من وضع ما كان عليهم من الاصر والأغلال التى كانت فى أعناقهم وقال (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق) الآية وقال (وإذ قال عيسى بن مريم يابنى اسرائيل انى رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدى من التوراة ومبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد) وقال ابن عباس ان الله تعالى كان عهد الى بنى إسرائيل فى التوراة أنى باعث من بنى إسمعيل نبيا أميا فمن تبعه وصدق بالنور الذى يأتى به أى بالقرآن غفرت له ذنبه وأدخلته الجنة وجعلت له أجرين،أجرا باتباع ما جاء به موسى وجاءت به سائر أنبياء بنى اسرائيل وأجرا باتباع ما جاء به محمد النبى الأمى من ولد اسمعيل وتصديق هذا فى القرآن فى قوله تعالى (الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون)

الى قوله (أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا) وكان على بن عيسى يقول تصديق ذلك فى قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته) وتصديقه أيضا فيما روى أبو موسى الاشعرى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال «ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين رجل من أهل الكتاب آمن بعيسى ثم آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فله أجران، ورجل أدب أمته فاحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها ثم أعتقها وتزوجها فله أجران، ورجل أطاع الله وأطاع سيده فله أجران» بقى ههنا سؤالان: السؤال الأول: لو كان الامر كما قلتم فكيف يجوز من جماعتهم جحده؟ والجواب من وجهين: الاول: أن هذا العلم كان حاصلا عند العلماء بكتبهم لكن لم يكن لهم العدد الكثير لجاز منهم كتمانه، الثانى: أن ذلك النص كان نصا خفيا لا جلياً فجاز وقوع الشكوك والشبهات فيه، السؤال الثانى: الشخص المبشر به فى هذه الكتب إما أن يكون قد ذكر فى هذه الكتب وقت خروجه ومكان خروجه وسائر التفاصيل المتعلقة بذلك أو لم يذكر شىء من ذلك، فان كان الأول كان ذلك النص نصا جليا واردا فى كتب منقولة إلى أهل العلم بالتواتر فكان يمتنع قدرتهم على الكتمان وكان يلزم أن يكون ذلك معلوما بالضرورة من دين الأنبياء المتقدمين، وان كان الثانى لم يدل ذلك النص على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لاحتمال أن يقولوا: إن ذلك المبشر به سيجىء بعد ذلك على ما هو قول جمهور اليهود. والجواب أن الذين حملوا قوله تعالى (وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم) على الأمر بالتأمل فى الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة على ما شرحناه فى القول الأول انما اختاروه لقوة هذا السؤال، فاما من أراد أن ينصر القول الثانى فانه يجيب عنه بأن تعيين الزمان والمكان لم يكن منصوصا عليه نصاً جليا يعرفه كل أحد بل كان منصوصا عليه نصا خفيا فلا جرم لم يلزم أن يعلم ذلك بالضرورة من دين الأنبياء المتقدمين عليهم السلام. ولنذكر الآن بعض ما جاء فى كتب الأنبياء المتقدمين من البشارة بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم، فالاول: جاء فى الفصل التاسع من السفر الأول من التوراة أن هاجر لما غضبت عليها سارة تراءى لها ملك الله فقال لها ياهاجر أين تريدين ومن أين أقبلت؟ قالت أهرب من سيدتى سارة فقال لها ارجعى الى سيدتك واخفضى لها فان الله سيكثر زرعك وذريتك وستحبلين وتلدين ابنا وتسميه اسمعيل من أجل أن الله سمع تبتلك وخشوعك وهو يكون عين الناس وتكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخضوع وهو يشكر على رغم جميع اخوته. واعلم أن الاستدلال بهذا الكلام أن هذا الكلام خرج مخرج البشارة وليس يجوز أن يبشر الملك من قبل الله بالظلم والجور وبأمر لا يتم الا

بالكذب على الله تعالى ومعلوم ان اسمعيل وولده لم يكونوا متصرفين فى الكل أعنى فى معظم الدنيا ومعظم الامم ولا كانوا مخالطين للكل على سبيل الاستيلاء الا بالاسلام لانهم كانوا قبل الاسلام محصورين فى البادية لا يتجاسرون على الدخول فى أوائل العراق وأوائل الشام إلا على أتم خوف فلما جاء الاسلام استولوا على الشرق والغرب بالاسلام ومازجوا الامم ووطئوا بلادهم ومازجتهم الأمم وحجوا بيتهم ودخلوا باديتهم بسبب مجاورة الكعبة، فلو لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم صادقا لكانت هذه المخالطة منهم للامم ومن الامم لهم معصية لله تعالى وخروجا عن طاعته إلى طاعة الشيطان والله يتعالى عن أن يبشر بما هذا سبيله ، والثانى : جاء فى الفصل الحادى عشر من السفر الخامس « ان الرب الهكم يقيم لكم نبيا مثلى من بينكم ومن اخوانكم » وفى هذا الفصل ان الرب تعالى قال لموسى « انى مقيم لهم نبيا مثلك من بين اخوانهم وأيما رجل لم يسمع كلماتى التى يؤديها عنى ذلك الرجل باسمى أنا أنتقم منه » وهذا الكلام يدل على أن النبي الذى يقيمه الله تعالى ليس من بنى إسرائيل كما أن من قال لبنى هاشم : إنه سيكون من اخوانكم إمام عقل منه أنه لا يكون من بنى هاشم ثم ان يعقوب عليه السلام هو اسرائيل ولم يكن له أخ الا العيص ولم يكن للعيص ولد من الانبياء سوى أيوب ولانه كان قبل موسى عليه السلام فلا يجوز أن يكون موسى عليه السلام مبشرا به ، وأما اسماعيل فانه كان أخا لاسحق والد يعقوب ثم ان كل نبي بعث بعد موسى كان من بنى اسرائيل فالنبي عليه السلام ما كان منهم لكنه كان من اخوانهم لأنه من ولد اسماعيل الذى هو أخو اسحاق عليهم السلام . فان قيل قوله « من بينكم » يمنع من أن يكون المراد محمدا صلى الله عليه وسلم لأنه لم يقم من بين بنى إسرائيل . قلنا بل قد قام من بينهم لأنه عليه السلام ظهر بالحجاز فبعث بمكة وهاجر إلى المدينة وبها تكامل أمره وقد كان حول المدينة بلاد اليهود كخيبر وبنى قينقاع والنضير وغيرهم، وأيضا فان الحجاز يقارب الشام وجمهور اليهود كانوا إذ ذاك بالشام فاذا قام محمد بالحجاز فقد قام من بينهم وأيضا فانه اذا كان من اخوانهم فقد قام من بينهم فانه ليس ببعيد منهم ، والثالث : قال فى الفصل العشرين من هذا السفر « ان الرب تعالى جاء فى طور سيناء وطلع لنا من ساعير وظهر من جبال فاران وصف عن يمينه عنوان القديسين فمنحهم العز وحببهم إلى الشعوب ودعا لجميع قديسيه بالبركة ، وجه الاستدلال : أن جبل فاران هو بالحجاز لأن فى التوراة أن إسماعيل تعلم الرمى فى برية فاران ، ومعلوم أنه إنما سكن بمكة. إذا ثبت هذا فنقول : إن قوله « فمنحهم العز » لا يجوز أن يكون المراد إسماعيل عليه السلام

لأنه لم يحصل عقيب سكنى إسماعيل عليه السلام هناك عز ولا اجتمع هناك ربوات القديسين فوجب حمله على محمد عليه السلام . قالت اليهود: المراد أن النار لما ظهرت من طور سيناء ظهرت من ساعير نار أيضاً ومن جبل فاران أيضاً فانتشرت فى هذه المواضع قلنا هذا لا يصح لأن الله تعالى لو خلق ناراً فى موضع فانه لا يقال جاء الله من ذلك الموضع إلا إذا تبع تلك الواقعة وحى نزل فى ذلك الموضع أو عقوبة وما أشبه ذلك وعندكم أنه لم يتبع ظهور النار وحى ولا كلام إلا من طور سيناء فما كان ينبغى إلا أن يقال جاء الله من طور سيناء فأما أن يقال ظهر من ساعير ومن جبل فاران فلا يجوز وروده كما لا يقال جاء الله من الغمام إذا ظهر فى الغمام احتراق ونيران كما يتفق ذلك فى أيام الربيع ، وأيضاً ففى كتاب حبقوق بيان ماقلنا وهو «جاء الله من طور سيناء والقدس من جبل فاران لو انكشفت السماء من بهاء محمد وامتلأت الأرض من حمده يكون شعاع منظره مثل النور يحفظ بلده بعزه تسير المنايا أمامه ويصحب سباع الطير أجناده قام فمسح الأرض وتامل الأمم وبحث عنها فتضعضعت الجبال القديمة واتضعت الروابى الدهرية ، وتزعزعت ستور أهل مدين ركبت الخيول ، وعلوت مراكب الانقياد والغوث وستنزع فى قسيك اغراقاً ونزعا وترتوى السهام بأمرك يامحمد ارتواء وتخور الأرض بالأنهار ولقد رأتك الجبال فارتاعت وانحرف عنك شؤبوب السيل ونفرت المهارى نفيراً ورعبا ورفعت أيديها وجلا وفرقا وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما وسارت العساكر فى برق سهامك ولمعان بيانك تدوخ الأرض غضبا وتدوس الأمم زجرا لأنك ظهرت بخلاص أمتك وإنقاذ تراب آبائك هكذا نقل عن ابن رزين الطبرى . أما النصارى فقال أبو الحسين رحمـــه الله فى كتاب الغرر قد رأيت فى نقولهم «وظهر من جبال فاران لقد تقطعت السماء من بهاء محمد المحمود وترتوى السهام بأمرك المحمود لأنك ظهرت بخلاص أمتك وانقاذ مسيحك» فظهر بماذكرنا أن قوله تعالى فى التوراة «ظهر الرب من جبال فاران» ليس معناه ظهور النار منه بل معناه ظهور شخص موصوف بهذه الصفات وما ذاك الا رسولنا محمد صلى الله عليـه وسلم . فان قالوا المراد مجىء الله تعالى ولهذا قال فى آخر الـكلام «وانقاذ مسيحك» قلنا لايجوز وصف الله تعـالى بأنه يركب الخيول وبأن شعاع منظره مثل النور وبأنه جاز المشاعر القديمة ، وأما قوله «وانقاذ مسيحك» فان محمدا عليه السلام أنقذ المسيح من كذب اليهود والنصارى ، والرابع : ماجاء فى كتاب أشعياء فى الفصل الثانى والعشرين منه «قومى فأزهرى مصباحك يريد مكة فقد دنا وقتك وكرامة الله تعـالى طالعة عليك فقد تجلل

الأرض الظلام وغطى على الأمم الضباب والرب يشرق عليك اشراقا ويظهر كرامته عليك تسير الأمم إلى نورك والملوك إلى ضوء طلوعك وارفعى بصرك إلى ماحولك وتأملى فانهم مستجمعون عندك ويحجونك ويأتيك ولدك من بلد بعيد لأنك أم القرى فاولاد سائر البلاد كأنهم أولاد مكة وتتزين ثيابك على الارائك والسرور حين ترين ذلك تسرين وتبتهجين من أجل أنه يميل إليك ذخائر البحر ويحج إليك عساكر الأمم ويساق إليك كباش مدين ويأتيك أهل سبأ ويتحدثون بنعم الله ويمجدونه وتسير إليك أغنام فاران ويرفع إلى مذبحى مايرضينى وأحدث حينئذ لبيت محمدتى حمدا » فوجه الاستدلال ان هذه الصفات كلها موجودة لمكة فانه قد حج إليها عساكر الأمم ومال إليها ذخائر البحر وقوله «وأحدث لبيت محمدتى حمدا» معناه أن العرب كانت تلبى قبل الاسلام فتقول لبيك لاشريك لك الاشريك هو لك تملكه وما ملك ، ثم صار فى الاسلام: لبيك اللهم لبيك لاشريك لك لبيك . فهذا هو الحمد الذى جدده الله لبيت محمدته . فان قيل المراد : بذلك بيت المقدس وسيكون ذلك فيما بعد . قلنا لايجوز أن يقول الحكيم «قددناوقتك» مع أنه مادنا بل الذى دنا أمر لا يوافق رضاه ومع ذلك لايحذرمنه وأيضا فان كتاب أشعياء مملوء من ذكر البادية وصفتها وذلك يبطل قولهم، والخامس: روى السمان فى تفسيره فى السفر الأول من التوراة أن الله تعالى أوحى إلى إبراهيم عليه السلام قال «قد أجبت دعاءك فى اسماعيل وباركت عليه فكبرته وعظمته جدا جدا وسيلد اثنى عشر عظيما وأجعله لأمة عظيمة » والاستدلال به أنه لم يكن فى ولد إسمعيل من كان لأمة عظيمة غير نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فاما دعاء ابراهيم عليه السلام وإسمعيل فكان لرسولنا عليه الصلاة والسلام لما فرغا من بناء الكعبة وهو قوله (ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم إنك أنت العزيز الحكيم) ولهذا كان يقول عليه الصلاة والسلام «أنا دعوة أبى ابراهيم وبشارة عيسى» وهو قوله (ومبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه أحمد) فانه مشتق من الحمد والاسم المشتق من الحمد ليس الا لنبينا فان اسمه محمد وأحمد ومحمود . قيل إن صفته فى التوراة أن مولده بمكة ومسكنه بطيبة وملكه بالشام وأمته الحمادون . والسادس: قال المسيح للحواريين «أنا أذهب وسيأتيكم الفارقليط روح الحق الذى لا يتكلم من قبل نفسه انما يقول كما يقال له » وتصديق ذلك (إن أتبع الا مايوحى الى) وقوله (قل مايكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى إن أتبع الا مايوحى الى) أما «الفارقليط» ففى تفسيره وجهان : أحدهما أنه الشافع المشفع وهذا أيضا صفته عليه الصلاة والسلام، الثانى قال بعض النصارى: الفارقليط هو الذى يفرق

بين الحق والباطل وكان فى الاصل فاروق كما يقال راووق للذى يروق به ولما وليطه فهو التحقيق فى الامر كما يقال شيب أشيب ذو شيب وهذا أيضا صفة شرعنا لأنه هو الذى يفرق بين الحق والباطل . والسابع: قال دانيال لبختنصر حين سأله عن الرؤيا التى كان رآها من غير أن قصها عليه : رأيت أيها الملك منظراً هائلا رأسه من الذهب الابريز وساعده من الفضة وبطنه وفخذاه من نحاس وساقاه من حديد وبعض رجليه من حديد وبعضها من خزف ورأيت حجرا يقطع من غير قاطع وصك رجل ذلك الصنم ودقها دقا شديدا فتفتت الصنم كله حديده ونحاسه وفضته وذهبه وصارت رفاتا وعصفت بها الرياح فلم يوجد لها أثر وصار ذلك الحجر الذى صك ذلك الرجل من ذلك الصنم جبلا عاليا امتلأت به الارض فهذا رؤياك أيها الملك . وأما تفسيرها فأنت الرأس الذى رأيته من الذهب ويقوم بعدك مملكة أخرى دونك والمملكة الثالثة التى تشبه النحاس تنبسط على الارض كلها والمملكة الرابعة تكون قوتها مثل الحديد وأما الرجل التى كان بعضها من حديد وبعضها من خزف فان بعض المملكة يكون عزيزا وبعضها يكون ذليلا وتكون كلمة الملك متفرقة ويقيم اله السماء فى تلك الايام مملكة أبدية لاتتغير ولاتزول وانها تزيل جميع الممالك وسلطانها يبطل جميع السلاطين وتقوم هى إلى الدهر الداهر فهذا تفسير الحجر الذى رأيت أنه يقطع من جبل بلا قاطع حتى دق الحديد والنحاس والخزف والله أعلم بما يكون فى آخر الزمان . فهذه هى البشارات الواردة فى الكتب المتقدمة بمبعث رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم . أما قوله تعالى (أوف بعهدكم) فقالت المعتزلة: ذلك العهد هو مادل العقل عليه من أن الله تعالى يجب عليه ايصال الثواب إلى المطيع وصح وصف ذلك الوجوب بالعهد لانه بحيث يجب الوفاء به فكان ذلك أوكد من العهد بالايجاب بالنذر واليمين . وقال أصحابنا: إنه لايجب للعبد على الله شىء وفى هذه الآية مايدل على ذلك لانه تعالى لما قدم ذكر النعم ثم رتب عليه الأمر بالوفاء بالعهد دل على أن تلك النعم السالفة توجب عهد العبودية وإذا كان كذلك كان أداء العبادات أداء لما وجب بسبب النعم السالفة وأداء الواجب لايكون سببا لواجب آخر، فثبت ان أداء التكاليف لايوجب الثواب فبطل قول المعتزلة بل التفسير الحق من وجهين : الأول : أنه تعالى لما وعد بالثواب وكل ماوعد به استحال أن لايوجد، لانه لولم يوجد لانقلب خبره الصدق كذبا والكذب عليه محال والمفضى إلى المحال محال فكان ذلك واجب الوقوع فكان ذلك آكد مما ثبت باليمين والنذر . الثانى : أن يقال العهد هو الأمر والعبد يجوز أن يكون مأمورا الا أن الله تعالى لايجوز أن يكون مأمورا لكنه

وَآمِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ

سبحانه وتعالى جرى فى ذلك على موافقة اللفظ كقوله (يخادعون الله وهو خادعهم. ومكروا ومكر الله) وأما قوله (وإياى فارهبون)فاعلم أن الرهبة هى الخوف قال المتكلمون: الخوف منه تعالى هو الخوف من عقابه وقد يقال فى المكلف إنه خائف على وجهين : أحدهما مع العلم والآخر مع الظن ، أما العلم فاذا كان على يقين من أنه أتى بكل ما أمر به واحترز عن كل مانهى عنه فان خوفه انما يكون عن المستقبل وعلى هذا نصف الملائكة والأنبياء عليهم السلام بالخوف والرهبة قال تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) وأما الظن فاذا لم يقطع بأنه فعل المأمورات واحترز عن المنهيات فحينئذ يخاف أن لا يكون من أهل الثواب . واعلم أن كل من كان خوفه فى الدنيا أشد كان أمنه يوم القيامة أكثر وبالعكس. روى أنه ينادى مناد يوم القيامة وعزتى وجلالى إنى لاأجمع على عبدى خوفين ولا أمنين من أمننى فى الدنيا خوفته يوم القيامة ومن خافنى فى الدنيا أمنته يوم القيامة وقال العارفون: الخوف خوفان خوف العقاب وخوف الجلال، والاول نصيب أهل الظاهر ، والثانى نصيب أهل القلب، والاول يزول والثانى لايزول. واعلم أن فى الآية دلالة على أن كثرة النعم تعظم المعصية ودلالة على أن تقدم العهد يعظم المخالفة ودلالة على أن الرسول كما كان مبعوثا إلى العرب كان مبعوثا إلى بنى اسرائيل وقوله (وإياى فارهبون) يدل على أن المرء يجب أن لا يخاف أحدا الا الله تعالى وكما يجب ذلك فى الخوف فكذا فى الرجاء والأمل وذلك يدل على أن الكل بقضاء الله وقدره اذ لو كان العبد مستقلا بالفعل لوجب أن يخاف منه كما يخاف من الله تعالى وحينئذ يبطل الحصر الذى دل عليه قوله تعالى (وإياى فارهبون) بل كان يجب أن لا يرهب الا نفسه لأن مفاتيح الثواب والعقاب بيده لا بيد الله تعالى فوجب أن لا يخاف إلا نفسه وأن لا يخاف الله البتة، وفيها دلالة على أنه يجب على المكلف أن يأتى بالطاعات للخوف والرجاء وأن ذلك لابد منه فى صحتها والله أعلم

قوله تعالى ﴿ وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم ولا تكونوا أول كافر به ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا وإياى فاتقون ﴾

اعلم أن المخاطبين بقوله (وآمنوا) هم بنوا إسرائيل ويدل عليه وجهان . الاول : أنه

معطوف على قوله (اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) كأنه قيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفوا بعهدى وآمنوا بما أنزلت ، الثانى: أن قوله تعالى (مصدقا لما معكم) يدل على ذلك . أما قوله (بما أنزلت) ففيه قولان الأقوى انه القرآن وعليه دليلان . أحدهما: أنه وصفه بكونه منزلا وذلك هو القرآن لانه تعالى قال(نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والانجيل) والثانى : وصفه بكونه مصدقا لما معهم من الكتب وذلك هو القرآن وقال قتادة المراد آمنوا بما أنزلت من كتاب ورسول تجدونه مكتوبا فى التوراة والانجيل . أما قوله(مصدقا لما معكم)ففيه تفسيران : أحدهما : أن فى القرآن أن موسى وعيسى حق وأن التوراة والانجيل حق وأن التوراة أنزلت على موسى والانجيل على عيسى عليهما السلام فكان الايمان بالقرآن مؤكداً للايمان بالتوراة والانجيل فكانه قيل لهم ان كنتم تريدون المبالغة فى الايمان بالتوراة والانجيل فآمنوا بالقرآن فان الايمان به يؤكد الايمان بالتوراة والانجيل ، والثانى : أنه حصلت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالقرآن فى التوراة والانجيل فكان الايمان بمحمد وبالقرآن تصديقاً للتوراة والانجيل وتكذيب محمد والقرآن تكذيباً للتوراة والانجيل وهذا التفسير أولى لأن على التفسير الأول لايلزم الايمان بمحمد عليه السلام لأنه بمجرد كونه مخبراً عن كون التوراة والانجيل حقاً لا يجب الايمان بنبوته أما على التفسير الثانى يلزم الايمان به لأن التوراة والانجيل إذا اشتملا على كون محمد صلى الله عليه وسلم صادقاً فالايمان بالتوراة والانجيل يوجب الايمان بكون محمد صادقا لامحالة ومعلوم أن الله تعالى إنما ذكر هذا الكلام ليكون حجة عليهم فى وجوب الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فثبت أن هذا التفسير أولى . واعلم أن هذا التفسير الثانى يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من وجهين : الأول : أن شهادة كتب الأنبياء عليهم السلام لاتكون إلا حقاً . والثانى: أنه عليه السلام أخبر عن كتبهم ولم يكن له معرفة بذلك إلا من قبل الوحى . أما قوله (ولا تكونوا أول كافر به) فمعناه أول من كفر به أو أول فريق أو فوج كافر به أو ولا يكن كل واحد منكم أول كافر به ثم فيه سؤالان : الأول : كيف جعلوا أول من كفر به وقد سبقهم إلى الكفر به مشركو العرب . والجواب من وجوه : أحدها : أن هذا تعريض بأنه كان يجب أن يكونوا أول من يؤمن به لمعرفتهم به وبصفته ولأنهم كانوا هم المبشرون بزمان محمد صلى الله عليه وسلم والمستفتحون على الذين كفروا به فلما بعث كان أمرهم على العكس لقوله تعالى (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به) وثانيها : يجوز أن يراد ولا تكونوا مثل أول كافر به يعنى من

أشرك من أهل مكة أى ولا تكونوا وأنتم تعرفونه مذكوراً فى التوراة والانجيل مثل من لم يعرفه وهو مشرك لا كتاب له . وثالثها : ولا تكونوا أول كافر به من أهل الكتاب لأن هؤلاء كانوا أول من كفر بالقرآن من بنى إسرائيل وإن كانت قريش كفروا به قبل ذلك ، ورابعها ولا تكونوا أول كافر به يعنى بكتابكم يقول ذلك لعلمائهم أى ولا تكونوا أول أحد من أمتكم كذب كتابكم لأن تكذيبكم بمحمد صلى الله عليه وسلم يوجب تكذيبكم بكتابكم وخامسها : أن المراد منه بيان تغليظ كفرهم وذلك لأنهم لما شاهدوا المعجزات الدالة على صدقه عرفوا البشارات الواردة فى التوراة والانجيل بمقدمه فكان كفرهم أشد من كفر من لم يعرف إلا نوعا واحداً من الدليل والسابق الى الكفر يكون أعظم ذنبا ممن بعده لقوله عليه السلام « من سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها » فلما كان كفرهم عظيما وكفر من كان سابقا فى الكفر عظيما فقد اشتركا من هذا الوجه فصح اطلاق اسم أحدهما على الآخر على سبيل الاستعارة ، وسادسها : المعنى ولا تكونوا أول من جحد مع المعرفة لأن كفر قريش كان مع الجهل لا مع المعرفة ، وسابعها : أول كافر به من اليهود لأن النبى صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وبها قريظة والنضير فكفروا به ثم تتابعت سائر اليهود على ذلك الكفر فكأنه قيل أول من كفر به من أهل الكتاب وهو كقوله (وأنى فضلتكم على العالمين) أى على عالمى زمانهم ، وثامنها : ولا تكونوا أول كافر به عند سماعكم بذكره بل تثبتوا فيه وراجعوا عقولكم فيه ، وتاسعها : أن لفظ «أول» صلة والمعنى ولا تكونوا كافرين به وهذا ضعيف ، السؤال الثانى : أنه كان يجوز لهم الكفر اذ لم يكونوا أولا . والجواب من وجوه : أحدها : أنه ليس فى ذكر ذلك الشىء دلالة على أن ما عداه بخلافه ، وثانيها : أن فى قوله (وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم) دلالة على أن كفرهم أولا وآخرا محظور ، وثالثها : أن قوله (رفع السموات بغير عمد ترونها) لا يدل على وجود عمد لا يرونها، وقوله (وقتلهم الانبياء بغير حق) لا يدل على وقوع قتل الأنبياء بحق ، وقوله عقيب هذه الآية (ولا تشتروا بآ ياتى ثمنا قليلا) لا يدل على إباحة ذلك بالثمن الكثير، فكذا ههنا، بل المقصود من هذه السياقة استعظام وقوع الجحد والانكار ممن قرأ فى الكتب نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وصفته ، ورابعها : قال المبرد : هذا الكلام خطاب لقوم خوطبوا به قبل غيرهم فقيل لهم لا تكفروا بمحمد فانه سيكون بعدكم الكفار فلا تكونوا أنتم أول الكفار لأن هذه الأولية موجبة لمزيد الاثم وذلك لانهم إذا سبقوا إلى الكفر فاما أن يقتدى بهم غيرهم فى ذلك الكفر أو لا يكون كذلك ، فان

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

اقتدى بهم غيرهم فى ذلك الكفر كان لهم وزر ذلك الكفر ووزر كل من كفر إلى يوم القيامة وإن لم يقتد بهم غيرهم اجتمع عليهم أمران : أحدهما : السبق إلى الكفر ، والثانى التفرد به ولا شك فى أنه منقصة عظيمة فقوله (ولا تكونوا أول كافر به) إشارة إلى هذا المعنى . أما قوله (ولا تشتروا بآياتى ثمناً قليلا) فقد بينا فى قوله (أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) أن الاشتراء يوضع موضع الاستبدال فكذا الثمن يوضع موضع البدل عن الشيء والعوض عنه فاذا اختير على ثواب الله شيء من الدنيا فقد جعل ذلك الشيء ثمنا عند فاعله قال ابن عباس رضى الله عنهما : ان رؤساء اليهود مثل كعب بن الاشرف وحيي بن أخطب وأمثالهما كانوا يأخذون من فقراء اليهود الهدايا وعلموا أنهم لو اتبعوا محمداً لانقطعت عنهم تلك الهدايا فأصروا على الكفر لئلا ينقطع عنهم ذلك القدر المحقر وذلك لان الدنيا كلها بالنسبة الى الدين قليلة جدا فنسبتها اليه نسبة المتناهى الى غير المتناهى ثم تلك الهدايا كانت فى نهاية القلة بالنسبة الى الدنيا فالقليل جدا من القليل جدا أى نسبة له الى الكثير الذى لا يتناهى . واعلم أن هذا النهى صحيح سواء كان فيهم من فعل ذلك أولم يكن بل لو ثبت أن علماءهم كانوا يأخذون الرشا على كتمان أمر الرسول صلى الله عليه وسلم وتحريف ما يدل على ذلك من التوراة كان الكلام أبين، وأما قوله (واياى فاتقون) فيقرب معناه مما تقدم من قوله (واياى فارهبون) والفرق أن الرهبة عبارة عن الخوف وأما الاتقاء فانما يحتاج اليه عند الجزم بحصول ما يتقى منه فكأنه تعالى أمرهم بالرهبة لأجل أن جواز العقاب قائم ثم أمرهم بالتقوى لأن تعين العقاب قائم

قوله تعالى ﴿ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون﴾

اعلم أن قوله سبحانه (وآمنوا بما أنزلت) أمر بترك الكفر والضلال وقوله (ولا تلبسوا الحق بالباطل) أمر بترك الاغواء والاضلال، واعلم أن اضلال الغير لا يحصل الا بطريقين وذلك لان ذلك الغير ان كان قد سمع دلائل الحق فاضلاله لا يمكن الا بتشويش تلك الدلائل عليه وان كان ما سمعها فاضلاله انما يمكن باخفاء تلك الدلائل عنه ومنعه من الوصول اليها فقوله (ولا تلبسوا الحق بالباطل) اشارة الى القسم الاول وهو تشويش الدلائل عليه وقوله (وتكتموا الحق) إشارة إلى القسم الثانى وهو منعه من الوصول إلى الدلائل واعلم أن الأظهر فى الباء التى فى

وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ

قوله (بالباطل) أنها باء الاستعانة كالتي في قولك : كتبت بالقلم والمعنى ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي توردونها على السامعين وذلك لأن النصوص الواردة في التوراة والانجيل في أمر محمد عليكم كانت نصوصاً خفية يحتاج في معرفتها إلى الاستدلال ثم إنهم كانوا يجادلون فيها ويشوشون وجه الدلالة على المتأملين فيها بسبب إلقاء الشبهات فهذا هو المراد بقوله . (ولا تلبسوا الحق بالباطل) فهو المذكور في قوله (وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق) أما قوله (وأنتم تعلمون) أي تعلمون ما في إضلال الخلق من الضرر العظيم العائد عليكم يوم القيامة وذلك لأن ذلك التلبيس صار صارفا للخلق عن قبول الحق إلى يوم القيامة وداعياً لهم إلى الاستمرار على الباطل إلى يوم القيامة ولا شك في أن موقعه عظيم وهذا الخطاب وإن ورد فيهم ، فهو تنبيه لسائر الخلق وتحذير من مثله فصار الخطاب وان كان خاصاً في الصورة لكنه عام في المعنى ثم ههنا بحثان : البحث الأول : قوله (وتكتموا الحق) جزم داخل تحت حكم النهى بمعنى ولا تكتموا أو منصوب باضمار أن ، البحث الثاني : أن النهى عن اللبس والكتمان وإن تقيد بالعلم فلا يدل على جوازهما حال عدم العلم وذلك لأنه إذا لم يعلم حال الشيء لم يعلم أن ذلك اللبس والكتمان حق أو باطل، ومالا يعرف كونه حقاً أو باطلا لايجوز الاقدام عليه بالنفي ولا بالاثبات، بل يجب التوقف فيه، وسبب ذلك التقييد أن الاقدام على الفعل الضار مع العلم بكونه ضاراً أفحش من الاقدام عليه عند الجهل بكونه ضارا فلما كانوا عالمين بما في التلبيس من المفاسد كان إقدامهم عليه أقبح ، والآية دالة على أن العالم بالحق يجب عليه إظهاره ويحرم عليه كتمانه والله أعلم

قوله تعالى ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين﴾

اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما أمرهم بالايمان أولا ثم نهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان دلائل النبوة ثانياً ذكر بعد ذلك بيان ما لزمهم من الشرائع وذكر من جملة الشرائع ما كان كالمقدم والأصل فيها وهو الصلاة التي هي أعظم العبادات البدنية والزكاة التي هي أعظم العبادات المالية وههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ القائلون بأنه لايجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب قالوا إنما جاء الخطاب في قوله (وأقيموا الصلاة) بعد أن كان النبي صلى الله عليه وسلم وصف نظم

أركان الصلاة وشرائطها فكأنه تعالى قال وأقيموا الصلاة التى عرفتموها والقائلون بجواز التأخير قالوا يجوز أن يراد الأمر بالصلاة وإن كانوا لايعرفون أن الصلاة ماهى ويكون المقصود أن يوطن السامع نفسه على الامتثال وان كان لا يعلم أن المأمور به ماهو كما أنه لانزاع فى أن يحسن من السيد أن يقول لعبده إنى آمرك غداً بشىء فلا بد وأن تفعله ويكون غرضه منه بان يعزم العبد فى الحال على أدائه فى الوقت الثانى

(المسئلة الثانية) قالت المعتزلة: الصلاة من الاسماء الشرعية قالوا لأنها أمر حدث فى الشرع فاستحال أن يكون الاسم الموضوع لها كان حاصلا قبل الشرع ثم اختلفوا فى وجه التشبيه فقال بعضهم: أصلها فى اللغة الدعاء قال الاعشى

عليك مثل الذى صليت فاعتصمى عينا فان لجنب المرء مضطجعا

وقال آخر

وقابلها الريح فى دنها وصلى على دنها وارتسم

وقال بعضهم: الاصل فيها اللزوم قال الشاعر

لم أكن من جناتها علم الله ٭ وإنى بحرها اليوم صالى

أى ملازم، وقال آخرون بل هى مأخوذة من المصلى وهو الفرس الذى يتبع غيره والأقرب أنها مأخوذة من الدعاء اذلا صلاة الا ويقع فيها الدعاء أو ما يجرى مجراه وقد تكون صلاة ولا يحصل فيها متابعة الغير واذا حصل فى وجه التشبيه ماعم كل الصور كان أولى أن يجعل وجه التشبيه شيئاً يختص ببعض الصور. وقال أصحابنا من المجازات المشهورة فى اللغة اطلاق اسم الجزء على الكل ولما كانت الصلاة الشرعية مشتملة على الدعاء لاجرم أطلق اسم الدعاء عليها على سبيل المجاز، فان كان مراد المعتزلة من كونها اسما شرعيا هذا فذلك حق وان كان المراد أن الشرع ارتجل هذه اللفظة ابتداء لهذا المسمى فهو باطل والا لما كانت هذه اللفظة عربية وذلك ينافى قوله تعالى (إنا أنزلناه قرآنا عربيا) أما الزكاة فهى فى اللغة عبارة عن النماء. يقال زكا الزرع اذا نما، وعن التطهير قال الله تعالى (أقتلت نفسا زاكية) أى طاهرة وقال (قد أفلح من تزكى) أى تطهر وقال (ولولا فضل الله عليكم ورحمته مازكى منكم من أحد أبدا) وقال (ومن تزكى فانما يتزكى لنفسه) أى تطهر بطاعة الله ولعل اخراج نصف دينار من عشرين دينارا سمى بالزكاة تشبيها بهذين الوجهين لأن فى اخراج ذلك القدر تنمية للبقية من حيث البركة فان الله يرفع البلاء عن ذلك المال بسبب تزكية تلك العطية فصار ذلك الاعطاء نماء فى المعنى وان كان نقصانا فى الصورة ولهذا قال صلى الله عليه وسلم « عليكم بالصدقة

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

فان فيها ست خصال ثلاثة فى الدنيا وثلاثة فى الآخرة، فاما التى فى الدنيا فتزيد فى الرزق وتكثر المال وتعمر الديار، وأما التى فى الآخرة فتستر العورة وتصير ظلا فوق الرأس وتكون سترا من النار » ويجوز أن تسمى الزكاة بالوجه الثانى من حيث أنها تطهر مخرج الزكاة عن كل الذنوب ولهذا قال تعالى لنبيه (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها)

﴿المسئلة الثالثة﴾ قوله تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) خطاب مع اليهود وذلك يدل على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع . أما قوله تعالى (واركعوا مع الراكعين) ففيه وجوه أحدها : أن اليهود لاركوع فى صلاتهم فخص الله الركوع بالذكر تحريضا لهم على الاتيان بصلاة المسلمين ، وثانيها: أن المراد صلوا مع المصلين وعلى هذا يزول التكرار لأن فى الاول أمر تعالى باقامتها وأمر فى الثانى بفعلها فى الجماعة ، وثالثها: أن يكون المراد من الامر بالركوع هو الامر بالخضوع لأن الركوع والخضوع فى اللغة سواء فيكون نهيا عن الاستكبار المذموم وأمرا بالتذلل للمؤمنين كما قال (فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين) وكقوله تأديبا لرسوله عليه السلام (واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين) وكمدحه له بقوله (فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك) وهكذا فى قوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون) فكأنه تعالى لما أمرهم بالصلاة والزكاة أمرهم بعد ذلك بالانقياد والخضوع وترك التمرد. وحكى الاصم عن بعضهم أنه انما أمر الله تعالى بنى اسرائيل بالزكاة لأنهم كانوا لا يؤتون الزكاة وهو المراد بقوله تعالى (وأكلهم السحت) وبقوله (وأكلهم الربا وأكلهم أموال الناس بالباطل) فاظهر الله تعالى فى هذا الموضع ما كان مكتوما ليحذروا أن يفضحهم فى سائر أسرارهم ومعاصيهم فيصير هذا كالاخبار عن الغيب الذى هو أحد دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

قوله تعالى ﴿أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون﴾

اعلم أن الهمزة فى أتأمرون الناس بالبر للتقرير مع التقريع والتعجب من حالهم ، وأما البر فهو اسم جامع لأعمال الخير ومنه بر الوالدين وهو طاعتهما ومنه عمل مبرور أي قد رضيه الله

تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال بر فى يمينه اى صدق ولم يحنث ويقال صدقت وبررت وقال تعالى (ولكن البر من اتقى) فأخبر ان البر جامع للتقوى واعلم انه سبحانه وتعالى لما امر بالايمان والشرائع بناء على ما خصهم به من النعم ورغبهم فى ذلك بناء على ماخذ آخر وهو أن التغافل عن أعمال البر مع حث الناس عليها مستقبح فى العقول ؛ اذ المقصود من امر الناس بذلك اما النصيحة او الشفقة وليس من العقل أن يشفق الانسان على غيره أو أن ينصح غيره ويهمل نفسه فحذرهم الله تعالى من ذلك بأن قرعهم بهذا الكلام . واختلفوا فى المراد بالبر فى هذا الموضع على وجوه : أحدها : وهو قول السدى انهم كانوا يامرون الناس بطاعة الله وينهونهم عن معصية الله وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية ، وثانيها : قول ابن جريج انهم كانوا يأمرون الناس بالصلاة والزكاة وهم كانوا يتركونهما ، وثالثها : انه كان اذا جاءهم أحد فى الخفية لاستعلام أمر محمد صلى الله عليه وسلم قالوا هو صادق فيما يقول وأمره حق فاتبعوه وهم كانوا لا يتبعونه لطمعهم فى الهدايا والصلات التى كانت تصل اليهم من أتباعهم ، ورابعها : أن جماعة من اليهود كانوا قبل مبعث الرسول صلى الله عليه وسلم يخبرون مشركى العرب أن رسولا سيظهر منكم ويدعو الى الحق وكانوا يرغبونهم فى اتباعه فلما بعث الله محمدا حسدوه وكفروا به فبكتهم الله تعالى بسبب انهم كانوا يامرون باتباعه قبل ظهوره فلما ظهر تركوه وأعرضوا عن دينه وهذا اختيار أبى مسلم ، وخامسها : وهو قول الزجاج انهم كانوا يامرون الناس ببذل الصدقة وكانوا يشحون بها لان الله تعالى وصفهم بقساوة القلوب وأكل الربا والسحت ، وسادسها : لعل المنافقين من اليهود كانوا يأمرون باتباع محمد صلى الله عليه وسلم فى الظاهر ثم انهم كانوا فى قلوبهم منكرين له فوبخهم الله تعالى عليه ، وسابعها : ان اليهود كانوا يأمرون غيرهم باتباع التوراة ثم انهم خالفوه لانهم وجدوا فيها مايدل على صدق محمد صلى الله عليه وسلم ثم انهم ما آمنوا به . أما قوله (وتنسون أنفسكم) فالنسيان عبارة عن السهو الحادث بعد حصول العلم والناسى غير مكلف ومن لا يكون مكلفا لايجوز أن يذمه الله تعالى على ماصدر منه فالمراد بقوله (وتنسون أنفسكم) انكم تغفلون عن حق أنفسكم وتعدلون عما لها فيه من النفع . أما قوله (وأنتم تتلون الكتاب) فمعناه تقرءون التوراة وتدرسونها وتعلمون بما فيها من الحث على أفعال البر والاعراض عن أفعال الاثم . وأما قوله (أفلا تعقلون) فهو تعجب للعقلاء من أفعالهم ونظيره قوله تعالى (أف لكم ولما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون) وسبب التعجب وجوه ، الاول : أن المقصود من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ارشاد الغير الى تحصيل

المصلحة وتحذيره عما يوقعه في المفسدة ، والاحسان الى النفس أولى من الاحسان الى الغير وذلك معلوم بشواهد العقل والنقل فمن وعظ ولم يتعظ فكأنه أتى بفعل متناقض لا يقبله العقل فلهذا قال (أفلا تعقلون) الثانى : ان من وعظ الناس وأظهر علمه للخلق ثم لم يتعظ صار ذلك الوعظ سببا لرغبة الناس فى المعصية لان الناس يقولون انه مع هذا العلم لولا انه مطلع على أنه لا أصل لهذه التخويفات والا لما أقدم على المعصية فيصير هذا داعيا لهم الى التهاون بالدين والجراءة على المعصية فاذا كان غرض الواعظ الزجر عن المعصية ثم أتى بفعل يوجب الجراءة على المعصية فكأنه جمع بين المتناقضين وذلك لا يليق بافعال العقلاء فلهذا قال (أفلا تعقلون) الثالث : أن من وعظ فلابد وأن يجتهد فى أن يصير وعظه نافذا فى القلوب والاقدام على المعصية مما ينفر القلوب عن القبول فمن وعظ كان غرضه أن يصير وعظه مؤثرا فى القلوب ومن عصى كان غرضه أن لا يصير وعظه مؤثرا فى القلوب فالجمع بينهما متناقض غير لائق بالعقلاء ولهذا قال على رضى الله عنه : قصم ظهرى رجلان عالم متهتك وجاهل متنسك . بقى ههنا مسائل

﴿ المسئلة الاولى ﴾ قال بعضهم: ليس للعاصى أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر واحتجوا بالآية والمعقول، أما الآية فقوله (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) ولاشك انه تعالى ذكر ذلك فى معرض الذم وقال أيضا (لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا مالا تفعلون) وأما المعقول فهو انه لوجاز ذلك لجاز لمن يزنى بامرأة أن ينكر عليها فى أثناء الزنا على كشفها عن وجهها ومعلوم أن ذلك مستنكر . والجواب أن المكلف مامور بشيئين أحدهما ترك المعصية والثانى منع الغير عن فعل المعصية والاخلال باحد التكليفين لا يقتضى الاخلال بالآخر أما قوله (أتامرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) فهو نهى عن الجمع بينهما والنهى عن الجمع بين الشيئين يصح حمله على وجهين ، أحدهما : أن يكون المراد هو النهى عن نسيان النفس مطلقا ، والآخر : أن يكون المراد هو النهى عن ترغيب الناس فى البر حال كونه ناسيا للنفس وعندنا المراد من الآية هو الأول لا الثانى وعلى هذا التقدير يسقط قول هذا الخصم ، وأما المعقول الذى ذكروه فيلزمهم

﴿ المسئلة الثانية ﴾ إحتجت المعتزلة بهذه الآية على أن فعل العبد غير مخلوق لله عز وجل فقالوا قوله تعالى (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) إنما يصح ويحسن لو كان ذلك الفعل منهم، فاما إذا كان مخلوقا فيهم على سبيل الاضطرار فان ذلك لا يحسن إذ لا يجوز أن يقال

للأسود لم لاتبيض لما كان السواد مخلوقا فيه . والجواب أن قدرته لما صلحت للضدين فان حصل احد الضدين دون الآخر لا لمرجح كان ذلك محض الاتفاق والامر الاتفاقى لايمكن التوبيخ عليه،وان حصل المرجح فان كان ذلك المرجح منه عاد البحث فيه،وان حصل من الله تعالى فعند حصوله يصير ذلك الطرف راجحا والآخر مرجوحا والمرجوح ممتنع الوقوع لأنه حال الاستواء لما كان ممتنع الوقوع لحال المرجوحية أولى بأن يكون ممتنع الوقوع واذا امتنع أحد النقيضين وجب الآخر وحينئذ يعود عليكم كل ما أوردتموه علينا ثم الجواب الحقيق عن الكل : أنه لايسئل عما يفعل

﴿المسئلة الثالثة﴾ (ا) عن أنس رضى الله عنه قال عليه الصلاة والسلام « مررت ليلة أسرى بى على قوم تقرض شفاههم بمقاريض من النار فقلت ياأخى ياجبريل من هؤلاء فقال هؤلاء خطباء من أهل الدنيا كانوا يأمرون الناس بالبر و ينسون أنفسهم (ب) وقال عليه الصلاة والسلام إن فى النار رجلا يتأذى أهل النار بريحه فقيل من هو يارسول الله قال عالم لاينتفع بعلمه (ج) وقال عليه الصلاة والسلام« مثل الذى يعلم الناس الخير ولا يعمل به كالسراج يضىء للناس و يحرق نفسه (د) وعن الشعبى يطلع قوم من أهل الجنة الى قوم من أهل النار فيقولون لم دخلتم النار ونحن انما دخلنا الجنة بفضل تعليمكم ؟ فقالوا انا كنا نأمر بالخير ولانفعله » كما قيل : من وعظ بقوله ضاع كلامه ومن وعظ بفعله نفذت سهامه . وقال الشاعر :

ابدأ بنفسك فانهها عن غيها فاذا انتهت عنه فانت حكيم
فهناك يقبل ان وعظت و يقتدى بالرأى منك و ينفع التعليم

قيل: عمل رجل فى ألف رجل أبلغ من قول ألف رجل فى رجل وأما من وعظ واتعظ فمحله عند الله عظيم . روى أن يزيد بن هارون مات وكان واعظا زاهدا فرؤى فى المنام فقيل له مافعل الله بك؟فقال غفرلى وأول ماسالنى منكر ونكير فقالا من ربك فقلت أما تستحيان من شيخ دعا الناس الى الله تعالى كذا وكذا سنة فتقولان له من ربك . وقيل للشبلى عند النزع قل لااله الا الله فقال :

إن بيتا أنت ساكنه غير محتاج الى السرج

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

قوله سبحانه وتعالى ﴿واستعينوا بالصبر والصلاة وانها لكبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم اليه راجعون﴾ فى الآية مسائل

﴿المسئلة الاولى﴾ اختلفوا فى المخاطبين بقوله سبحانه وتعالى (واستعينوا بالصبر والصلاة) فقال قوم:هم المؤمنون بالرسول قال لأن من ينكر الصلاة أصلا والصبر على دين محمد صلى الله عليه وسلم لايكاد يقال له استعن بالصبر والصلاة،فلا جرم وجب صرفه الى من صدق بمحمد صلى الله عليه وسلم ولايمتنع أن يكون الخطاب أولا فى بنى اسرائيل ثم يقع بعد ذلك خطابا للمؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم ، والاقرب أن المخاطبين هم بنوا اسرائيل لإن صرف الخطاب الى غيرهم يوجب تفكيك النظم.فان قيل كيف يؤمرون بالصبر والصلاة مع كونهم منكرين لهما قلنا لانسلم كونهم منكرين لهما وذلك لأن كل أحد يعلم أن الصبر على مايجب الصبر عليه حسن وأن الصلاة التى هى تواضع للخالق والاشتغال بذكر الله تعالى يسلي عن محن الدنيا وآفاتها،انما الاختلاف فى الكيفية فان صلاة اليهود واقعة على كيفية وصلاة المسلمين على كيفية أخرى واذا كان متعلق الامر هو الماهية التى هى القدر المشترك زال الاشكال المذكور وعلى هذا نقول:إنه تعالى لما أمرهم بالايمان و بترك الاضلال و بالتزام الشرائع وهي الصلاة والزكاة وكان ذلك شاقا عليهم لمافيه من ترك الرياسات والاعراض عن المال والجاه لاجرم عالج الله تعالى هذا المرض فقال (واستعينوا بالصبر والصلوة)

﴿المسئلة الثانية﴾ ذكروا فى الصبر والصلاة وجوها ، أحدها : كانه قيل واستعينوا على ترك ماتحبون من الدنيا والدخول فيما تستثقله طباعكم من قبول دين محمد صلى الله عليه وسلم بالصبر أى بحبس النفس عن اللذات فانكم اذا كلفتم أنفسكم ذلك مرنت عليه وخف عليها ثم اذا ضممتم الصلاة الى ذلك تم الامر، لأن المشتغل بالصلاة لابد وأن يكون مشتغلا بذكر الله عز وجل وذكر جلاله وقهره وذكر رحمته وفضله فاذا تذكر رحمته صار مائلا الى طاعته واذا تذكر عقابه ترك معصيته فيسهل عند ذلك اشتغاله بالطاعة وتركه للمعصية ، وثانيها : المراد من الصبر ههنا هو الصوم لان الصائم صابر عن الطعام والشراب ، ومن حبس نفسه عن

قضاء شهوة البطن والفرج زالت عنه كدورات حب الدنيا فاذا انضاف اليه الصلاة استنار القلب بأنوار معرفة الله تعالى وانما قدم الصوم على الصلاة لأن تأثير الصوم فى ازالة مالا ينبغى وتأثير الصلاة فى حصول ما ينبغى والنفى مقدم على الاثبات ولأنه عليه الصلاة والسلام قال «الصوم جنة من النار» وقال الله تعالى (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) لأن الصلاة تمنع عن الاشتغال بالدنيا وتخشع القلب ويحصل بسببها تلاوة الكتاب والوقوف على مافيه من الوعد والوعيد والمواعظ والآداب الجميلة وذكر مصير الخلق إلى دار الثواب أو دار العقاب رغبة فى الآخرة ونفرة عن الدنيا فيهون على الانسان حينئذ ترك الرياسة ومقطعه عن المخلوقين إلى التوجه إلى قبلة خدمة الخالق ونظير هذه الآية قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين) أما قوله تعالى (وإنها) ففى هذا الضمير وجوه أحدها : الضمير عائد إلى الصلاة أى الصلاة ثقيلة إلا على الخاشعين ، وثانيها : الضمير عائد إلى الاستعانة التى يدل عليها قوله (واستعينوا) وثالثها : أنه عائد إلى جميع الأمور التى أمر بها بنوا إسرائيل ونهوا عنها من قوله (اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) إلى قوله (واستعينوا) والعرب قد تضمر الشيء اختصارا أو تقتصر فيه على الايماء إذا وثقت بعلم المخاطب فيقول القائل : ماعليها أفضل من فلان يعنى الأرض، ويقولون : مابين لابتيها أكرم من فلان يعنون المدينة وقال تعالى (ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ماترك عليها من دابة) ولا ذكر للارض أما قوله (لكبيرة) أى لشاقة ثقيلة من قولك كبر هذا على وقال تعالى (كبر على المشركين ماتدعوهم إليه) فان قيل إن كانت ثقيلة على هؤلاء سهلة على الخاشعين فيجب أن يكون ثوابهم أكثر وثواب الخاشع أقل وذلك منكر من القول، قلنا ليس المراد أن الذى يلحقهم من التعب أكثر مما يلحق الخاشع وكيف يكون ذلك والخاشع يستعمل عند الصلاة جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولا يغفل عن تدبر مايأتى به من الذكر والتذلل والخشوع واذا تذكر الوعيد لم يخل من حسرة وغم واذا ذكر الوعد فكمثل ذلك واذا كان هذا فعل الخاشع فالثقل عليه بفعل الصلاة أعظم، وانما المراد بقوله وانها ثقيلة على من لم يخشع أنه من حيث لا يعتقد فى فعلها ثوابا ولافى تركها عقابا فيصعب عليه فعلها فالحاصل أن الملحد اذا لم يعتقد فى فعلها منفعة ثقل عليه فعلها لأن الاشتغال بمالا فائدة فيه يثقل على الطبع أما الموحد فلما اعتقد فى فعلها أعظم المنافع وفى تركها أعظم المضار لم يثقل ذلك عليه لما يعتقد فى فعله من الثواب والفوز العظيم بالنعيم المقيم والخلاص من العذاب الاليم ألا ترى الى قوله (الذين يظنون أنهم

ملاقوا ربهم) أى يتوقعون نيل ثوابه والخلاص من عقابه . مثاله اذا قيل للمريض كل هذا الشيء المر فان اعتقد أن له فيه شفاء سهل ذلك عليه وان لم يعتقد ذلك فيه صعب الامر عليه وعليه يحمل قوله عليه الصلاة والسلام «وجعلت قرة عينى فى الصلاة» وصف الصلاة بذلك للوجوه التى ذكرناها لا لأنها كانت لاتثقل عليه وكيف وكان عليه الصلاة والسلام يصلى حتى تورمت قدماه،وأما الخشوع فهوالتذلل والخضوع . أماقوله (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم) فللمفسرين فيه قولان ، الاول : أن الظن بمعنى العلم قالوا لأن الظن وهو الاعتقاد الذى يقارنه تجويز النقيض يقتضى أن يكون صاحبه غير جازم بيوم القيامة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن والمدح على الكفر غير جائز فوجب أن يكون المراد من الظن ههنا العلم وسبب هذا المجاز أن العلم والظن يشتركان فى كون كل واحد منهما اعتقادا راجحا الا أن العلم راجح مانع من النقيض والظن راجح غير مانع من النقيض فلما اشتبها من هذا الوجه صح اطلاق اسم أحدهما على الآخر قال أوس بن حجر:

فأرسلته مستيقن الظن أنه مخالط مابين الشراسيف جائف

وقال تعالى(إنى ظننت أنى ملاق حسابيه) وقال (ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون) ذكر الله تعالى ذلك انكارا عليهم وبعثا على الظن ولايجوز أن يبعثهم على الاعتقاد المجوز للنقيض فثبت أن المراد بالظن ههنا العلم ، القول الثانى : أن يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقى ثم ههنا وجوه ، الاول : أن تجعل ملاقاة الرب مجازا عن الموت وذلك لأن ملاقاة الرب مسبب عن الموت فأطلق المسبب والمراد منه السبب وهذا مجاز مشهور فانه يقال لمن مات إنه لقى ربه.اذا ثبت هذا فنقول:وانها لكبيرة الاعلى الخاشعين الذين يظنون الموت فى كل لحظة وذلك لأن كل من كان متوقعا للموت فى كل لحظة فانه لايفارق قلبه الخشوع فهم يبادرون الى التوبة لأن خوف الموت مما يقوى دواعى التوبة ولانه مع خشوعه لابد فى كل حال من أن لا يأمن تقصيرا جرى منه فيلزمه التلافى ، فاذا كان حاله ماذكرنا كان ذلك داعيا له إلى المبادرة إلى التوبة،الثانى: أن تفسر ملاقاة الرب بملاقاة ثواب الرب وذلك مظنون لامعلوم فان الزاهد العابد لايقطع بكونه ملاقيا لثواب الله بل يظن إلا أن ذلك الظن مما يحمله على كمال الخشوع الثالث : المعنى : الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم بذنوبهم فان الانسان الخاشع قد يسيء ظنه بنفسه وبأعماله فيغلب على ظنه أنه يلقى الله تعالى بذنوبه فعند ذلك يسارع الى التوبة وذلك من صفات المدح . بقى ههنا مسئلتان

﴿المسئلة الأولى﴾ استدل بعض الاصحاب بقوله (ملاقوا ربهم) على جواز رؤية الله تعالى وقالت المعتزلة: لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية والدليل عليه الآية والخبر والعرف، أما الآية فقوله تعالى (فأعقبهم نفاقا فى قلوبهم إلى يوم يلقونه) والمنافق لا يرى ربه وقال (ومن يفعل ذلك يلق أثاما) وقال تعالى فى معرض التهديد (واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه) فهذا يتناول الكافر والمؤمن والرؤية لا تثبت للكافر فعلمنا أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية، وأما الخبر فقوله عليه السلام «من حلف على يمين ليقتطع بها مال امرىء مسلم لقى الله وهو عليه غضبان» وليس المراد رأى الله تعالى لأن ذلك وصف أهل النار، وأما العرف فهو قول المسلمين فيمن مات: لقى الله، ولا يعنون أنه رأى الله عز وجل، وأيضا فاللقاء يراد به القرب ممن يلقاه على وجه يزول الحجاب بينهما، ولذلك يقول الرجل اذا حجب عن الامير: ما لقيته بعد وان كان قد رآه، واذا أذن له فى الدخول عليه يقول لقيته وإن كان ضريرا، ويقال لقى فلان جهدا شديدا، ولقيت من فلان الداهية، ولاقى فلان حمامه وكل ذلك يدل على أن اللقاء ليس عبارة عن الرؤية ويدل عليه أيضا قوله تعالى (فالتقى الماء على أمر قد قدر) وهذا إنما يصح فى حق الجسم ولا يصح على الله تعالى. قال الاصحاب: اللقاء فى أصل اللغة عبارة عن وصول أحد الجسمين إلى الآخر بحيث يماسه بسطحه يقال لقى هذا ذاك اذا ماسه واتصل به ولما كانت الملاقاة بين الجنسين المدركين سببا لحصول الادراك فحيث يمتنع إجراء اللفظ على المماسة وجب حمله على الادراك لأن اطلاق لفظ السبب على المسبب من أقوى وجوه المجاز فثبت أنه يجب حمل لفظ اللقاء على الادراك أكثر ما فى الباب أنه ترك هذا المعنى فى بعض الصور لدليل يخصه فوجب اجراؤه على الادراك فى البواقى، وعلى هذا التقرير زالت السؤالات. أما قوله (فأعقبهم نفاقا فى قلوبهم إلى يوم يلقونه) والمنافق لا يرى ربه، قلنا: فلأجل هذه الضرورة المراد إلى يوم يلقون حسابه وحكمه الا أن هذا الاضمار على خلاف الدليل وإنما يصار اليه عند الضرورة ففى هذا الموضع لما اضطررنا اليه اعتبرناه، وأما فى قوله تعالى (أنهم ملاقوا ربهم) لا ضرورة فى صرف اللفظ عن ظاهره ولا فى إضمار هذه الزيادة فلا جرم وجب تعليق اللقاء بالله تعالى لا بحكم الله، فان اشتغلوا بذكر الدلائل العقلية التى تمنع من جواز الرؤية بينا ضعفها وحينئذ يستقيم التمسك بالظاهر من هذا الوجه

﴿المسئلة الثانية﴾ المراد من الرجوع إلى الله تعالى الرجوع إلى حيث لا يكون لهم مالك سواه وأن لا يملك لهم أحد نفعا ولا ضرا غيره كما كانوا كذلك فى أول الخلق فجعل مصيرهم إلى مثل ما كانوا عليه أولا رجوعا إلى الله من حيث كانوا فى سائر أيام حياتهم قد يملك غيره الحكم عليهم ويملك أن يضرهم وينفعهم وإن كان الله تعالى مالكا لهم فى جميع أحوالهم، وقد احتج

يَا بَنِى إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِىَ الَّتِى أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّى فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ

بهذه الآية فريقان من المبطلين : الأول : الجسمة فانهم قالوا الرجوع إلى غير الجسم محال فلما ثبت الرجوع إلى الله وجب كون الله جسما ، الثانى : التناسخية فانهم قالوا الرجوع إلى الشىء مسبوق بالكون عنده فدلت هذه الآية على كون الأرواح قديمة وأنها كانت موجودة فى عالم الروحانيات والجواب عنها قد حصل بناء على ماتقدم

قوله تبارك وتعالى ﴿يابنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى إنما أعاد هذا الكلام مرة أخرى توكيدا للحجة عليهم وتحذيراً من ترك اتباع محمد صلى الله عليه وسلم ثم قرنه بالوعيد وهو قوله (واتقوا يوماً) كأنه قال إن لم تطيعونى لأجل سوالف نعمتى عليكم فأطيعونى للخوف من عقابى فى المستقبل أما قوله (وأنى فضلتكم على العالمين) ففيه سؤال وهو أنه يلزم أن يكونوا أفضل من محمد عليه السلام وذلك باطل بالاتفاق . والجواب عنه من وجوه : أحدها: قال قوم العالم عبارة عن الجمع الكثير من الناس كقولك رأيت عالما من الناس والمراد منه الكثير لاالكل وهذا ضعيف لان لفظ العالم مشتق من العلم وهو الدليل فكل ماكان دليلا على الله تعالى كان علما فكان من العالم وهذا تحقيق قول المتكلمين: العالم كل موجود سوى الله ، وعلى هذا لايمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحدثات ، وثانيها: المرادفضلتكم على عالمى زمانكم وذلك لان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك وهو الآن ليس بموجود لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه لأن شرط العالم أن يكون موجودا والشىء حال عدمه لايكون موجودا فالشىء حال عدمه لايكون من العالمين وأن محمدا عليه السلام ماكان موجودا فى ذلك الوقت فما كان ذلك الوقت من العالمين فلا يلزم من كون بنى اسرائيل أفضل العالمين فى ذلك الوقت كونهم أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم فى ذلك الوقت وهذا هو الجواب أيضا عن قوله تعالى (اذجعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم مالم يؤت أحدا من العالمين) وقال (ولقد اخترناهم على علم على العالمين) وأراد به عالمى ذلك الزمان وإنما كانوا أفضل من غيرهم بما أعطوا من الملك والرسالة والكتب الالهية ، وثالثها: أن قوله (وأنى

فضلتكم على العالمين) عام فى العالمين لكنه مطلق فى الفضل والمطلق يكفى فى صدقه صورة واحدة فالآية تدل على أن بنى اسرائيل فضلوا على العالمين فى أمر ما وهذا لا يقتضى أن يكونوا أفضل من كل العالمين فى كل الامور بل لعلهم وإن كانوا أفضل من غيرهم فى أمر واحد فغيرهم يكون أفضل منهم فيما عدا ذلك الامر وعند ذلك يظهر أنه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى (ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين) على أن الانبياء أفضل من الملائكة. بقى ههنا أبحاث : البحث الاول : قال ابن زيد: أراد به المؤمنين منهم لأن عصاتهم مسخوا قردة وخنازير على ما قال تعالى (وجعل منهم القردة والخنازير) وقال (لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل) البحث الثانى: أن جميع ما خاطب الله تعالى به بنى اسرائيل تنبيه للعرب لأن الفضيلة بالنبي قد لحقتهم وجميع أقاصيص الانبياء تنبيه وإرشاد قال الله تعالى (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) وقال (واتبعوا أحسن ما أنزل اليكم من ربكم) وقال (لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الالباب) ولذلك روى قتادة قال ذكر لنا أن عمر بن الخطاب كان يقول قد مضى والله بنوا إسرائيل وما يغنى ما تسمعون عن غيركم . البحث الثالث : قال القفال «النعمة» بكسر النون المنة وما ينعم به الرجل على صاحبه قال تعالى (وتلك نعمة تمنها على) وأما النعمة بفتح النون فهو ما يتنعم به فى العيش، قال تعالى (ونعمة كانوا فيها فاكهين) البحث الرابع : قوله تعالى (وأنى فضلتكم على العالمين) يدل على أن رعاية الأصلح لا تجب على الله تعالى لا فى الدنيا ولا فى الدين لأن قوله (وأنى فضلتكم على العالمين) يتناول جميع نعم الدنيا والدين، فذلك التفضيل إما أن يكون واجبا أو لا يكون واجبا فان كان واجباً لم يجز جعله منة عليهم لأن من أدى واجبا فلا منة له على أحد وإن كان غير واجب مع أنه تعالى خصص البعض بذلك دون البعض فهذا يدل عن أن رعاية الأصلح غير واجبة لا فى الدنيا ولا فى الدين . فان قيل لما خصهم بالنعم العظيمة فى الدنيا فهذا يناسب أن يخصهم أيضا بالنعم العظيمة فى الآخرة كما قيل : إتمام المعروف خير من ابتدائه، فلم أردف ذلك بالتخويف الشديد فى قوله (واتقوا يوما) والجواب : لأن المعصية مع عظم النعمة تكون أقبح وأفحش فلهذا حذرهم عنها . البحث الخامس : فى بيان أن أى فرق العالم أفضل يعنى أن أيهم أكثر استجماعا لخصال الخير؟ اعلم أن هذا مما وقع فيه النزاع الشديد بين سكان النواحى فكل طائفة تدعى أنها أفضل وأكثر استجماعا لصفات الكمال ونحن نشير إلى معاقد الكلام فى هذا الباب بتوفيق الله تعالى وعونه .

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ

قوله تعالى ﴿واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون﴾

اعلم أن اتقاء اليوم اتقاء لما يحصل فى ذلك اليوم من العقاب والشدائد لأن نفس اليوم لا يتقى ولا بد من أن يرده أهل الجنة والنار جميعا فالمراد ما ذكرناه ثم إنه تعالى وصف اليوم بأشد الصفات وأعظمها تهويلا وذلك لأن العرب إذا دفع أحدهم إلى كريهة وحاولت أعوانه دفاع ذلك عنه بذلت ما فى نفوسها الأبية من مقتضى الحمية فذبت عنه كما يذب الوالد عن ولده بغاية قوته فان رأى من لا طاقة له بممانعته عاد بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة لحاول بالملاينة ماقصر عنه بالمخاشنة فان لم تغن عنه الحالتان من الخشونة واللبان لم يبق بعده إلا فداء الشى بمثله ، إما مال أو غيره وإن لم تغن عنه هذه الثلاثة تعلل بما يرجوه من نصر الأخلاء والاخوان فأخبر الله سبحانه أنه لا يغنى شيء من هذه الأمور عن المجرمين فى الآخرة . بقى على هذا الترتيب سؤالان ، السؤال الأول : الفائدة من قوله (لا تجزى نفس عن نفس شيئاً) هى الفائدة من قوله (ولاهم ينصرون) فما المقصود من هذا التكرار ؟ والجواب : المراد من قوله (لا تجزى نفس عن نفس شيئاً) أنه لا يتحمل عنه غيره ما يلزمه من الجزاء وأما النصرة فهى أن يحاول تخليصه عن حكم المعاقب وسنذكر فرقاً آخر إن شاء الله تعالى ، السؤال الثانى : أن الله تعالى قدم فى هذه الآية قبول الشفاعة على أخذ الفدية وذكر هذه الآية فى هذه السورة بعد العشرين والمائة وقدم قبول الفدية على ذكر الشفاعة فما الحكمة فيه ؟ الجواب أن من كان ميله إلى حب المال أشد من ميله إلى علو النفس فانه يقدم التمسك بالشافعين على إعطاء الفدية ومن كان بالعكس يقدم الفدية على الشفاعة ففائدة تغيير الترتيب الاشارة إلى هذين الصنفين : ولنذكر الآن تفسير الألفاظ أما قوله تعالى (لا تجزى نفس عن نفس شيئاً) فقال القفال : الأصل فى جزى هذا عند أهل اللغة قضى ومنه الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأبى بردة بن يسار «تجزيك ولا تجزى أحداً بعدك» هكذا يرويه أهل العربية «تجزيك» بفتح التاء غير مهموز أى تقضى عن أضحيتك وتنوب ومعنى الآية أن يوم

القيامة لاتنوب نفس عن نفس شيئاً ولا تحمل عنها شيئاً مما أصابها بل يفر المرء فيه من أخيه وأمه وأبيه ومعنى هذه النيابة أن طاعة المطيع لا تقضى عن العاصى ما كان واجباً عليه وقد تقع هذه النيابة فى الدنيا كالرجل يقضى عن قريبه وصديقه دينه ويتحمل عنه، فأما يوم القيامة فان قضاء الحقوق إنما يقع فيه من الحسنات . روى أبو هريرة قال قال عليه السلام «رحم الله عبداً كان عنده لأخيه مظلمة فى عرض أو مال أو جاه فاستحله قبل أن يؤخذ منه وليس ثم دينار ولا درهم فان كانت له حسنات أخذ من حسناته وإن لم يكن له حسنات حمل من سيئاته» قال صاحب الكشاف و(شيئاً) مفعول به ويجوز أن يكون فى موضع مصدر أى قليلا من الجزاء كقوله تعالى (ولا يظلمون شيئاً) ومن قرأ «لا يجزى» من أجزأ عنه إذا أغنى عنه فلا يكون فى قراءته إلا بمعنى شيئاً من الاجزاء وهذه الجملة منصوبة المحل صفة ليوما. فان قيل فأين العائد منها إلى الموصوف؟ قلنا هو محذوف تقديره لا تجزى فيه ومعنى التنكير أن نفساً من الأنفس لا تجزى عن نفس غيرها شيئاً من الأشياء وهو الاقناط الكلى القطاع للمطامع . أما قوله تعالى (ولا يقبل منها شفاعة) فالشفاعة أن يستوهب أحد لأحد شيئاً و يطلب له حاجة وأصلها من الشفع الذى هو ضد الوتر كأن صاحب الحاجة كان فرداً فصار الشفيع له شفعاً أى صارا زوجاً واعلم أن الضمير فى قوله (ولا يقبل منها) راجع إلى النفس الثانية العاصية وهى التى لا تؤخذ منها عدل ومعنى لا يقبل منها شفاعة أنها إن جاءت بشفاعة شفيع لا يقبل منها ويجوز أن يرجع إلى النفس الأولى على أنها لو شفعت لها لم تقبل شفاعتها كما لا تجزى عنها شيئاً . أما قوله تعالى (ولا يؤخذ منها عدل) أى فدية وأصل الكلمة من معادلة الشىء تقول : ما أعدل بفلان أحداً أى لا أرى له نظيراً قال تعالى (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون) ونظير هذه الآية قوله تعالى (إن الذين كفروا لو أن لهم مافى الأرض جميعاً ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ماتقبل منهم) وقال تعالى (إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو افتدى به) وقال (و إن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها) أما قوله تعالى (ولاهم ينصرون) فاعلم أن التناصر إنما يكون فى الدنيا بالمخالطة والقرابة وقد أخبر الله تعالى أنه ليس يومئذ خلة ولا شفاعة وأنه لا أنساب بينهم وإنما المرء يفر من أخيه وأمه وأبيه وقرابته قال القفال: والنصر يراد به المعونة كقوله : «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» ومنه معنى الاغاثة، تقول العرب : أرض منصورة أى ممطورة والغيث ينصر البلاد إذا أنبتها فكأنه أغاث أهلها وقيل فى قوله تعالى (من كان يظن أن لن ينصره الله) أى أن لن يرزقه كما يرزق الغيث البلاد ، و يسمى

الانتقام نصرة وانتصاراً قال تعالى (ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا) قالوا معناه فانتقمنا له فقوله تعالى (ولاهم ينصرون) يحتمل هذه الوجوه فانهم يوم القيامة لا يغاثون ويحتمل أنهم إذاعذبوا لم يجدوا من ينتقم لهم من الله وفى الجملة كأن النصر هو دفع الشدائد فأخبر الله تعالى أنه لا دافع هناك من عذابه . بقى فى الآية مسئلتان

﴿ المسئلة الأولى ﴾ أن فى الآية أعظم تحذير عن المعاصى وأقوى ترغيب فى تلافى الانسان مايكون منه من المعصية بالتوبة لأنه إذا تصور أنه ليس بعد الموت استدراك ولا شفاعة ولا نصرة ولا فدية علم أنه لاخلاص له إلا بالطاعة فاذا كان لا يأمن كل ساعة من التقصير فى العبادة ومن فوت التوبة من حيث أنه لا يقين له فى البقاء صار حذراً خائفا فى كل حال والآية وان كانت فى بنى اسرائيل فهى فى المعنى مخاطبة للكل لأن الوصف الذى ذكر فيها وصف لليوم وذلك يعم كل من يحضر فى ذلك اليوم

﴿ المسئلة الثانية ﴾ أجمعت الأمة على أن لمحمد صلى الله عليه وسلم شفاعة فى الآخرة وحمل على ذلك قوله تعالى (عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً) وقوله تعالى (ولسوف يعطيك ربك فترضى) ثم اختلفوا بعد هذا فى أن شفاعته عليه السلام لمن تكون أتكون للمؤمنين المستحقين للثواب أم تكون لأهل الكبائر المستحقين للعقاب ؟ فذهبت المعتزلة على أنها للمستحقين للثواب وتأثير الشفاعة فى أن تحصل زيادة من المنافع على قدر مااستحقوه وقال أصحابنا تأثيرها فى إسقاط العذاب عن المستحقين للعقاب إما بأن يشفع لهم فى عرصة القيامة حتى لا يدخلوا النار وان دخلوا النار فيشفع لهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا الجنة واتفقوا على أنهاليست للكفار واستدلت المعتزلة على انكار الشفاعة لأهل الكبائر بوجوه أحدها : هذه الآية قالوا انها تدل على نفى الشفاعة من ثلاثة أوجه ، الأول : قوله تعالى (لا تجزى نفس عن نفس شيئا) ولو أثرت الشفاعة فى اسقاط العقاب لكان قد أجزت نفس عن نفس شيئاً ، الثانى : قوله تعالى (ولا يقبل منها شفاعة) وهذه نكرة فى سياق النفى فتعم جميع أنواع الشفاعة ، والثالث : قوله تعالى (ولا هم ينصرون) ولو كان محمد شفيعا لأحد من العصاة لكان ناصرا له وذلك على خلاف الآية . لا يقال الكلام على الآية من وجهين ، الأول : أن اليهود كانوا يزعمون أن آباءهم يشفعون لهم فأيسوا من ذلك فالآية نزلت فيهم ، الثانى : أن ظاهر الآية يقتضى نفى الشفاعة مطلقا الا أنا أجمعنا على تطرق التخصيص اليه فى حق زيادة الثواب لأهل الطاعة فنحن أيضا نخصه فى حق المسلم

صاحب الكبيرة بالدلائل التى نذكرها ؛ لأنا نجيب عن الاول بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، وعن الثانى أنه لا يجوز أن يكون المراد من الآية نفى الشفاعة فى زيادة المنافع لانه تعالى حذر من ذلك اليوم بأنه لا تنفع فيه شفاعة وليس يحصل التحذير اذا رجع نفى الشفاعة الى تحصيل زيادة النفع لأن عدم حصول زيادة النفع ليس فيه خطر ولا ضرر يبين ذلك أنه تعالى لو قال: اتقوا يوما لا أزيد فيه منافع المستحق للثواب بشفاعة أحد لم يحصل بذلك زجر عن المعاصى ، ولو قال اتقوا يوما لا أسقط فيه عقاب المستحق للعقاب بشفاعة شفيع كان ذلك زجراً عن المعاصى فثبت أن المقصود من الآية نفى تأثير الشفاعة فى إسقاط العقاب لا نفى تأثيرها فى زيادة المنافع ، وثانيها : قوله تعالى (ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) والظالم هو الآتى بالظلم وذلك يتناول الكافر وغيره لا يقال انه تعالى نفى أن يكون للظالمين شفيع يطاع ولم ينف شفيعا يجاب ونحن نقول بموجبه فانه لا يكون فى الآخرة شفيع يطاع لأن المطاع يكون فوق المطيع وليس فوقه تعالى أحد يطيعه الله تعالى ؛ لأنا نقول لا يجوز حمل الآية على ما قلتم من وجهين ، الاول : أن العلم بأنه ليس فوقه تعالى أحد يطيعه متفق عليه بين العقلاء . أما من أثبته سبحانه فقد اعترف أنه لا يطيع أحدا وأما من نفاه فمع القول بالنفى استحال أن يعتقد فيه كونه مطيعا لغيره ، فاذا ثبت هذا كان حمل الآية على ما ذكرتم حملا لها على معنى لا يفيد ، الثانى : أنه تعالى نفى شفيعا يطاع والشفيع لا يكون الا دون المشفوع اليه لأن من فوقه يكون آمرا له وحاكما عليه ومثله لا يسمى شفيعا فأفاد قوله «شفيع» كونه دون الله تعالى فلم يمكن حمل قوله (يطاع) على من فوقه فوجب حمله على ان المراد به أنه لا يكون لهم شفيع يجاب ، وثالثها : قوله تعالى (من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة) ظاهر الآية يقتضى نفى الشفاعات بأسرها ، ورابعها : قوله تعالى (وما للظالمين من أنصار) ولو كان الرسول يشفع للفاسق من أمته لوصفوا بأنهم منصورون لأنه إذا تخلص بسبب شفاعة الرسول عن العذاب فقد بلغ الرسول النهاية فى نصرته ، وخامسها : قوله تعالى (ولا يشفعون الا لمن ارتضى) أخبر تعالى عن ملائكته أنهم لا يشفعون لأحد الا أن يرتضيه الله عز وجل والفاسق ليس بمرتضى عند الله تعالى واذا لم تشفع الملائكة له فكذا الأنبياء عليهم السلام لأنه لا قائل بالفرق ، وسادسها : قوله تعالى (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) ولو أثرت الشفاعة فى اسقاط العقاب لكانت الشفاعة قد تنفعهم وذلك ضد الآية ، وسابعها : أن الأمة مجمعة على أنه ينبغى أن

نرغب الى الله تعالى فى أن يجعلنا من أهل شفاعته عليه السلام ويقولون فى جملة أدعيتهم : واجعلنا من أهل شفاعته ، فلو كان المستحق للشفاعة هو الذى خرج من الدنيا مصراً على الكبائر لكانوا قد رغبوا إلى الله تعالى فى أن يختم لهم مصرين على الكبائر . لا يقال لم لا يجوز أن يقال: إنهم يرغبون إلى الله تعالى فى أن يجعلهم من أهل شفاعته إذا خرجوا مصرين لا أنهم يرغبون فى أن يختم لهم مصرين كما أنهم يقولون فى دعائهم: اجعلنا من التوابين وليسوا يرغبون فى أن يذنبوا ثم يتوبوا وإنما يرغبون فى أن يوفقهم للتوبة اذا كانوا مذنبين وكلتا الرغبتين مشروطة بشرط وهو تقدم الاصرار وتقدم الذنب ، لأنا نقول : الجواب عنه من وجهين الأول : ليس يجب إذا شرطنا شرطا فى قولنا : اللهم اجعلنا من التوابين أن نزيد شرطا فى قولنا اجعلنا من أهل الشفاعة ، الثانى: أن الأمة فى كلتا الرغبتين إلى الله تعالى يسألون منه تعالى أن يفعل بهم ما يوصلهم إلى المرغوب فيه ففى قولهم: اجعلنا من التوابين يرغبون فى أن يوفقهم للتوبة من الذنوب ، وفى الثانى يرغبون فى أن يفعل بهم ما يكونون عنده أهلا لشفاعته عليه السلام فلو لم تحصل أهلية الشفاعة الا بالخروج من الدنيا ، مصراً على الكبائر لكان سؤال أهلية الشفاعة سؤالا للاخراج من الدنيا حال الاصرار على الكبائر وذلك غير جائز بالاجماع. أما على قولنا ان أهلية الشفاعة إنما تحصل بالخروج من الدنيا مستحقا للثواب كان سؤال أهلية الشفاعة حسنا فظهر الفرق ، وثانيها: أن قوله تعالى (وإن الفجار لفى جحيم يصلونها يوم الدين وماهم عنها بغائبين) يدل على أن كل الفجار يدخلون النار وأنهم لا يغيبون عنها وإذا ثبت أنهم لا يغيبون عنها ثبت أنهم لا يخرجون منها وإذا كان كذلك لم يكن للشفاعة أثر لا فى العفو عن العقاب ولا فى الاخراج من النار بعد الادخال فيها، وتاسعها: قوله تعالى (يدبر الامر ما من شفيع الا من بعد إذنه) فنفى الشفاعة عمن لم يأذن فى شفاعته وكذا قوله (من ذا الذى يشفع عنده إلا باذنه) وكذا قوله تعالى (لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا) وانه تعالى لم يأذن فى الشفاعة فى حق أصحاب الكبائر لأن هذا الاذن لو عرف لعرف إما بالعقل أو بالنقل أما العقل فلا مجال له فيه وأما النقل فاما بالتواتر أو بالآحاد والآحاد لا مجال له فيه لأن رواية الآحاد لا تفيد إلا الظن والمسئلة علمية والتمسك فى المطالب العلمية بالدلائل الظنية غير جائز وأما بالتواتر فباطل لأنه لو حصل ذلك لعرفه جمهور المسلمين ولو كان كذلك لما أنكروا هذه الشفاعة بحيث أطبق الأكثرون على الانكار علمنا أنه لم يوجد هذا الاذن ، وعاشرها : قوله تعالى (الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شىء رحمة وعلما فاغفر للذين

تابوا واتبعوا سبيلك) ولو كانت الشفاعة حاصلة للفاسق لم يكن لتقييدها بالتوبة ومتابعة السبيل معنى ، الحادي عشر : الأخبار الدالة على أنه لا توجد الشفاعة فى حق أصحاب الكبائر وهى أربعة ، الأول: ما روى العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبى هريرة أنه عليه الصلاة والسلام دخل المقبرة فقال « السلام عليكم دار قوم مؤمنين وإنا ان شاء الله بكم لاحقون وددت أنى قد رأيت اخواننا قالوا يارسول الله ألسنا إخوانك قال بل أنتم أصحابى واخواننا الذين لم يأتوا بعد قالوا يارسول الله كيف تعرف من يأتى بعدك من أمتك؟ قال أرأيت ان كان لرجل خيل غر محجلة فى خيل دهم فهل لا يعرف خيله قالوا بلى يارسول الله قال فانهم يأتون يوم القيامة غرا محجلين من الوضوء وأنا فرطهم على الحوض ألا فليذادن رجال عن حوضى كما يزاد البعير الضال أناديهم ألا هلم ألا هلم فيقال إنهم قد بدلوا بعدك فاقول فسحقا فسحقا » والاستدلال بهذا الخبر على نفى الشفاعة أنه لو كان شفيعا لهم لم يكن يقول فسحقا فسحقا لأن الشفيع لا يقول ذلك وكيف يجوز أن يكون شفيعا لهم فى الخلاص من العقاب الدائم وهو يمنعهم شربة ماء ، الثانى : روى عبد الرحمن بن ساباط عن جابر بن عبد الله أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « يا كعب بن عجرة يا كعب أعيذك بالله من إمارة السفهاء إنه سيكون أمراء من دخل عليهم فأعانهم على ظلمهم وصدقهم بكذبهم فليس منى ولست منه ولن يرد على الحوض ومن لم يدخل عليهم ولم يعنهم على ظلمهم ولم يصدقهم بكذبهم فهو منى وأنا منه وسيرد على الحوض يا كعب ابن عجرة الصلاة قربان والصوم جنة والصدقة تطفىء الخطيئة كما يطفىء الماء النار يا كعب بن عجرة لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت » والاستدلال بهذا الحديث من ثلاثة أوجه ، أحدها : أنه اذا لم يكن من النبى ولا النبى منه فكيف يشفع له ، وثانيها : قوله « لم يرد على الحوض » دليل على نفى الشفاعة لانه اذا منع من الوصول الى الرسول حتى لا يرد عليه الحوض فبأن يمتنع الوسول من خلاصه من العقاب أولى ، وثالثها : أن قوله « لا يدخل الجنة لحم نبت من سحت » صريح فى أنه لا أثر للشفاعة فى حق صاحب الكبيرة ، الثالث : عن أبى هريرة قال عليه الصلاة والسلام « لا ألفين أحدكم يوم القيامة على رقبته شاة لها ثغاء يقول يارسول الله أغثنى فاقول لا أملك لك من الله شيئا قد بلغتك » وهذا صريح فى المطلوب لأنه إذا لم يملك له من الله شيئا فليس له فى الشفاعة نصيب ، الرابع : عن أبى هريرة قال قال عليه الصلاة والسلام « ثلاثة أنا خصيمهم يوم القيامة ومن كنت خصيمه خصمته ، رجل أعطى بى ثم غدر ، ورجل باع حرا فأكل ثمنه ، ورجل استأجر أجيرا فاستوفى منه ولم يوفه أجرته » والاستدلال به أنه عليه الصلاة والسلام لما كان خصيما لهؤلاء

استحال أن يكون شفيعالهم فهذا مجموع وجوه المعتزلة فى هذا الباب . أما أصحابنا فقد تمسكوا فيه بوجوه : أحدها : قوله سبحانه وتعالى حكاية عن عيسى عليه السلام (إن تعذبهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم) وجه الاستدلال أن هذه الشفاعة من عيسى عليه السلام إما أن يقال إنها كانت فى حق الكفار أو فى حق المسلم المطيع أو فى حق المسلم صاحب الصغيرة أو المسلم صاحب الكبيرة بعد التوبة أو المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة والقسم الاول باطل لأن قوله تعالى (وإن تغفرلهم فانك أنت العزيز الحكيم) لا يليق بالكفار والقسم الثانى والثالث والرابع باطل لأن المسلم المطيع والمسلم صاحب الصغيرة والمسلم صاحب الكبيرة لا يجوز بعد التوبة تعذيبه عقلا عند الخصم ، واذا كان كذلك لم يكن قوله (إن تعذبهم فانهم عبادك) لائقا بهم واذا بطل ذلك لم يبق إلا أن يقال إن هذه الشفاعة إنما وردت فى حق المسلم صاحب الكبيرة قبل التوبة وإذا صح القول بهذه الشفاعة فى حق عيسى عليه السلام صح القول بها فى حق محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة أنه لا قائل بالفرق ، وثانيها : قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام (فمن تبعنى فانه منى ومن عصانى فانك غفور رحيم) فقوله (ومن عصانى فانك غفور رحيم) لا يجوز حمله على الكافر لأنه ليس أهلا للمغفرة بالاجماع ولا حمله على صاحب الصغيرة ولا على صاحب الكبيرة بعد التوبة لأن غفرانه لهم واجب عقلا عند الخصم فلا حاجة له إلى الشفاعة فلم يبق الا حمله على صاحب الكبيرة قبل التوبة ومما يؤكد دلالة هاتين الآيتين على ما قلناه ما رواه البيهقى فى كتاب شعب الايمان أنه عليه الصلاة والسلام تلا قوله تعالى فى ابراهيم (ومن عصانى فانك غفور رحيم) وقول عيسى عليه السلام (إن تعذبهم فانهم عبادك) الآية ثم رفع يديه وقال « اللهم أمتى أمتى وبكى فقال الله تعالى يا جبريل اذهب الى محمد وربك أعلم فسله ما يبكيك فأتاه جبريل فسأله فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بما قال فقال الله عز وجل يا جبريل اذهب الى محمد فقل له إنا سنرضيك فى أمتك ولا نسوءك » رواه مسلم فى الصحيح ، وثالثها : قوله تعالى فى سورة مريم (يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا) فنقول ليس فى ظاهر الآية أن المقصود من الآية أن المجرمين لا يملكون الشفاعة لغيرهم أو أنهم لا يملكون شفاعة غيرهم لهم لأن المصدر كما يجوز ويحسن اضافته الى الفاعل يجوز ويحسن إضافته الى المفعول إلا أنا نقول حمل الآية على الوجه الثانى أولى لأن حملها على الوجه الاول يجرى مجرى إيضاح الواضحات فان كل أحد يعلم أن المجرمين الذين يساقون الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة لغيرهم فتعين حملها على الوجه الثانى . اذا ثبت هذا فنقول : الآية تدل على

حصول الشفاعة لأهل الكبائر لأنه قال عقيبه (الا من اتخذ عند الرحمن عهدا) والتقدير أن المجرمين لا يستحقون أن يشفع لهم غيرهم إلا إذا كانوا اتخذوا عند الرحمن عهداً فكل من اتخذ عند الرحمن عهدا وجب دخوله فيه وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهدا وهو التوحيد والاسلام فوجب أن يكون داخلا تحته أقصى ما في الباب أن يقال: واليهودي اتخذ عند الرحمن عهدا وهو الايمان بالله فوجب دخوله تحته لكنا نقول ترك العمل به في حقه لضرورة الاجماع فوجب أن يكون معمولا به فيما وراءه، ورابعها : قوله تعالى في صفة الملائكة (ولا يشفعون الا لمن ارتضى) وجه الاستدلال به أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى وكل من كان مرتضى عند الله تعالى وجب أن يكون من أهل الشفاعة انما قلنا إن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى لانه مرتضى عند الله بحسب ايمانه وتوحيده وكل من صدق عليه أنه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف صدق عليه أنه مرتضى عند الله تعالى لان المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا: مرتضى عند الله بحسب ايمانه ومتى صدق المركب صدق المفرد فثبت أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله واذا ثبت هذا وجب أن يكون من أهل الشفاعة لقوله تعالى (ولا يشفعون الا لمن ارتضى) نفى الشفاعة الا لمن كان مرتضى والاستثناء عن النفي اثبات فوجب أن يكون المرتضى أهلا لشفاعتهم واذا ثبت أن صاحب الكبيرة داخل في شفاعة الملائكة وجب دخوله في شفاعة الانبياء وشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة أنه لاقائل بالفرق . فان قيل : الكلام على هذا الاستدلال من وجهين ، الاول : أن الفاسق ليس بمرتضى فوجب أن لا يكون أهلا لشفاعة الملائكة وإذا لم يكن أهلا لشفاعة الملائكة وجب أن لا يكون أهلا لشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم انما قلنا : انه ليس بمرتضى لأنه ليس بمرتضى بحسب فسقه وفجوره ومن صدق عليه أنه ليس بمرتضى بحسب فسقه صدق عليه أنه ليس بمرتضى بعين ماذكرتم من الدليل واذا ثبت أنه ليس بمرتضى وجب أن لايكون أهلا لشفاعة الملائكة لأن قوله تعالى (ولا يشفعون الا لمن ارتضى) يدل على نفي الشفاعة عن الكل الا في حق المرتضى فاذا كان صاحب الكبيرة غير مرتضى وجب أن يكون داخلا في النفي ، الوجه الثاني : أن الاستدلال بالآية انما يتم لو كان قوله (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) محمولا على أن المراد منه ولا يشفعون إلا لمن ارتضاه الله أما لو حملناه على أن المراد منه ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله منه شفاعته فحينئذ لا تدل الآية إلا إذا ثبت أن الله تعالى ارتضى شفاعة صاحب الكبيرة وهذا أول المسئلة . والجواب عن الأول : انه ثبت في العلوم المنطقية أن المهملتين لايتناقضان، فقولنا زيد عالم زيد ليس

بعالم لايتناقضان لاحتمال أن يكون المراد زيد عالم بالفقه زيد ليس بعالم بالكلام واذا ثبت هذا فكذا قولنا صاحب الكبيرة مرتضى صاحب الكبيرة ليس بمرتضى لايتناقضان لاحتمال أن يقال انه مرتضى بحسب دينه ليس بمرتضى بحسب فسقه وأيضا فتى ثبت أنه مرتضى بحسب اسلامه ثبت مسمى كونه مرتضى واذا كان المستثنى هو مجرد كونه مرتضى ومجرد كونه مرتضى حاصل عند كونه مرتضى بحسب ايمانه وجب دخوله تحت الاستثناء وخروجه عن المستثنى منه ومتى كان كذلك ثبت أنه من أهل الشفاعة ، وأما السؤال الثانى : فجوابه ان حمل الآية على أن يكون معناها ولا يشفعون إلا لمن ارتضاه الله أولى من حملها على أن المراد ولا يشفعون إلا لمن ارتضى الله شفاعته لأن على التقدير الأول تفيد الآية الترغيب والتحريض على طلب مرضاة الله عز وجل والاحتراز عن معاصيه وعلى التقدير الثانى لاتفيد الآية ذلك ولاشك أن تفسير كلام الله تعالى بما كان أكثر فائدة أولى ، وخامسها : قوله تعالى فى صفة الكفار (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) خصهم بذلك فوجب أن يكون حال المسلم بخلافه بناء على مسئلة دليل الخطاب ، وسادسها : قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم (واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات) دلت الآية على أنه تعالى أمر محمدا بأن يستغفر لكل المؤمنين والمؤمنات وقد بينا فى تفسير قوله تعالى (الذين يؤمنون بالغيب) أن صاحب الكبيرة مؤمن واذا كان كذلك ثبت أن محمدا صلى الله عليه وسلم استغفر لهم واذا كان كذلك ثبت أن الله تعالى قد غفر لهم والا لكان الله تعالى قد أمره بالدعاء ليرد دعاءه فيصير ذلك محض التحقير والايذاء وهو غير لائق بالله تعالى ولا بمحمد صلى الله عليه وسلم فدل على أن الله تعالى لما أمر محمدا بالاستغفار لكل العصاة فقد استجاب دعاءه وذلك انما يتم لو غفر لهم ولامعنى للشفاعة الاهذا ، وسابعها : قوله تعالى (واذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها) فالله تعالى أمر الكل بأنهم اذا حياهم أحد بتحية أن يقابلوا تلك التحية بأحسن منها أو بأن يردوها ثم أمرنا بتحية محمد صلى الله عليه وسلم حيث قال (ياأيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) والصلاة من الله رحمة ولاشك ان هذا تحية فلما طلبنا من الله الرحمة لمحمد عليه الصلاة والسلام وجب بمقتضى قوله (فحيوا باحسن منها أو ردوها) أن يفعل محمد مثله وهو أن يطلب لكل المسلمين الرحمة من الله تعالى وهذا هو معنى الشفاعة ثم توافقنا على أنه عليه الصلاة والسلام غير مردود الدعاء فوجب أن يقبل الله شفاعته فى الكل وهو المطلوب ، وثامنها : قوله تعالى (ولو أنهم اذ ظلموا أنفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما) وليس فى الآية ذكر التوبة

والآية تدل على ان الرسول متى استغفر للعصاة والظالمين فان الله يغفر لهم وهذا يدل على أن شفاعة الرسول فى حق أهل الكبائر مقبولة فى الدنيا فوجب أن تكون مقبولة فى الآخرة لانه لاقائل بالفرق ، وتاسعها : أجمعنا على وجوب الشفاعة لمحمد صلى الله عليه وسلم فتأثيرها اما أن يكون فى زيادة المنافع أو فى اسقاط المضار والاول باطل وإلا لكنا شافعين للرسول عليه الصلاة والسلام اذا طلبنا من الله تعالى أن يزيد فى فضله عند ما نقول: اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ، واذا بطل هذا القسم تعين الثانى وهو المطلوب ، فان قيل : انما لا يطلق علينا كوننا شافعين لمحمد صلى الله عليه وسلم لوجهين ، الاول : أن الشفيع لابد أن يكون أعلى رتبة من المشفوع له ونحن وان كنا نطلب الخير له عليه الصلاة والسلام ولكن لما كنا أدنى رتبة منه عليه الصلاة والسلام لم يصح أن نوصف بكوننا شافعين له ، الثانى : قال أبو الحسين: سؤال المنافع للغير انما يكون شفاعة اذا كان فعل تلك المنافع لأجل سؤاله ولولاه لم تفعل أو كان لسؤاله تأثير فى فعلها فأما اذا كانت تفعل سواء سألها أو لم يسألها وكان غرض السائل التقرب بذلك الى المسئول وان لم يستحق المسئول له بذلك السؤال منفعة زائدة فان ذلك لا يكون شفاعة له ألا ترى ان السلطان اذا عزم على أن يعقد لابنه ولاية فحثه بعض أوليائه على ذلك وكان يفعل ذلك لا محالة سواء حثه عليه أو لم يحثه وقصد بذلك التقرب إلى السلطان ليحصل له بذلك منزلة عنده فانه لايقال انه يشفع لابن السلطان وهذه حالتنا فى حق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما نسأله له من الله تعالى فلم يصح أن نكون شافعين ، والجواب على الأول : لانسلم ان الرتبة معتبرة فى الشفاعة والدليل عليه ان الشفيع انما سمى شفيعا ماخوذا من الشفع وهذا المعنى لا تعتبر فيه الرتبة فسقط قولهم وبهذا الوجه يسقط السؤال الثانى ، وأيضا فنقول فى الجواب عن السؤال الثانى : انا وان كنا نقطع بان الله تعالى يكرم رسوله و يعظمه سواء سألت الأمة ذلك أو لم تسأل ولكنا لانقطع بأنه لا يجوز أن يزيد فى اكرامه بسبب سؤال الأمة ذلك على وجه لولا سؤال الأمة لما حصلت تلك الزيادة واذا كان هذا الاحتمال يجوز وجب أن يبقى تجويز كوننا شافعين للرسول صلى الله عليه وسلم ولما بطل ذلك باتفاق الأمة بطل قولهم ، وعاشرها : قوله تعالى فى صفة الملائكة (الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا) وصاحب الكبيرة من جملة المؤمنين فوجب دخوله فى جملة من تستغفر الملائكة لهم ، أقصى مافى الباب أنه ورد بعد ذلك قوله (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك) الا أن هذا لايقتضى تخصيص تلك

العام لما ثبت فى أصول الفقه أن اللفظ العام إذا ذكر بعــده بعض أقسامه فان ذلك لايوجب تخصيص ذلك العام بذلك الخاص ، الحادى عشر : الأخبار الدالة على حصول الشفاعة لأهل الكبائر ولنذكر منه ثلاثة أوجه: الأول : قوله عليه الصلاة والسلام «شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى» قالت المعتزلة :الاعتراض عليه من ثلاثة وجوه : أحدها : أنه خبر واحد ورد على مضادة القرآن فانا بينا أن كثيراً من الآيات يدل على نفى هذه الشفاعة وخبر الواحد إذا ورد على خلاف القرآن وجب رده ، وثانيها : أنه يدل على أن شفاعته ليست إلا لأهل الكبائر وهذا غير جائز لأن شفاعتــه منصب عظيم فتخصيصه بأهل الكبائر فقط يقتضى حرمان أهل الثواب عنه وذلك غير جائز لأنه لاأقل من التسوية ، وثالثها : أن هذه المسئلة ليست من المسائل العملية فلا يجوز الاكتفاء فيها بالظن وخبر الواحد لايفيد إلا الظن فلا يجوز التمسك فى هذه المسئلة بهذا الخبر ثم إن سلمنا صحة الخبر لكن فيه احتمالات أحدها : أن يكون المراد منه الاستفهام بمعنى الانكار يعنى أشفاعتى لأهل الكبائر من أمتى كما أن المراد من قوله (هذا ربى) أى أهذا ربى ، وثانيها : أن لفظ الكبيرة غير مختص لافى أصل اللغة ولافى عرف الشرع بالمعصية بل كما يتناول المعصية يتناول الطاعة قال تعالى فى صفة الصلاة (وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين) وإذا كان كذلك فقوله لأهل الكبائر لايجب أن يكون المراد منه أهل المعاصى الكبيرة بل لعل المراد منه أهل الطاعات الكبيرة .فان قيل : هب أن لفظ الكبيرة يتناول الطاعات والمعاصى ولكن قوله أهل الكبائر صيغة جمع مقرونة بالألف واللام فيفيد العموم فوجب أن يدل الخبر على ثبوت الشفاعة لكل من كان من أهل الكبائر سواء كان من أهل الطاعات الكبيرة أو المعاصى الكبيرة قلنا : لفظ الكبائر وإن كان للعموم إلا أن لفظ «أهل» مفرد فلا يفيد العموم فيكفى فى صدق الخبر شخص واحد من أهل الكبائر فنحمله على الشخص الآتى بكل الطاعات فانه يكفى فى العمل بمقتضى الحديث حمله عليه ، وثالثها : هب أنه يجب حمل أهل الكبائر على أهل المعاصى الكبيرة لكن أهل المعاصى الكبيرة أعم من أهل المعاصى الكبيرة بعد التوبة أوقبل التوبة فنحن نحمل الخبر على أهل المعاصى الكبيرة بعد التوبة ويكون تأثير الشفاعة فى أن يتفضل الله عليه بما انحبط من ثواب طاعته المتقدمة على فسقه سلمنا دلالة الخبر على قولكم لكنه معارض بما روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « أشفاعتى لأهل الكبائر من أمتى » ذكره مع همزة الاستفهام على سبيل الانكار ، وروى الحسن عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال « ما ادخرت شفاعتى إلا

لأهل الكبائر من أمتى » واعلم ان الانصاف أنه لا يمكن التمسك فى مثل هذه المسئلة بهذا الخبر وحده ولكن بمجموع الأخبار الواردة فى باب الشفاعة وأن سائر الأخبار دالةعلى سقوط كل هذه التأويلات ، الثانى : روى أبو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لكل نبى دعوة مستجابة فتعجل كل نبى دعوته وانى اختبأت دعوتى شفاعة لأمتى يوم القيامة فهى نائلة ان شاء الله من مات من أمتى لا يشرك بالله شيئا » رواه مسلم فى الصحيح والاستدلال به أن الحديث صريح فى أن شفاعته صلى الله عليه وسلم تنال كل من مات من أمته لا يشرك بالله شيئا وصاحب الكبيرة كذلك فوجب أن تناله الشفاعة ، الثالث : عن أبى هريرة قال « أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً بلحم فرفع اليه الذراع وكانت تعجبه فنهش منها نهشة ثم قال : أنا سيد الناس يوم القيامة هل تدرون لم ذلك ؟ قالوا لا يارسول الله قال يجمع الله الأولين والآخرين فى صعيد واحد فيسمعهم الداعى وينفذهم البصر وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم والكرب مالا يطيقون فيقول بعض الناس لبعض ألا ترون ما أنتم فيه ألا ترون ماقد بلغكم ألا تذهبون إلى من يشفع لكم إلى ربكم، فيقول بعض الناس لبعض : أبوكم آدم فيأتون آدم فيقولون يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وأمر الملائكة فسجدوا لك اشفع لنا إلى ربك ألا ترى مانحن فيه ألا ترى ماقد بلغنا فيقول لهم: ان ربى قد غضب اليوم غضبا لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله وإنه نهانى عن الشجرة فعصيته : نفسى نفسى اذهبوا الى غيرى اذهبوا الى نوح فيأتون نوحا فيقولون يانوح أنت أول الرسل إلى أهل الأرض وسماك الله عبداً شكورا اشفع لنا الى ربك ألا ترى الى مانحن فيه فيقول لهم ان ربى قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وانه كانت لى دعوة دعوت بها على قومى اذهبوا الى غيرى اذهبوا الى ابراهيم فيأتون ابراهيم عليه السلام فيقولون: أنت ابراهيم نبى الله وخليله من أهل الأرض اشفع لنا إلى ربك ألا ترى الى مانحن فيه فيقول لهم ابراهيم ان ربى قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وذكر كذباته نفسى نفسى اذهبوا الى غيرى اذهبوا الى موسى فيأتون موسى ويقولون ياموسى أنت رسول الله فضلك الله برسالاته وبكلامه على الناس اشفع لنا الى ربك ألا ترى إلى مانحن فيه فيقول لهم موسى ان ربى قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وانى قتلت نفسالم أومر بقتلها نفسى نفسى اذهبوا إلى غيرى اذهبوا الى عيسى بن مريم فيأتون عيسى فيقولون أنت رسول الله وكلمته ألقاها إلى

مريم وروح منه وكلمت الناس فى المهد اشفع لنا الى ربك ألا ترى الى مانحن فيه؟فيقول لهم عيسى: ان ربى قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ولم يذكر له ذنبا نفسى نفسى اذهبوا الى غيرى اذهبوا الى محمد فيأتونى فيقولون يامحمد أنت رسول الله وخاتم النبيين وقد غفر الله لك ماتقدم من ذنبك وما تأخر اشفع لنا الى ربك ألا ترى مانحن فيه فانطلق وأستأذن على ربى فيؤذن لى فاذا رأيت ربى وقعت ساجدا فيدعنى ما شاء الله أن يدعنى ثم يقول لى يامحمد ارفع رأسك وقل تسمع وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربى بمحامد علمنيها ثم أشفع فيحد لى حدا فأدخلهم الجنة ثم أرجع فاذا رأيت ربى تبارك وتعالى وقعت له ساجدا فيدعنى ماشاء الله أن يدعنى ثم يقول ارفع رأسك وقل تسمع وسل تعطه واشفع تشفع فأحمد ربى بمحامد علمنيها ثم أشفع فيحد لى حدا فأدخلهم الجنة ثم أرجع فاذا رأيت ربى وقعت له ساجدا فيدعنى ما شاء الله أن يدعنى ثم يقول يامحمد ارفع رأسك وقل تسمع وسل تعطه واشفع تشفع فأحمد ربى بمحامد علمنيها ثم أشفع فيحد لى حدا فادخلهم الجنة ثم أرجع فأقول يارب مابقى فى النار الا من حبسه القرآن أى وجب عليه الخلود» وأكثر هذا الخبر مخرج بلفظه فى الصحيحين. قالت المعتزلة الكلام على هذا الخبر وأمثاله من وجوه، أحدها: أن هذه الأخبار أخبار طويلة جدا فلا يمكن ضبطها بلفظ الرسول صلى الله عليه وسلم فالظاهر أن الراوى انما رواها بلفظ نفسه وعلى هذا التقدير لا يكون شىء منها حجة، وثانيها: أنها خبر عن واقعة واحدة وأنها رويت على وجوه مختلفة مع الزيادات والنقصانات وذلك أيضا مما يطرق التهمة اليها، وثالثها: أنها مشتملة على التشبيه وذلك باطل أيضا يطرق التهمة اليها، ورابعها: أنها وردت على خلاف ظاهر القرآن وذلك أيضا يطرق التهمة اليها، وخامسها: أنها خبر عن واقعة عظيمة تتوفر الدواعى على نقلها فلو كان صحيحا لوجب بلوغه الى حد التواتر وحيث لم يكن كذلك فقد تطرقت التهمة اليها، وسادسها: أن الاعتماد على خبر الواحد الذى لا يفيد الا الظن فى المسائل القطعية غير جائز. أجاب: أصحابنا عن هذه المطاعن بأن كل واحد من هذه الأخبار وان كان مرويا بالآحاد الا أنها كثيرة جدا وبينها قدر مشترك واحد وهو خروج أهل العقاب من النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى مرويا على سبيل التواتر فيكون حجة والله أعلم. والجواب عن جميع أدلة المعتزلة بحرف واحد وهو أن أدلتهم على نفى الشفاعة تفيد نفى جميع أقسام الشفاعات وأدلتنا على اثبات الشفاعة تفيد اثبات شفاعة خاصة والعام والخاص إذا تعارضا قدم الخاص على العام فكانت دلائلنا

مقدمة على دلائلهم ، ثم انا نخص كل واحد من الوجوه التى ذكروها بجواب على حدة ، أما الوجه الأول : وهو التمسك بقوله تعالى (ولا يقبل منها شفاعة) فهب أن العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب الا أن تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفى فيه أدنى دليل،فاذا قامت الدلائل الدالة على وجود الشفاعة وجب المصير الى تخصيصها ، وأما الوجه الثانى : وهو قوله تعالى (ماللظالمين من حميم ولا شفيع يطاع) فالجواب عنه أن قوله (ماللظالمين من حميم ولا شفيع) نقيض لقولنا : للظالمين حميم وشفيع ، لكن قولنا للظالمين حميم وشفيع موجبة كلية ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية والسالبة الجزئية يكفى فى صدقها تحقق ذلك السلب فى بعض الصور ولا يحتاج فيه الى تحقق ذلك السلب فى جميع الصور وعلى هذا فنحن نقول بموجبه لأن عندنا أنه ليس لبعض الظالمين حميم ولا شفيع يجاب وهم الكفار ، فأما أن يحكم على كل واحد منهم بسلب الحميم والشفيع فلا ، وأما الوجه الثالث : وهو قوله (من قبل أن يأتى يوم لابيع فيه ولا خلة ولا شفاعة) فالجواب عنه ما تقدم فى الوجه الأول ، وأما الوجه الرابع : وهو قوله (وما للظالمين من أنصار) فالجواب عنه أنه نقيض لقولنا: للظالمين أنصار وهذه موجبة كلية فقوله (وما للظالمين من أنصار) سالبة جزئية فيكون مدلوله سلب العموم وسلب العموم لايفيد عموم السلب ، وأما الوجه الخامس : وهو قوله (فما تنفعهم شفاعة الشافعين) فهذا وارد فى حق الكفار وهو يدل بسبب التخصيص على ضد هذا الحكم فى حق المؤمنين ، وأما الوجه السادس : وهو قوله (ولا يشفعون الا لمن ارتضى) فقد تقدم القول فيه ، وأما الوجه السابع : وهو قول المسلمين : اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فالجواب عنه أن عندنا تأثير الشفاعة فى جلب أمر مطلوب وأعنى به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة على المعاصى وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصيا فاندفع السؤال ، وأما الوجه الثامن : وهو التمسك بقوله (وان الفجار لفى جحيم) فالكلام عليه سيأتى ان شاء الله تعالى فى مسئلة الوعيد ، وأما الوجه التاسع وهو قوله لم يوجد ما يدل على اذن الله عز وجل فى الشفاعة لأصحاب الكبائر ، فجوابه أن هذا ممنوع والدليل عليه ما أوردنا من الدلائل الدالة على حصول هذه الشفاعة . وأما الوجه العاشر : وهو قوله فى حق الملائكة (فاغفر للذين تابوا) فجوابه مابينا أن خصوص آخر هذه الآية لايقدح فى عموم أولها وأما الأحاديث فهى دالة على أن محمداً صلى الله عليه وسلم لايشفع لبعض الناس ولا يشفع فى بعض مواطن القيامة

وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ

وذلك لا يدل على أنه لا يشفع لأحد البتة من أصحاب الكبائر ولا أنه يمتنع من الشفاعة فى جميع المواطن. والذى نحققه أنه تعالى بين أن أحدا من الشافعين لا يشفع الا باذن الله فلعل الرسول لم يكن مأذونا فى بعض المواضع وبعض الأوقات فلا يشفع فى ذلك المكان ولا فى ذلك الزمان ثم يصير مأذونا فى موضع آخر وفى وقت آخر فى الشفاعة فيشفع هناك والله أعلم . قالت الفلاسفة فى تأويل الشفاعة: ان واجب الوجود عام الفيض تام الجود بحيث لا يحصل فانما لا يحصل لعدم كون القابل مستعدا ومن الجائز أن لا يكون الشىء مستعدا لقبول الفيض عن واجب الوجود الا أن يكون مستعدا لقبول ذلك الفيض من شىء قبله عن واجب الوجود فيكون ذلك الشىء كالمتوسط بين واجب الوجود وبين ذلك الشىء الأول ، ومثاله فى المحسوس أن الشمس لا تضىء الا للقابل المقابل وسقف البيت لما لم يكن مقابلا لجرم الشمس لا جرم لم يكن فيه استعداد لقبول النور عن الشمس الا أنه اذا وضع طست مملوء من الماء الصافى ووقع عليه ضوء الشمس انعكس ذلك الضوء من ذلك الماء الى السقف فيكون ذلك الماء الصافى متوسطا فى وصول النور من قرص الشمس الى السقف الذى هو غير مقابل للشمس، وأرواح الأنبياء كالوسائط بين واجب الوجود وبين أرواح عوام الخلق فى وصول فيض واجب الوجود الى أرواح العامة فهذا ماقالوه فى الشفاعة تفريعا على أصولهم

قوله تعالى ﴿ وإذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم وفى ذلكم بلاء من ربكم عظيم ﴾

اعلم أنه تعالى لما قدم ذكر نعمه على بنى اسرائيل إجمالا بين بعد ذلك أقسام تلك النعم على سبيل التفصيل ليكون أبلغ فى التذكير وأعظم فى الحجة فكأنه قال اذكروا نعمتى واذكروا اذ نجيناكم واذكروا اذ فرقنا بكم البحر وهى انعامات والمذكور فى هذه الآية هو الانعام الاول ، أما قوله (واذ نجيناكم) فقرىء أيضا أنجيناكم ونجيتكم قال القفال : أصل الانجاء والتنجية التخليص وأن يبان الشىء من الشىء حتى لا يتصلا وهما لغتان نجى وأنجى ونجا بنفسه وقالوا للمكان العالى: نجوة لأن من صار اليه نجا أى تخلص ولأن

الموضع المرتفع بان عما انحط عنه فكأنه متخلص منه . قال صاحب الكشاف : أصل آل أهل ولذلك يصغر بأهيل فابدلت هاؤه ألفا وخص استعماله بأولى الخطر والشان كالملوك وأشباههم ولا يقال آل الحجام والاسكاف . قال على بن عيسى : الاهل أعم من الآل يقال أهل الكوفة وأهل البلد وأهل العلم ولا يقال آل الكوفة وآل البلد وآل العلم، فكأنه قال: الأهل هم خاصة الشيء من جهة تغليبه عليهم والآل خاصة الرجل من جهة قرابة أو صحبة. وحكى عن أبي عبيدة أنه سمع فصيحا يقول : أهل مكة آل الله أما «فرعون» فهو علم لمن ملك مصر من العمالقة كقيصر وهرقل لملك الروم وكسرى لملك الفرس وتبع لملك اليمن وخاقان لملك الترك واختلفوا فى فرعون من وجهين ، أحدهما : أنهم اختلفوا فى اسمه فحكى ابن جريج عن قوم أنهم قالوا : اسمه مصعب بن ريان، وقال ابن إسحاق: هو الوليد بن مصعب ولم يكن من الفراعنة أحد أشد غلظة ولا أقسى قلبا منه وذكر وهب بن منبه أن أهل الكتابين قالوا ان اسم فرعون كان قابوس وكان من القبط ، الثانى : قال ابن وهب : ان فرعون يوسف عليه السلام هو فرعون موسى وهذا غير صحيح اذ كان بين دخول يوسف مصر وبين أن دخلها موسى أكثر من أربعمائة سنة وقال محمد بن إسحاق: هو غير فرعون يوسف وإن فرعون يوسف كان اسمه الريان بن الوليد أما آل فرعون فلا شك أن المراد منه ههنا من كان من قوم فرعون وهم الذين عزموا على إهلاك بنى اسرائيل ليكون تعالى منجيا لهم منهم بما تفضل به من الاحوال التى توجب بقاءهم وهلاك فرعون وقومه . أما قوله تعالى (يسومونكم) فهو من سامه خسفا اذا أولاه ظلما قال عمرو بن كلثوم

اذا ما الملك سام الناس خسفا أبينا أن نقر الخسف فينا

وأصله من سام السلعة اذا طلبها كأنه بمعنى يبغونكم سوء العذاب ويريدونه بكم والسوء مصدر ساء بمعنى السيء يقال أعوذ بالله من سوء الخلق وسوء الفعل يراد قبحهما ومعنى سوء العذاب والعذاب كله سيء أشده وأصعبه كأنه قبحه بالاضافة الى ساه ه واختلف المفسرون فى المراد من «سوء العذاب» فقال محمد بن اسحق: إنه جعلهم خولا وخدما له وصنفهم فى أعماله أصنافا فصنف كانوا يبنون له، وصنف كانوا يحرثون له وصنف كانوا يزرعون له فهم كانوا فى أعماله ومن لم يكن فى نوع من أعماله كان يأمر بأن يوضع عليه جزية يؤديها وقال السدى: كان قد جعلهم فى الاعمال القذرة الصعبة مثل كنس المبرز وعمل الطين ونحت الجبال وحكى الله تعالى عن بنى اسرائيل أنهم قالوا لموسى (أوذينا من قبل أن تأتينا ومن بعد ما جئتنا) وقال موسى

لفرعون (وتلك نعمة تمنها على أن عبدت بنى اسرائيل) واعلم أن كون الانسان تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كما يشاء لاسيما اذا استعمله فى الاعمال الشاقة الصعبة القذرة فان ذلك يكون من اشد أنواع العذاب حتى ان من هذه حالته ربما تمنى الموت فبين الله تعالى عظيم نعمه عليهم بان نجاهم من ذلك ثم انه تعالى أتبع ذلك بنعمة أخرى أعظم منها فقال (يذبحون أبناءكم) ومعناه يقتلون الذكور من الاولاد دون الاناث . وههنا أبحاث : البحث الاول : أن ذبح الذكور دون الاناث مضرة من وجوه : أحدها : أن ذبح الابناء يقتضى فناء الرجال وذلك يقتضى انقطاع النسل لأن النساء اذا انفردن فلا تأثير لهن البتة فى ذلك وذلك يقتضى آخر الامر الى هلاك الرجال والنساء ، وثانيها أن هلاك الرجال يقتضى فساد مصالح النساء فى أمر المعيشة فان المرأة لتتمنى وقد انقطع عنها تعهد الرجال وقيامهم بامرها الموت لما قد يقع اليها من نكد العيش بالانفراد فصارت هذه الخصلة عظيمة فى المحن ، والنجاة منها فى العظم تكون بحسبها ، وثالثها : أن قتل الولد عقيب الحمل الطويل وتحمل الكد والرجاء القوى فى الانتفاع بالمولود من أعظم العذاب لأن قتله والحالة هذه أشد من قتل من بقى المدة الطويلة مستمتعا به مسرورا باحواله فنعمة الله فى التخليص لهم من ذلك بحسب شدة المحنة فيه ، ورابعها : أن الابناء أحب الى الوالدين من البنات ولذلك فان أكثر الناس يستثقلون البنات ويكرهونهن وان كثر ذكرانهم ولذلك قال تعالى (واذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به) الآية ، ولذلك نهى العرب عن الوأد بقوله (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق) وانما كانوا يئدون الاناث دون الذكور ، وخامسها : أن بقاء النسوان بدون الذكران يوجب صيرورتهن مستفرشات الاعداء وذلك نهاية الذل والهوان ، البحث الثانى : ذكر فى هذه السورة «يذبحون» بلا واو وفى سورة ابراهيم ذكره مع الواو والوجه فيه أنه اذا جعل قوله (يسومونكم سوء العذاب) مفسرا بقوله (يذبحون أبناءكم) لم يحتج الى الواو وأما اذا جعل قوله (يسومونكم سوء العذاب) مفسرا بسائر التكاليف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح شيئا آخر سوى سوم العذاب احتيج فيه الى الواو وفى الموضعين يحتمل الوجهين الا أن الفائدة التى يجوز أن تكون هى المقصودة من ذكر حرف العطف فى سورة ابراهيم أن يقال : إنه تعالى قال قبل تلك الآية (ولقد أرسلنا موسى بآياتنا أن أخرج قومك من الظلمات الى النور وذكرهم بأيام الله) والتذكير بأيام الله لا يحصل الا بتعديد نعم الله تعالى فوجب أن يكون المراد من قوله (يسومونكم سوء العذاب) نوعا من العذاب والمراد من قوله (ويذبحون أبناءكم) نوعا آخر ليكون

التخلص منهما نوعين من النعمة فلهذا وجب ذكر العطف هناك . وأما فى هذه الآية لم يرد الامر الا بتذكير جنس النعمة وهى قوله (اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) فسواء كان المراد من سوء العذاب هو الذبح أوغيره كان تذكير جنس النعمة حاصلا فظهر الفرق ، البحث الثالث : قال بعضهم أراد بقوله (يذبحون أبناءكم) الرجال دون الاطفال ليكون فى مقابلة النساء اذ النساء هن البالغات وكذا المراد من الأبناء هم الرجال البالغون قالوا إنه كان يأمر بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه والتجمع لافساد أمره . وأكثر المفسرين على أن المراد بالآية الاطفال دون البالغين وهذا هو الأولى لوجوه ، الاول : حملا للفظ الأبناء على ظاهره ، الثانى: أنه كان يتعذر قتل جميع الرجال على كثرتهم ، الثالث : أنهم كانوا محتاجين اليهم فى استعمالهم فى الصنائع الشاقة الرابع : أنه لو كان كذلك لم يكن لالقاء موسى عليه السلام فى التابوت حال صغره معنى أما قوله وجب حمله على الرجال ليكون فى مقابلة النساء ففيه جوابان . الاول: أن الأبناء لما قتلوا حال الطفولية لم يصيروا رجالا فلم يجز اطلاق اسم الرجال عليهم أما البنات لما لم يقتلن بل وصلن الى حد النساء جاز إطلاق اسم النساء عليهن . الثانى : قال بعضهم المراد بقوله (و يستحيون نساءكم) أى يفتشون حياء المرأة أى فرجها هل بها حمل أم لا وأبطل ذلك بأن ما فى بطونهن اذا لم يكن للعيون ظاهرا لم يعلم بالتفتيش ولم يوصل الى استخراجه باليد . البحث الرابع : فى سبب قتل الابناء ذكروا فيه وجوها .أحدها: قول ابن عباس رضى الله عنهما أنه وقع الى فرعون وطبقته ما كان الله وعد ابراهيم أن يجعل فى ذريته أنبياء وملوكا فخافوا ذلك واتفقت كلمتهم على اعداد رجال معهم الشفار يطوفون فى بنى اسرائيل فلا يجدون مولودا ذكرا الا ذبحوه فلما رأوا أن كبارهم يموتون وصغارهم يذبحون خافوا الفناء فحينئذ لا يجدون من يباشر الاعمال الشاقة فصاروا يقتلون عاما دون عام (وثانيها) قول السدى:ان فرعون رأى نارا أقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على بيوت مصر فأحرقت القبط وتركت بنى اسرائيل فدعا فرعون الكهنة وسألهم عن ذلك فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده ، وثالثها : أن المنجمين اخبروا فرعون بذلك وعينوا له السنة فلهذا كان يقتل أبناءهم فى تلك السنة والأقرب هو الاول لان الذى يستفاد من علم التعبير وعلم النجوم لا يكون أمرا مفصلا والا قدح ذلك فى كون الاخبار عن الغيب معجزا بل يكون أمرا مجملا والظاهر من حال العاقل أن لا يقدم على مثل هذا الامر العظيم بسببه ، فان قيل ان فرعون كان كافرا بالله فكان بأن يكون كافرا بالرسل أولى ، واذا كان كذلك فكيف يمكن أن يقدم على هذا الامر العظيم بسبب اخبار

وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ

ابراهيم عليه السلام عنه قلنا لعل فرعون كان عارفا بالله وبصدق الانبياء الا أنه كان كافرا كفر الجحود والعناد أو يقال إنه كان شاكا متحيرا فى دينه وكان يجوز صدق ابراهيم عليه السلام فأقدم على ذلك الفعل احتياطا «البحث الخامس» إعلم أن الفائدة فى ذكر هذه النعمة من وجوه، أحدها: أن هذه الأشياء التى ذكرها الله تعالى لما كانت من أعظم ما يمتحن به الناس من جهة الملوك والظلمة صار تخليص الله إياهم عن هذه المحن من أعظم النعم وذلك لأنهم عاينوا هلاك من حاول إهلاكهم وشاهدوا ذل من بالغ فى إذلالهم ولا شك فى أن ذلك من أعظم النعم وتعظيم النعمة يوجب الانقياد والطاعة ويقتضى نهاية قبح المخالفة والمعاندة فلهذا السبب ذكر الله تعالى هذه النعمة العظيمة مبالغة فى الزام الحجة عليهم وقطعا لعذرهم، وثانيها: أنهم لما عرفوا أنهم كانوا فى نهاية الذل وكان خصمهم فى نهاية العز الا أنهم كانوا محقين وكان خصمهم مبطلا لاجرم زال ذل المحقين وبطل عز المبطلين فكأنه تعالى قال لا تغتروا بفقر محمد وقلة أنصاره فى الحال فانه محق لا بد وأن ينقلب العز إلى جانبه والذل إلى جانب أعدائه، وثالثها: أن الله تعالى نبه بذلك على أن الملك بيد الله يؤتيه من يشاء فليس للانسان أن يغتر بعز الدنيا بل عليه السعى فى طلب عز الآخرة. أما قوله تعالى (وفى ذلكم بلاء من ربكم عظيم) قال القفال: أصل الكلمة من الابتلاء وهو الاختبار والامتحان قال تعالى (ونبلوكم بالشر والخير فتنة) وقال (وبلوناهم بالحسنات والسيئات) والبلوى واقعة على النوعين فيقال للنعمة بلاء وللمحنة الشديدة بلاء والأكثر أن يقال فى الخير إبلاء وفى الشر بلاء وقد يدخل أحدهما على الآخر. قال زهير:

جزى الله بالاحسان ما فعلا بكم   وأبلاهما خير البلاء الذى يبلو

إذا عرفت هذا فنقول: البلاء هنا هو المحنة ان أشير بلفظ «ذلكم» الى صنع فرعون والنعمة إن أشير به إلى الانجاء وحمله على النعمة أولى لأنها هى التى صدرت من الرب تعالى ولأن موضع الحجة على اليهود إنعام الله تعالى على أسلافهم

قوله تعالى ﴿وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون﴾ هذا هو النعمة الثانية، وقوله «فرقنا» أى فصلنا بين بعضه وبعض حتى صارت فيه مسالك لكم وقرئ «فرقنا» بالتشديد بمعنى فصلنا يقال فرق بين الشيئين وفرق بين الأشياء لأن المسالك كانت اثنتى عشرة

على عدد الأسباط. فان قلت : ما معنى بكم ؟ قلنا فيه وجهان ، أحدهما أنهم كانوا يسلكونه و يتفرق الماء عند سلوكهم فكأنما فرق بهم كما يفرق بين الشيئين بما توسط بينهما ، الثانى فرقناه بسببكم وبسبب إنجائكم ثم ههنا أبحاث : البحث الأول : روى أنه تعالى لما أراد اغراق فرعون والقبط وبلغ بهم الحال فى معلوم الله أنه لا يؤمن أحد منهم أمر موسى عليه السلام بنى إسرائيل أى يستعيروا حلى القبط وذلك لغرضين : أحدهما : ليخرجوا خلفهم لأجل المال ، والثانى أن تبقى أموالهم فى أيديهم ثم نزل جبريل عليه السلام بالعشى وقال لموسى: أخرج قومك ليلا وهو المراد من قوله (وأوحينا الى موسى أن أسر بعبادى) وكانوا ستمائة ألف نفس لانهم كانوا اثنى عشر سبطا كل سبط خمسون ألفا فلما خرج موسى عليه السلام ببنى إسرائيل بلغ ذلك فرعون فقال لا تتبعوهم حتى يصيح الديك قال الراوى فوالله ما صاح ليلته ديك فلما أصبحوا دعا فرعون بشاة فذبحت ثم قال لا أفرغ من تناول كبد هذه الشاة حتى يجتمع الى ستمائة ألف من القبط ، وقال قتادة اجتمع اليه ألف ألف ومائتا ألف نفس كل واحد منهم على فرس حصان فتبعوهم نهارا وهو قوله تعالى (فأتبعوهم مشرقين) أى بعد طلوع الشمس (فلما تراءى الجمعان قال أصحاب موسى إنا لمدركون) فقال موسى (كلا إن معى ربى سيهدين) فلما سار بهم موسى وأتى البحر قال له يوشع بن نون: أين أمرك ربك فقال موسى الى أمامك وأشار الى البحر فأقحم يوشع بن نون فرسه فى البحر فكان يمشى فى الماء حتى بلغ الغمر فسبح الفرس وهو عليه ثم رجع وقال له ياموسى أين أمرك ربك ؟ فقال البحر فقال والله ما كذبت ففعل ذلك ثلاث مرات فأوحى الله اليه (أن اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم) فانشق البحر اثنى عشر جبلا فى كل واحد منها طريق فقال له ادخل فكان فيه وحل فهبت الصبا فجف البحر وكل طريق فيه حتى صار طريقا يابسا كما قال تعالى (فاضرب لهم طريقا فى البحر يبسا) فأخذ كل سبط منهم طريقا ودخلوا فيه فقالوا لموسى إن بعضنا لا يرى صاحبه فضرب موسى عصاه على البحر فصار بين الطرق منافذ وكوى فرأى بعضهم بعضا ثم اتبعهم فرعون فلما بلغ شاطىء البحر رأى إبليس واقفا فنهاه عن الدخول فهم بأن لا يدخل البحر فجاء جبريل عليه السلام على حجرة فتقدم فرعون وهو كان على فحل فتبعه فرس فرعون ودخل البحر فلما دخل فرعون البحر صاح ميكائيل بهم ألحقوا آخركم بأولكم فلما دخلوا البحر بالكلية أمر الله الماء حتى نزل عليهم فذلك قوله تعالى (وأغرقنا آل فرعون وأنتم تنظرون) وقيل كان ذلك اليوم يوم عاشوراء فصام موسى عليه السلام ذلك اليوم شكراً لله تعالى ، البحث الثانى: اعلم أن

هذه الواقعة تضمنت نعما كثيرة فى الدين والدنيا أما نعم الدنيا فى حق موسى عليه السلام فهى من وجوه، أحدها: أنهم لما وقعوا فى ذلك المضيق الذى من ورائهم فرعون وجنوده وقدامهم البحر فان توقفوا أدركهم العدو وأهلكهم بأشد العذاب وإن ساروا غرقوا فلا خوف أعظم من ذلك ثم ان الله نجاهم بفلق البحر فلا فرج أشد من ذلك، وثانيها: أن الله تعالى خصهم بهذه النعمة العظيمة والمعجزة الباهرة وذلك سبب لظهور كرامتهم على الله تعالى ، وثالثها: أنهم شاهدوا أن الله تعالى أهلك أعداءهم ومعلوم أن الخلاص من مثل هذا البلاء من أعظم النعم فكيف اذا حصل معه ذلك الاكرام العظيم واهلاك العدو ، ورابعها: ان أورثهم أرضهم وديارهم ونعمهم وأموالهم وخامسها: أنه تعالى لما أغرق آل فرعون فقد خلص بنى اسرائيل منهم وذلك نعمة عظيمة لأنه كان خائفا منهم ولو أنه تعالى خلص موسى وقومه من تلك الورطة وما أهلك فرعون وقومه لكان الخوف باقيا من حيث انه ربما اجتمعوا واحتالوا بحيلة وقصدوا إيذاء موسى عليه السلام وقومه ولكن الله تعالى لما أغرقهم فقد حسم مادة الخوف بالكلية . وسادسها : أنه وقع ذلك الاغراق بمحضر من بنى إسرائيل وهو المراد من قوله تعالى (وأنتم تنظرون) وأما نعم الدين فى حق موسى عليه السلام فمن وجوه ، أحدها : أن قوم موسى لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة زالت عن قلوبهم الشكوك والشبهات ، فان دلالة مثل هذا المعجز على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه السلام تقرب من العلم الضرورى فكانه تعالى رفع عنهم تحمل النظر الدقيق والاستدلال الشاق، وثانيها: أنهم لما عاينوا ذلك صار داعيا لهم الى الثبات على تصديق موسى والانقياد له وصار ذلك داعيا القوم فرعون الى ترك تكذيب موسى عليه السلام والاقدام على تكذيب فرعون ، وثالثها: أنهم عرفوا أن الامور بيد الله فانه لاعز فى الدنيا أكمل مما كان لفرعون ولا شدة أشد مما كانت ببنى إسرائيل ثم أن الله تعالى فى لحظة واحدة جعل العزيز ذليلا والذليل عزيزا وذلك يوجب انقطاع القلب عن علائق الدنيا والاقبال بالكلية على خدمة الخالق والتوكل عليه فى كل الامور، وأما النعم الحاصلة لأمة محمد صلى الله عليه وسلم من ذكر هذه القصة فكثيرة ، أحدها: أنه كالحجة لمحمد صلى الله عليه وسلم على أهل الكتاب لانه كان معلوما من حال محمد عليه الصلاة والسلام أنه كان أميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط أهل الكتاب فاذا أورد عليهم من أخبارهم المفصلة مما لا يعلم الا من الكتب علموا أنه أخبر عن الوحى وأنه صادق فصار ذلك حجة له عليه السلام على اليهود وحجة لنا فى تصديقه ، وثانيها : أنا اذا تصورنا ما جرى لهم وعليهم من هذه الامور العظيمة علمنا أن من خالف الله شقى فى الدنيا والآخرة ومن أطاعه فقد سعد فى الدنيا والآخرة

فصار ذلك مرغبا لنا فى الطاعة ومنفراً عن المعصية ، وثالثها :أن أمة موسى عليه السلام مع أنهم خصوا بهذه المعجزات الظاهرة والبراهين الباهرة فقد خالفوا موسى عليه السلام فى أمور حتى قالوا (اجعل لنا الها كما لهم آلهة) وأما أمة محمد صلى الله عليه وسلم فمع أن معجزتهم هى القرآن الذى لا يعرف كونه معجزا الا بالدلائل الدقيقة انقادوا لمحمد صلى الله عليه وسلم وما خالفوه فى أمر البتة وهذا يدل على أن امة محمد صلى الله عليه وسلم أفضل من أمة موسى عليه السلام. بقى على الآية سؤالان ، السؤال الأول : أن فلق البحر فى الدلالة على وجود الصانع القادر وفى الدلالة على صدق موسى كالأمر الضرورى فكيف يجوز فعله فى زمان التكليف والجواب أما على قولنا فظاهر وأما المعتزلة فقد أجاب الكعبى الجواب الكلى بأن فى المكلفين من يبعد عن الفطنة والذكاء ويختص بالبلادة وعامة بنى إسرائيل كانوا كذلك فاحتاجوا فى التنبيه الى معاينة الآيات العظام كفلق البحر ورفع الطور وإحياء الموتى، ألا ترى أنهم بعد ذلك مروا بقوم يعكفون على أصنام لهم فقالوا (يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة) وأما العرب فحالهم بخلاف ذلك لأنهم كانوا فى نهاية الكمال فى العقول فلا جرم اقتصر الله تعالى معهم على الدلائل الدقيقة والمعجزات اللطيفة . السؤال الثانى : أن فرعون لما شاهد فلق البحر وكان عاقلا فلابد وأن يعلم أن ذلك ما كان من فعله بل لابد من قادر عالم مخالف لسائر القادرين فكيف بقى على الكفر مع ذلك . فان قلت إنه كان عارفا بربه الا أنه كان كافرا على سبيل العناد والجحود . قلت فاذا عرف ذلك بقلبه فكيف استجاز توريط نفسه فى المهلكة ودخول البحر مع أنه كان فى تلك الساعة كالمضطر إلى العلم بوجود الصانع وصدق موسى عليه السلام والجواب حب الشىء يعمى ويصم فحبه الجاه والتلبيس حمله على اقتحام تلك المهلكة . وأما قوله تعالى (وأنتم تنظرون) ففيه وجوه ، أحدها: أنكم ترون التطام أمواج البحر بفرعون وقومه ، وثانيها: أن قوم موسى عليه السلام سألوه أن يريهم الله تعالى حالهم فسأل موسى عليه السلام ربه أن يريهم إياهم فلفظهم البحر ألف ألف ومائتى ألف نفس وفرعون معهم فنظروا اليهم طافين وان البحر لم يقبل واحدا منهم لشؤم كفرهم فهو قوله تعالى (فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية) أى نخرجك من مضيق البحر الى سعة الفضاء ليراك الناس وتكون عبرة لهم، وثالثها: أن المراد وأنتم بالقرب منهم حيث تواجهونهم وتقابلونهم وان كانوا لايرونهم بأبصارهم قال الفراء وهو مثل قولك لقد ضربتك وأهلك ينظرون اليك فما أغاثوك تقول ذلك اذا قرب أهله منه وان كانوا لايرونه ومعناه راجع الى العلم

وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

قوله تعالى ﴿ واذواعدنا موسى أربعين ليلةثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون ثم عفونا عنكم من بعدذلك لعلكم تشكرون ﴾

اعلم أن هذا هو الانعام الثالث. فاما قوله تعالى (وإذواعدنا) فقرأ أبو عمرو ويعقوب واذوعدنا موسى بغير ألف فى هذه السورة وفى الأعراف وطه وقرأ الباقون واعدنا بالالف فى المواضع الثلاثة فأما بغير ألف فوجهه ظاهر لأن الوعد كان من الله تعالى والمواعدة مفاعلة ولابد من اثنين وأما بالالف فله وجوه • أحدها : أن الوعد وإن كان من الله تعالى فقبوله كان من موسى عليه السلام وقبول الوعد يشبه الوعد لأن القابل للوعد لابد وأن يقول أفعل ذلك ، وثانيها : قال القفال لايبعد أن يكون الآدمى يعد الله ويكون معناه يعاهد الله، وثالثها: أنه أمر جرى بين اثنين فجاز أن يقال واعدنا ،ورابعها • وهو الأقوى أن الله تعالى وعده الوحى وهو وعد الله المجىء للميقات إلى الطور أما موسى ففيه وجوه ،أحدها : وزنه فعلى والميم فيه أصلية أخذت من ماس يميس إذا تبختر فى مشيته وكان موسى عليه السلام كذلك ، وثانيها : وزنه مفعل فالميم فيه زائدة وهو من أوسيت الشجرة إذا أخذت ماعليها من الورق وكانه سمى بذلك لصلعه ، وثالثها : أنها كلمة مركبة من كلمتين بالعبرانية فمو هو الماء بلسانهم وسى هو الشجر وانما سمى بذلك لان أمه جعلته فى التابوت حين خافت عليه من فرعون فألقته فى البحر فدفعته أمواج البحر حتى أدخلته بين أشجار عند بيت فرعون فخرجت جوارى آسية امرأة فرعون يغتسلن فوجدن التابوت فأخذنه فسمى باسم المكان الذى أصيب فيه وهو الماء والشجر • واعلم أن الوجهين الاولين فاسدان جدا أما الاول فلان بنى اسرائيل والقبط ماكانوا يتكلمون بلغة العرب فلا يجوز أن يكون مرادهم ذلك وأما الثانى فلان هذه اللفظة اسم علم واسم العلم لا يفيد معنى فى الذات والأقرب هو الوجه الثالث وهو أمر معتاد بين الناس فأما نسبه صلى الله عليه وسلم فهو موسى بن عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوى بن يعقوب بن إسحاق بن ابراهيم عليهم السلام • أما قوله تعالى (أربعين ليلة) ففيه أبحاث ،البحث الاول : أن موسى عليه السلام قال لبنى اسرائيل ان خرجنا من البحر سالمين أتيتكم من عند

الله بكتاب يبين لكم فيه مايجب عليكم من الفعل والترك فلما جاوز موسى البحر ببني اسرائيل وأغرق الله فرعون قالوا : ياموسى ائتنا بذلك الكتاب الموعود فذهب الى ربه و وعدهم أربعين ليلة وذلك قوله تعالى (و واعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلة) واستخلف عليهم هرون ومكث على الطور أربعين ليلة وأنزل الله التوراة عليه فى الالواح وكانت الألواح من زبرجد فقربه الرب نجيا وكلمه من غير واسطة وأسمعه صرير القلم قال أبو العالية وبلغنا أنه لم يحدث حدثا فى الاربعين ليلة حتى هبط من الطور ، البحث الثانى : انما قال أربعين ليلة لان الشهور تبتدأ من الليالى ، البحث الثالث : قوله تعالى (واذواعدنا موسى أربعين ليلة) معناه واعدنا موسى انقضاء أربعين ليلة كقولهم اليوم أربعون يوما منذ خرج فلان أى تمام الاربعين والحاصل أنه حذف المضاف وأقام المضاف اليه مقامه كما فى قوله تعالى (واسئل القرية) وأيضا فليس المراد انقضاء أى أربعين كان بل أربعين معينا وهو الثلاثون من ذى القعدة والعشر الاول من ذى الحجة لان موسى عليه السلام كان عالما بأن المراد هو هذه الاربعون وأيضا فقوله تعالى (واذواعدنا موسى أربعين ليلة) يحتمل أن يكون المراد أنه وعد قبل هذه الاربعين أن يجىء الى الجبل هذه الاربعين حتى تنزل عليه التوراة ويحتمل أن يكون المراد أنه أمر بأن يجىء الى الجبل هذه الأربعين ووعد بأنه ستنزل عليه بعد ذلك التوراة وهذا الاحتمال الثانى هو المتأيد بالاخبار ، البحث الرابع : قوله ههنا (واعدنا موسى أربعين ليلة) يفيد أن المواعدة كانت من أول الامر على الاربعين وقوله فى الأعراف (وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر) يفيد أن المواعدة كانت فى أول الأمر على الثلاثين فكيف التوفيق بينهما أجاب الحسن البصرى فقال ليس المراد أن وعده كان ثلاثين ليلة ثم بعد ذلك وعده بعشر لكنه وعده أربعين ليلة جميعا وهو كقوله (ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة) أما قوله تعالى (ثم اتخذتم العجل من بعده) ففيه أبحاث : البحث الاول : إنما ذكر لفظة ثم لانه تعالى لما وعد موسى حضور الميقات لانزال التوراة عليه بحضرة السبعين وأظهر فى ذلك درجة موسى عليه السلام وفضيلة بنى اسرائيل ليكون ذلك تنبيها للحاضرين على علو درجتهم وتعريفا للغائبين وتكملة للدين كان ذلك من أعظم النعم فلما أتوا عقيب ذلك بأقبح أنواع الجهل والكفر كان ذلك فى محل التعجب فهو كمن يقول إننى أحسنت اليك وفعلت كذا وكذا ثم إنك تقصدنى بالسوء والايذاء ، البحث الثانى : قال أهل السير ان الله تعالى لما أغرق فرعون ووعد موسى عليه السلام انزال التوراة عليه قال موسى لأخيه هرون اخلفنى فى قومى وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين فلما ذهب موسى الى

الطور وكان قد بقى مع بنى اسرائيل الثياب والحلى الذى استعاروه من القبط قال لهم هرون ان هذه الثياب والحلى لا تحل لكم فاحرقوها فجمعوا نارا وأحرقوها وكان السامرى فى مسيره مع موسى عليه السلام فى البحر نظر إلى حافر دابة جبريل عليه السلام حين تقدم على فرعون فى دخول البحر فقبض قبضة من تراب حافر تلك الدابة ثم ان السامرى أخذ ما كان معه من الذهب والفضة وصور منه عجلا وألقى فيه ذلك التراب فخرج منه صوت كأنه الخوار فقال للقوم هذا إلهكم وإله موسى فاتخذه القوم إلها لأنفسهم فهذا ما فى الرواية . ولقائل أن يقول : الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز أن يتفقوا على ما يعلم فساده ببديهة العقل وهذه الحكاية كذلك لوجوه : أحدها : أن كل عاقل يعلم ببديهة عقله أن الصنم المتخذ من الذهب الذى لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل يستحيل أن يكون إله السموات والارض وهب أنه ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح أن يكون شبهة فى قلب أحد من العقلاء فى كونه إلها ، وثانيها : أن القوم كانوا قد شاهدوا قبل ذلك من المعجزات القاهرة التى تكون قريبة من حد الالجاء فى الدلالة على الصانع وصدق موسى عليه السلام فمع قوة هذه الدلالة وبلوغها الى حد الضرورة ومع أن صدور الخوار من ذلك العجل المتخذ من الذهب يستحيل أن يقتضى شبهة فى كون ذلك الجسم المصوت إلها ، والجواب : هذه الواقعة لا يمكن تصحيحها الا على وجه واحد وهو أن يقال ان السامرى ألقى الى القوم أن موسى عليه السلام انما قدر على ما أتى به لأنه كان يتخذ طلسمات على قوى فلكية وكان يقدر بواسطتها على هذه المعجزات ، فقال السامرى للقوم : وأنا أتخذ لكم طلسما مثل طلسمه وروح عليهم ذلك بأن جعله بحيث خرج منه صوت عجيب فاطمعهم فى أن يصيروا مثل موسى عليه السلام فى الاتيان بالخوارق أولعل القوم كانوا مجسمة وحلولية فجوزوا حلول الاله فى بعض الاجسام فلذلك وقعوا فى تلك الشبهة ، البحث الثالث : هذه القصة فيها فوائد ، أحدها : أنها تدل على أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم خير الامم لان أولئك اليهود مع أنهم شاهدوا تلك البراهين القاهرة اغتروا بهذه الشبهة الركيكة جدا وأما أمة محمد صلى الله عليه وسلم فانهم مع انهم يحتاجون فى معرفة كون القرآن معجزا الى الدلائل الدقيقة لم يغتروا بالشبهات القوية العظيمة وذلك يدل على أن هذه الامة خير من أولئك وأكمل عقلا وأزكى خاطرا منهم . وثانيها : أنه عليه الصلاة والسلام ذكر هذه الحكاية مع أنه لم يتعلم علما وذلك يدل على أنه عليه الصلاة والسلام استفادها من الوحى ، وثالثها : فيه تحذير عظيم من التقليد والجهل بالدلائل فان أولئك الأقوام لو أنهم عرفوا الله بالدليل معرفة تامة لما وقعوا فى شبهة السامرى ،

ورابعها : فى تسلية النبي صلى الله عليه وسلم مما كان يشاهد من مشركي العرب واليهود والنصارى بالخلاف عليه وكأنه تعالى أمره بالصبر على ذلك كما صبر موسى عليه الصلاة والسلام فى هذه الواقعة النكدة فانهم بعد أن خلصهم الله من فرعون وأراهم المعجزات العجيبة من أول ظهور موسى الى ذلك الوقت اغتروا بتلك الشبهة الركيكة ثم ان موسى عليه السلام صبر على ذلك فلأن يصبر محمد عليه الصلاة والسلام على أذية قومه كان ذلك أولى ، خامسها : أن أشد الناس مجادلة مع الرسول صلى الله عليه وسلم وعداوة له هم اليهود فكأنه تعالى قال ان هؤلاء إنما يفتخرون بأسلافهم ثم ان أسلافهم كانوا فى البلادة والجهالة والعناد إلى هذا الحد فكيف هؤلاء الاخلاف ، أما قوله تعالى (وأنتم ظالمون) ففيه أبحاث ، البحث الأول : فى تفسير الظلم وفيه وجهان ، الأول : قال أبو مسلم الظلم فى أصل اللغة هو النقص قال الله تعالى (كلتا الجنتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا) والمعنى أنهم لما تركوا عبادة الخالق المحيي المميت واشتغلوا بعبادة العجل فقد صاروا ناقصين فى خيرات الدين والدنيا ، الثانى : أن الظلم فى عرف الشرع عبارة عن الضرر الخالى من نفع يزيد عليه ودفع مضرة أعظم منه والاستحقاق عن الغير فى علمه أو ظنه فاذا كان الفعل بهذه الصفة كان فاعله ظالما ثم ان الرجل إذا فعل ما يؤديه إلى العقاب والنار قيل انه ظالم نفسه وان كان فى الحال نفعا ولذة كما قال تعالى (ان الشرك لظلم عظيم) وقال (فمنهم ظالم لنفسه) ولما كانت عبادتهم لغير الله شركا ومؤديا الى النار سمى ظلما ، البحث الثانى : استدلت المعتزلة بقوله (وأنتم ظالمون) على أن المعاصى ليست بخلق الله تعالى من وجوه ، أحدها : انه تعالى ذمهم عليها ولو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الذم الا من فعلها ، وثانيها : أنها لو كانت بارادة الله تعالى لكانوا مطيعين لله تعالى بفعلها لأن الطاعة عبارة عن فعل المراد ، وثالثها : لو كان العصيان مخلوقا لله تعالى لكان الذم بسببه يجرى مجرى الذم بسبب كونه أسود وأبيض وطويلا وقصيرا ، والجواب : هذا تمسك بفعل المدح والذم وهو معارض بمسئلتى الداعى والعلم وقد تقدم ذلك مرارا ، البحث الثالث : فى الآية تنبيه على أن ضرر الكفر لا يعود إلا عليهم لأنهم ما استفادوا بذلك الا أنهم ظلموا أنفسهم وذلك يدل على أن جلال الله منزه عن الاستكمال بطاعة الأتقياء والانتقاص بمعصية الأشقياء . أما قوله تعالى (ثم عفونا عنكم من بعد ذلك) فقالت المعتزلة المراد ثم عفونا عنكم بسبب إتيانكم بالتوبة وهى قتل بعضهم بعضا وهذا ضعيف من وجهين : الأول : أن قبول التوبة واجب عقلا فلو كان المراد ذلك لما جاز عده فى معرض الانعام لأن أداء الواجب لا يعد من باب الانعام والمقصود من هذه الآيات تعديد نعم الله

وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

تعالى عليهم ، الثانى : أن العفو اسم لاسقاط العقاب المستحق فاما إسقاط مايجب اسقاطه فذاك لا يسمى عفواً ألا ترى أن الظالم لما لم يجز له تعذيب المظلوم فاذا ترك ذلك العذاب لايسمى ذلك الترك عفواً فكذا ههنا واذا ثبت هذا فنقول لا شك فى حصول التوبة فى هذه الصورة لقوله تعالى (فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) واذا كان كذلك دلت هذه الآية على أن قبول التوبة غير واجب عقلا واذا ثبت ذلك ثبت أيضا أنه تعالى قد أسقط عقاب من يجوز عقابه عقلا وشرعا وذلك أيضا خلاف قول المعتزلة واذا ثبت أنه تعالى عفا عن كفار قوم موسى فلأن يعفو عن فساق أمة محمد صلى الله عليه وسلم مع أنهم خير أمة أخرجت للناس كان أولى ، أما قوله تعالى (لعلكم تشكرون)فاعلم أن الكلام فى تفسير «لعل» قد تقدم فى قوله (لعلكم تتقون) وأما الكلام فى حقيقة الشكر وماهيته فطويل وسيجىء ان شاء الله تعالى ثم قالت المعتزلة انه تعالى بين أنه انما عفا عنهم ولم يؤاخذهم لكى يشكروا وذلك يدل على أنه تعالى لم يرد منهم الا الشكر ، الجواب : لو أراد الله تعالى منهم الشكر لأراد ذلك إما بشرط أن يحصل للشاكر داعية الشكر أولا بهذا الشرط والأول باطل إذ لو أراد ذلك بهذا الشرط فان كان هذا الشرط من العبد لزم افتقار الداعية الى داعية أخرى وان كان من الله فحيث خلق الله الداعى حصل الشكر لا محالة وحيث لم يخلق الداعى استحال حصول الشكر وذلك ضد قول المعتزلة وإن أراد حصول الشكر منه من غير هذه الداعية فقد أراد منه المحال لأن الفعل بدون الداعى محال فثبت أن الاشكال وارد عليهم أيضا والله أعلم

قوله تعالى ﴿ واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون ﴾

اعلم أن هذا هو الانعام الرابع والمراد من الفرقان يحتمل أن يكون هو التوراة وأن يكون شيئا داخلا فى التوراة وأن يكون شيئا خارجا عن التوراة فهذه أقسام ثلاثة لا مزيد عليها وتقرير الاحتمال الأول أن التوراة لها صفتان كونها كتابا منزلا وكونها فرقانا تفرق بين الحق والباطل فهو كقولك رأيت الغيث والليث تريد الرجل الجامع بين الجود والجراءة ونظيره قوله تعالى (ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكراً) وأما تقرير الاحتمال الثانى فهو أن يكون المراد من الفرقان مافى التوراة من بيان الدين لأنه اذا أبان ظهر الحق متميزا من

الباطل فالمراد من الفرقان بعض مافى التوراة وهو بيان أصول الدين وفروعه. وأما تقرير الاحتمال الثالث فمن وجوه: أحدها: أن يكون المراد من الفرقان ما أوتى موسى عليه السلام من اليد والعصا وسائر الآيات وسميت بالفرقان لأنها فرقت بين الحق والباطل، وثانيها: أن يكون المراد من الفرقان النصر والفرج الذى آتاه الله بنى اسرائيل على قوم فرعون قال تعالى (وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان) والمراد النصر الذى آتاه الله يوم بدر وذلك لأن قبل ظهور النصر يتوقع كل واحد من الخصمين فى أن يكون هو المستولى وصاحبه هو المقهور فاذا ظهر النصر تميز الراجح من المرجوح وانفرق الطمع الصادق من الطمع الكاذب، وثالثها: قال قطرب الفرقان هو انفراق البحر لموسى عليه السلام. فان قلت فهذا قد صار مذكورا فى قوله تعالى (وإذ فرقنا بكم البحر) وأيضا فقوله تعالى بعد ذلك (لعلكم تهتدون) لا يليق الا بالكتاب لأن ذلك لا يذكر الا عقيب الهدى. قلت الجواب عن الأول أنه تعالى لم يبين فى قوله تعالى (وإذ فرقنا بكم البحر) أن ذلك كان لأجل موسى عليه السلام وفى هذه الآية بين ذلك التخصيص على سبيل التنصيص وعن الثانى أن فرق البحر كان من الدلائل فلعل المراد أنا لما آتينا موسى فرقان البحر استدلوا بذلك على وجود الصانع وصدق موسى عليه السلام وذلك هو الهداية وأيضاً فالهدى قد يراد به الفوز والنجاة كما يراد به الدلالة فكأنه تعالى بين أنه آتاهم الكتاب نعمة فى الدين والفرقان الذى حصل به خلاصهم من الخصم نعمة عاجلة واعلم أن من الناس من غلط فظن أن الفرقان هو القرآن وأنه أنزل على موسى عليه السلام وذلك باطل لأن الفرقان هو الذى يفرق بين الحق والباطل وكل دليل كذلك فلا وجه لتخصيص هذا اللفظ بالقرآن وقال آخرون المعنى (وإذ آتينا موسى الكتاب) يعنى التوراة وآتينا محمدا صلى الله عليه وسلم الفرقان لكى تهتدوا به يا أهل الكتاب وقد مال الى هذا القول من علماء النحو الفراء وثعلب وقطرب وهذا تعسف شديد من غير حاجة البتة اليه وأما قوله تعالى (لعلكم تهتدون) فقد تقدم تفسير لعل وتفسير الاهتداء واستدلت المعتزلة بقوله (لعلكم تهتدون) على أن الله تعالى أراد الاهتداء من الكل وذلك يبطل قول من قال أراد الكفر من الكافر وأيضا فاذا كان عندهم أنه تعالى يخلق الاهتداء فيمن يهتدى والضلال فيمن يضل فما الفائدة فى أن ينزل الكتاب والفرقان ويقول (لعلكم تهتدون) ومعلوم أن الاهتداء اذا كان يخلقه فلا تأثير لانزال الكتب فيه فلو خلق الاهتداء ولا كتاب لحصل الاهتداء ولو أنزل بدلا من الكتاب الواحد ألف كتاب ولم يخلق الاهتداء فيهم لما حصل

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَاقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

الاهتداء فكيف يجوز أن يقول أنزلت الكتاب لكى تهتدوا . واعلم انهذا الكلام قد تقدم مرارا لا تحصى مع الجواب والله أعلم

قوله تعالى ﴿ وإذ قال موسى لقومه ياقوم انكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم ﴾

اعلم أن هذا هو الانعام الخامس قال بعض المفسرين : هذه الآية وما بعدها منقطعة عما تقدم من التذكير بالنعم وذلك لأنها أمر بالقتل، والقتل لايكون نعمة وهذا ضعيف من وجوه أحدها : أن الله تعالى نبههم على عظم ذنبهم ثم نبههم على مابه يتخلصون عن ذلك الذنب العظيم وذلك من أعظم النعم فى الدين ، وإذا كان الله تعالى قد عدد عليهم النعم الدنيوية فبأن يعدد عليهم هذه النعمة الدينية أولى ، ثم ان هذه النعمة وهى كيفية هذه التوبة لما لم يكن وصفها الا بمقدمة ذكر المعصية كان ذكرها أيضا من تمام النعمة . فصار كل ما تضمنته هذه الآية معدودا فى نعم الله فجاز التذكير بها . وثانيها : أن الله تعالى لما أمرهم بالقتل رفع ذلك الأمر عنهم قبل فنائهم بالكلية فكان ذلك نعمة فى حق أولئك الباقين وفى حق الذين كانوا موجودين فى زمان محمد عليه الصلاة والسلام، لأنه تعالى لولا أنه رفع القتل عن آبائهم لما وجد أولئك الأبناء فحسن إيراده فى معرض الامتنان على الحاضرين فى زمان محمد عليه الصلاة والسلام وثالثها : أنه تعالى لما بين أن توبة أولئك ماتمت الا بالقتل مع أن محمدا عليه الصلاة والسلام كان يقول لهم لا حاجة بكم الآن فى التوبة إلى القتل بل ان رجعتم عن كفركم وآمنتم قبل الله إيمانكم منكم فكان بيان التشديد فى تلك التوبة تنبيها على الانعام العظيم بقبول مثل هذه التوبة السهلة الهينة . ورابعها : أن فيه ترغيبا شديداً لأمة محمد صلوات الله وسلامه عليه فى التوبة فان أمة موسى عليه السلام لما رغبوا فى تلك التوبة مع نهاية مشقتها على النفس فلأن يرغب الواحد منا فى التوبة التى هى مجرد الندم كان أولى . ومعلوم أن ترغيب الانسان فيما هو المصلحة المهمة له من أعظم النعم

وأما قوله تعالى (وإذ قال موسى لقومه) أى واذكروا اذ قال موسى لقومه بعد مارجع من الموعدالذى وعده ربه فرآهم قد اتخذوا العجل ياقوم (انكم ظلمتم أنفسكم) وللمفسرين فى الظلم قولان : أحدهما : أنكم نقصتم أنفسكم الثواب الواجب بالاقامة على عهد موسى عليه السلام والثانى : أن الظلم هو الاضرار الذى ليس بمستحق ولا فيه نفع ولادفع مضرة لاعلما ولا ظنا فلما عبدوا العجل كانوا قد أضروا بأنفسهم لأن مايؤدى الى ضرر الأبد من أعظم الظلم ولذلك قال تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) لكن هذا الظلم من حقه أن يقيد لئلا يوهم اطلاقه انه ظلم الغير لان الاصل فى الظلم ما يتعدى فلذلك قال (انكم ظلمتم أنفسكم) . أما قوله تعالى (باتخاذكم العجل) ففيه حذف لأنهم لم يظلموا أنفسهم بهذا القدر لأنهم لو اتخذوه ولم يجعلوه إلها لم يكن فعلهم ظلما فالمراد باتخاذكم العجل إلها لكن لما دلت مقدمة الآية على هذا المحذوف حسن الحذف . أما قوله تعالى (فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) ففيه سؤالات ، السؤال الاول : قوله تعالى (فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) يقتضى كون التوبة مفسرة بقتل النفس كما أن قوله عليه السلام «لايقبل الله صلاة أحدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يديه» يقتضى أن وضع الطهور مواضعه مفسر بغسل الوجه واليدين لكن ذلك باطل لان التوبة عبارة عن الندم على الفعل القبيح الذى مضى والعزم على أن لايأتى بمثله بعد ذلك وذلك مغاير لقتل النفس وغير مستلزم له فكيف يجوز تفسيره به . والجواب ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس بل بيان أن توبتهم لا تتم ولا تحصل الا بقتل النفس وانما كان كذلك لان الله تعالى أوحى الى موسى عليه السلام أن شرط توبتهم قتل النفس كما أن القاتل عمدا لا تتم توبته الا بتسليم النفس حتى يرضى أولياء المقتول أو يقتلوه فلا يمتنع أن يكون من شرع موسى عليه السلام أن توبة المرتد لا تتم الا بالقتل . اذا ثبت هذا فنقول شرط الشيء قد يطلق عليه اسم ذلك الشيء مجازا كما يقال للغاصب اذا قصد التوبة ان توبتك رد ماغصبت يعنى ان توبتك لا تتم الا به فكذاههنا . السؤال الثانى : مامعنى قوله تعالى (فتوبوا الى بارئكم) والتوبة لا تكون الا للبارىء . والجواب: المراد منه النهى عن الرياء فى التوبة كأنه قال لهم لو أظهرتم التوبة لاعن القلب فأنتم ما تبتم الى الله الذى هو مطلع على ضميركم وانما تبتم الى الناس وذلك مما لافائدة فيه فانكم اذا أذنبتم الى الله وجب أن تتوبوا الى الله ، السؤال الثالث : كيف اختص هذا الموضع بذكر البارىء ؟ الجواب : البارىء هو الذى خلق الخلق بريئا من التفاوت (ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت) ومتميزا بعضه عن بعض

بالأشكال المختلفة والصور المتباينة فكان ذلك تنبيها على أن من كان كذلك فهو أحق بالعبادة من البقر الذى يضرب به المثل فى الغباوة ، والسؤال الرابع : ما الفرق بين الفاء فى قوله (فتوبوا) والفاء فى قوله (فاقتلوا) الجواب : الاولى للسبب لان الظلم سبب التوبة والثانية للتعقيب لأن القتل من تمام التوبة فمعنى قوله (فتوبوا) أى فأتبعوا التوبة القتل تتمة لتوبتكم . السؤال الخامس . ما المراد بقوله (فاقتلوا أنفسكم) أهو مايقتضيه ظاهره من أن يقتل كل واحد نفسه أو المراد غير ذلك ؟ الجواب : اختلف الناس فيه فقال قوم من المفسرين : لايجوز أن يكون المراد أمر كل واحد من التائبين بقتل نفسه وهو اختيار القاضى عبد الجبار واحتجوا عليه بوجهين : الاول : وهو الذى عول عليه أهل التفسير : ان المفسرين أجمعوا على انهم ماقتلوا أنفسهم بأيديهم ولوكانوا مأمورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك ، الثانى : وهو الذى عول عليه القاضى عبد الجبار أن القتل هو نقض البنية التى عندها يجب أن يخرج من أن يكون حيا وماعدا ذلك مما يؤدى الى أن يموت قريبا أو بعيدا انما سمى قتلا على طريق المجاز . اذا عرفت حقيقة القتل فنقول : إنه لايجوز أن يامر الله تعالى به لان العبادات الشرعية انما تحسن لكونها مصالح لذلك المكلف ولا تكون مصلحة الا فى الامور المستقبلة وليس بعد القتل حال تكليف حتى يكون القتل مصلحة فيه وهذا بخلاف مايفعله الله تعالى من الاماتة لان ذلك من فعل الله فيحسن أن يفعله اذا كان صلاحا لمكلف آخر ويعوض ذلك المكلف بالعوض العظيم وبخلاف أن يامر الله تعالى بان يجرح نفسه أو يقطع عضوا من أعضائه ولا يحصل الموت عقيبه لانه لما بقى بعد ذلك الفعل حيا لم يمتنع أن يكون ذلك الفعل صلاحا فى الافعال المستقبلة . ولقائل أن يقول : لانسلم أن القتل اسم للفعل المزهق للروح فى الحال بل هو عبارة عن الفعل المؤدى الى الزهوق اما فى الحال أو بعده والدليل عليه انه لو حلف أن لا يقتل انسانا فجرحه جراحة عظيمة و بقى بعد تلك الجراحة حيا لحظة واحدة ثم مات فانه يحنث فى يمينه وتسميه كل أهل اللغة قاتلا والاصل فى الاستعمال الحقيقة فدل على ان اسم القتل اسم للفعل المؤدى الى الزهوق سواء أدى اليه فى الحال أو بعد ذلك وأنت سلمت جواز ورود الامر بالجراحة التى لاتستعقب الزهوق فى الحال واذا كان كذلك ثبت جواز أن يراد الامر بأن يقتل الانسان نفسه ، سلمنا أن القتل اسم للفعل المزهق للروح فى الحال فلم لايجوز ورود الامر به ؟ قوله لابد فى ورود الامر به من مصلحة استقبالية ، قلنا أولا لانسلم انه لابد فيه من مصلحة والدليل عليه أنه أمر من يعلم كفره بالايمان ولا مصلحة فى ذلك اذلا فائدة من ذلك التكليف الا حصول العقاب . سلمنا أنه لابد من مصلحة ولكن لم قلت انه لابد من عود

تلك المصلحة اليه ولم لايجوز أن يقال ان قتله نفسه مصلحة لغيره فالله تعالى أمره بذلك لينتفع به ذلك الغير، ثم انه تعالى يوصل العوض العظيم اليه . سلمنا أنه لا بد من عود المصلحة اليه لكن لم لايجوز أن يقال ان علمه بكونه مأمورا بذلك الفعل مصلحة له مثل أنه لما أمر بان يقتل نفسه غدا فان علمه بذلك يصير داعيا له الى ترك القبائح من ذلك الزمان الى ورود الغد ، واذا كانت هذه الاحتمالات ممكنة سقط ماقال القاضي ، بل الوجه الاول الذى عول عليه المفسرون أقوى وعلى هذا يجب صرف الآية عن ظاهرها ، ثم فيه وجهان : الاول أن يقال أمر كل واحد من أولئك التائبين بأن يقتل بعضهم بعضا فقوله (اقتلوا أنفسكم) معناه ليقتل بعضكم بعضا وهو كقوله فى موضع آخر (ولا تقتلوا أنفسكم) ومعناه لا يقتل بعضكم بعضا . وتحقيقه أن المؤمنين كالنفس الواحدة . وقيل فى قوله تعالى (ولا تلمزوا أنفسكم) أى اخوانكم من المؤمنين وفى قوله (لولا اذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا) أى بامثالهم من المسلمين ، وكقوله (فسلموا على أنفسكم) أى ليسلم بعضكم على بعض . ثم قال المفسرون أولئك التائبون برزوا صفين فضرب بعضهم بعضا الى الليل . الوجه الثانى : أن الله تعالى أمر غير أولئك التائبين بقتل أولئك التائبين فيكون المراد من قوله (اقتلوا أنفسكم) أى استسلموا للقتل وهذا الوجه الثانى أقرب لأن فى الوجه الاول تزداد المشقة لأن الجماعة اذا اشتركت فى الذنب كان بعضهم أشد عطفا على البعض من غيرهم عليهم فاذا كلفوا بأن يقتل بعضهم بعضا عظمت المشقة فى ذلك ثم اختلفت الروايات ، فالاول : أنه أمر من لم يعبد العجل من السبعين المختارين لحضور الميقات أن يقتل من عبد العجل منهم وكان المقتولون سبعين ألفا فما تحركوا حتى قتلوا ثلاثة أيام ، وهذا القول ذكره محمد بن إسحاق . الثانى : أنه لما أمرهم موسى عليه السلام بالقتل أجابوا فأخذ عليهم المواثيق ليصبروا على القتل فاصبحوا مجتمعين كل قبيلة على حدة وأتاهم هرون بالاثنى عشر ألفا الذين ماعبدوا العجل البتة و بايديهم السيوف فقال التائبون ان هؤلاء اخوانكم قد أتوكم شاهرين السيوف فاتقوا الله واصبروا فلعن الله رجلا قام من مجلسه أومد طرفه اليهم أواتقاهم بيد أورجل يقولون آمين ، فجعلوا يقتلونهم الى المساء وقام موسى وهرون عليهما السلام يدعوان الله ويقولان البقية البقية يا إلهنا فاوحى الله تعالى اليهما قد غفرت لمن قتل وتبت على من بقى قالوا وكان القتلى سبعين ألفا هذا رواية الكلبى . الثالث : ان بنى اسرائيل كانوا قسمين منهم من عبد العجل ومنهم من لم يعبده ولكنه لم ينكر على من عبده فامر من لم يشتغل بالانكار بقتل من اشتغل بالعبادة، ثم قال المفسرون: ان الرجل كان يبصر

وَإِذْ قُلْتُمْ يَامُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

والده وولده وجاره فلم يمكنه المضى لأمر الله فارسل الله تعالى سحابة سوداء ثم أمر بالقتل فقتلوا الى المساء حتى دعا موسى وهرون عليهما السلام وقالا يارب هلكت بنو اسرائيل البقية البقية فانكشفت السحابة ونزلت التوراة وسقطت الشفار من أيديهم. السؤال السادس: كيف استحقوا القتل وهم قد تابوا من الردة والتائب من الردة لايقتل؟ الجواب ذلك مما يختلف بالشرائع فلعل شرع موسى عليه السلام كان يقتضى قتل التائب عن الردة اما عاما فى حق الكل أوكان خاصا بذلك القوم. السؤال السابع: هل يصح ماروى ان منهم من لم يقتل ممن قبل الله توبته؟ الجواب لايمتنع ذلك لان قوله تعالى (انكم ظلمتم أنفسكم) خطاب مشافهة فلعله كان مع البعض اوان كان عاما فالعام قد يتطرق اليه التخصيص. أما قوله تعالى (ذلكم خير لكم عند بارئكم) ففيه تنبيه على ما لأجله يمكن تحمل هذه المشقة وذلك لان حالتهم كانت دائرة بين ضرر الدنيا وضرر الآخرة والاول أولى بالتحمل لانه متناه وضرر الآخرة غير متناه ولأن الموت لابد واقع فليس فى تحمل القتل الا التقديم والتاخير وأما الخلاص من العقاب والفوز بالثواب فذاك هو الغرض الاعظم أما قوله تعالى (فتاب عليكم) ففيه محذوف ثم فيه وجهان: أحدهما: أن يقدر من قول موسى عليه السلام كأنه قال: فان فعلتم فقد تاب عليكم، والآخر: أن يكون خطابا من الله لهم على طريقة الالتفات فيكون التقدير ففعلتم ما أمركم به موسى فتاب عليكم بارئكم. وأما معنى قوله تعالى (فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم) فقد تقدم فى قوله (فتاب عليه انه هو التواب الرحيم).

قوله تعالى ﴿وإذ قلتم ياموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون﴾

اعلم أن هذا هو الانعام السادس، بيانه من وجوه، أحدها: كأنه تعالى قال: اذكروا نعمتى حين قلتم لموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصاعقة ثم أحييتكم لتتوبوا عن بغيكم وتتخلصوا عن العقاب وتفوزوا بالثواب، وثانيها: أن فيها تحذيرا لمن كان فى زمان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عن فعل ما يستحق بسببه أن يفعل به ما فعل باولئك، وثالثها: تشبيههم فى جحودهم معجزات

النبي صلى الله عليه وسلم باسلافهم فى جحود نبوة موسى عليه السلام مع مشاهدتهم لعظم تلك الآيات الظاهرة وتنبيها على أنه تعالى انما لا يظهر عن النبي صلى الله عليه وسلم مثلها لعلمه بانه لو أظهرها لجحدوها ولو جحدوها لاستحقوا العقاب مثل ما استحقه أسلافهم ، ورابعها : فيه تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم بما كان يلاقى منهم وتثبيت لقلبه على الصبر كما صبر أولو العزم من الرسل . وخامسها : فيه ازالة شبهة من يقول إن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لو صحت لكان أولى الناس بالايمان به أهل الكتاب لما أنهم عرفوا خبره وذلك لانه تعالى بين أن أسلافهم مع مشاهدتهم تلك الآيات الباهرة على نبوة موسى عليه السلام كانوا يرتدون كل وقت و يتحكمون عليه و يخالفونه فلا يتعجب من مخالفتهم لمحمد عليه الصلاة السلام وان وجدوا فى كتبهم الاخبار عن نبوته ، وسادسها : لما أخبر محمد عليه الصلاة والسلام عن هذه القصص مع أنه كان أميا لم يشتغل بالتعلم البتة وجب أن يكون ذلك عن الوحى . البحث الثانى: للمفسرين فى هذه الواقعة قولان، الاول: أن هذه الواقعة كانت بعد أن كلف الله عبدة العجل بالقتل قال محمد ابن اسحق: لما رجع موسى عليه السلام من الطور الى قومه فرأى ماهم عليه من عبادة العجل وقال لأخيه والسامرى ما قال وحرق العجل وألقاه فى البحر ، اختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا الى الطور قالوا لموسى سل ربك حتى يسمعنا كلامه فسأل موسى عليه السلام ذلك فأجابه الله اليه ولما دنا من الجبل وقع عليه عمود من الغمام وتغشى الجبل كله ودنا من موسى ذلك الغمام حتى دخل فيه فقال للقوم ادخلوا وعوا وكان موسى عليه السلام متى كلمه ربه وقع على جبهته نور ساطع لا يستطيع أحد من بنى آدم النظر اليه وسمع القوم كلام الله مع موسى عليه السلام يقول له افعل ولا تفعل فلما تم الكلام انكشف عن موسى الغمام الذى دخل فيه فقال القوم بعد ذلك: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة وماتوا جميعا وقام موسى رافعاً يديه الى السماء يدعو و يقول: ياإلهى اخترت من بنى اسرائيل سبعين رجلا ليكونوا شهودى بقبول توبتهم فأرجع اليهم وليس معى منهم واحد فما الذى يقولون فى ، فلم يزل موسى مشتغلا بالدعاء حتى رد الله اليهم أرواحهم وطلب توبة بنى اسرائيل من عبادة العجل فقال لا الا أن يقتلوا أنفسهم . القول الثانى : أن هذه الواقعة كانت بعد القتل قال السدى: لما تاب بنو اسرائيل من عبادة العجل بأن قتلوا أنفسهم أمر الله تعالى أن يأتيهم موسى فى ناس من بنى اسرائيل يعتذرون اليه من عبادتهم العجل ، فاختار موسى سبعين رجلا فلما أتوا الطور قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة وماتوا فقام موسى يبكى ويقول

يارب ماذا أقول لبنى اسرائيل فانى أمرتهم بالقتل ثم اخترت من بقيتهم هؤلاء فاذا رجعت اليهم ولا يكون معى منهم أحد فماذا أقول لهم؟ فأوحى الله الى موسى أن هؤلاء السبعين ممن اتخذوا العجل إلها فقال موسى (ان هى الا فتنتك) الى قوله (انا هدنا اليك) ثم انه تعالى أحياهم فقاموا ونظر كل واحد منهم الى الآخر كيف يحييه الله تعالى فقالوا ياموسى انك لاتسأل الله شيئا الا أعطاك فادعه يجعلنا أنبياء فدعاه بذلك فأجاب الله دعوته . واعلم انه ليس فى الآية مايدل على ترجيح أحد القولين على الآخر وكذلك ليس فيها ما يدل على أن الذين سألوا الرؤية هم الذين عبدوا العجل أوغيرهم . أما قوله تعالى (لن نؤمن لك) فمعناه لانصدقك ولا نعترف بنبوتك حتى نرى الله جهرة عيانا . قال صاحب الكشاف: وهى مصدر من قولك جهرت بالقراءة وبالدعاء كأن الذى يرى بالعين جاهر بالرؤية والذى يرى بالقلب مخافت بها وانتصابها على المصدر لانها نوع من الرؤية فنصبت بفعلها كما ينصب القرفصاء بفعل الجلوس أو على الحال بمعنى ذوى جهرة وقرئ جهرة بفتح الهاء وهى اما مصدر كالغلبة واما جمع جاهر وقال القفال أصل الجهرة من الظهور يقال جهرت الشئ كشفته وجهرت البئر اذا كان ماؤها مغطى بالطين فنقيته حتى ظهر ماؤه ويقال صوت جهير ورجل جهورى الصوت اذا كان صوته عاليا ويقال وجه جهير اذا كان ظاهر الوضاءة وانما قالوا جهرة تأكيدا لئلا يتوهم متوهم أن المراد بالرؤية العلم أو التخيل على مايراه النائم . أما قوله تعالى (فأخذتكم الصاعقة) ففيه أبحاث : البحث الاول : استدلت المعتزلة بذلك على أن رؤية الله ممتنعة قال القاضى عبدالجبار انها لو كانت جائزة لكانوا قد التمسوا أمرا مجوزاً فوجب أن لا تنزل بهم العقوبة كما لم تنزل بهم العقوبة لما التمسوا النقل من قوت الى قوت وطعام الى طعام فى قوله تعالى (لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض) وقال أبو الحسين فى كتاب التصفح: ان الله تعالى ماذكر سؤال الرؤية الا استعظمه وذلك فى آيات : أحدها : هذه الآية فان الرؤية لو كانت جائزة لكان قولهم (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) كقول الامم لأنبيائهم: لن نؤمن الا باحياء ميت فى أنه لا يستعظم ولا تأخذهم الصاعقة . وثانيها : قوله تعالى (يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم) فسمى ذلك ظلما وعاقبهم فى الحال فلو كانت الرؤية جائزة لجرى سؤالهم لها مجرى من يسأل معجزة زائدة . فان قلت أليس أنه سبحانه وتعالى قد أجرى انزال الكتاب من السماء مجرى الرؤية فى كون كل واحد منهما

عتواً، فكما أن إنزال الكتاب غير ممتنع فى نفسه فكذا سؤال الرؤية . قلت : الظاهر يقتضى كون كل واحد منهما ممتنعا ترك العمل به فى انزال الكتاب فيبقى معمولا به فى الرؤية وثالثها : قوله تعالى (وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا فى أنفسهم وعتوا عتواً كبيرا) فالرؤية لو كانت جائزة وهى عندمجوزيها من أعظم المنافع لم يكن التماسها عتواً لان من سأل الله تعالى نعمة فى الدين أو الدنيا لم يكن عاتيا وجرى ذلك مجرى مايقال لن نؤمن لك حتى يحيى الله بدعائك هذا الميت. واعلم أن هذه الوجوه مشتركة فى حرف واحد وهو أن الرؤية لو كانت جائزة لما كان سؤالها عتواً ومنكرا وذلك ممنوع. قوله ان طلب سائر المنافع من النقل من طعام الى طعام لما كان ممكنا لم يكن طالبه عاتياً وكذا القول فى طلب سائر المعجزات. قلنا ولم قلت انه لما كان طالب ذلك الممكن ليس بعات وجب أن يكون طالب كل ممكن غير عات والاعتماد فى مثل هذا الموضع على ضروب الأمثلة لا يليق بأهل العلم وكيف وأن الله تعالى ماذكر الرؤية الا وذكر معها شيئا ممكنا حكمنا بجوازه بالاتفاق وهو اما نزول الكتاب من السماء أو نزول الملائكة وأثبت صفة العتو على مجموع الأمرين وذلك كالدلالة القاطعة فى أن صفة العتو ماحصلت لأجل كون المطلوب ممتنعا . أما قول أبى الحسين : الظاهر يقتضى كون الكل ممتنعا ترك العمل به فى البعض فيبقى معمولا به فى الباقى. قلنا انك ما أقمت دليلا على أن الاستعظام لا يتحقق الا اذا كان المطلوب ممتنعا وانما عولت فيه على ضروب الأمثلة والمثال لا ينفع فى هذا الباب فبطل قولك: الظاهر يقتضى كون الكل ممتنعا . فظهر بما قلنا سقوط كلام المعتزلة . فان قال قائل: فما السبب فى استعظام سؤال الرؤية ؟ الجواب فى ذلك يحتمل وجوها : أحدها : ان رؤية الله تعالى لاتحصل الا فى الآخرة فكان طلبها فى الدنيا مستنكرا ، وثانيها : ان حكم الله تعالى أن يزيل التكليف عن العبد حال مايرى الله فكان طلب الرؤية طلبا لازالة التكليف وهذا على قول المعتزلة أولى لأن الرؤية تتضمن العلم الضرورى والعلم الضرورى ينافى التكليف ، وثالثها : أنه لما تمت الدلائل على صدق المدعى كان طلب الدلائل الزائدة تعنتا والمتعنت يستوجب التعنيف ، ورابعها : لا يمتنع أن يعلم الله تعالى أن فى منع الخلق عن رؤيته سبحانه فى الدنيا ضربا من المصلحة المهمة فلذلك استنكر طلب الرؤية فى الدنيا كما علم أن فى انزال الكتاب من السماء وانزال الملائكة من السماء مفسدة عظيمة فلذلك استنكر طلب ذلك والله أعلم .

البحث الثانى: للمفسرين فى الصاعقة قولان: الأول: أنها هى الموت وهو قول الحسن وقتادة واحتجوا عليه بقوله تعالى (فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله) وهذا ضعيف لوجوه: أحدها:

قوله تعالى (فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون) ولو كانت الصاعقة هي الموت لامتنع كونهم ناظرين إلى الصاعقة ، وثانيها : أنه تعالى قال في حق موسى (وخر موسى صعقا) أثبت الصاعقة في حقه مع أنه لم يكن ميتا لأنه قال (فلما أفاق) والافاقة لاتكون عن الموت بل عن الغشى ، وثالثها : أن الصاعقة هي التي تصعق وذلك إشارة إلى سبب الموت ورابعها : أن ورودها وهم مشاهدون لها أعظم في باب العقوبة منها إذا وردت بغتة وهم لايعلمون ولذلك قال (وأنتم تنظرون) منبها على عظم العقوبة ، القول الثاني : وهو قول المحققين أن الصاعقة هي سبب الموت ولذلك قال في سورة الأعراف (فلما أخذتهم الرجفة) واختلفوا في أن ذلك السبب أى شيء كان على ثلاثة أوجه : أحدها : أنها نار وقعت من السماء فأحرقتهم ، وثانيها : صيحة جاءت من السماء وثالثها : أرسل الله تعالى جنودا سمعوا بحسها فخروا صعقين ميتين يوماً وليلة . أما قوله تعالى (ثم بعثناكم من بعد موتكم) فاعلم أنه إنما قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لأن البعث قد يكون لابعد الموت كقوله تعالى (فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عدداً ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا) فان قلت : هل دخل موسى عليه السلام في هذا الكلام ؟ قلت لا، لوجهين . الأول : أنه خطاب مشافهة فلا يجب أن يتناول موسى عليه السلام ، الثاني : أنه لو تناول موسى لوجب تخصيصه بقوله تعالى في حق موسى (فلما أفاق) مع أن لفظة الافاقة لاتستعمل في الموت وقال ابن قتيبة : إن موسى عليه السلام قد مات وهو خطأ لما بيناه أما قوله تعالى (لعلكم تشكرون) فالمراد أنه تعالى إنما بعثهم بعد الموت في دار الدنيا ليكلفهم وليتمكنوا من الايمان ومن تلافي ماصدر عنهم من الجرائم أما أنه كلفهم فلقوله تعالى (لعلكم تشكرون) ولفظ الشكر يتناول جميع الطاعات لقوله تعالى (اعملوا آل داود شكرا) فان قيل : كيف يجوز أن يكلفهم وقد أماتهم ولو جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكلف أهل الآخرة إذا بعثهم بعد الموت ؟ قلنا الذي يمنع من تكليفهم في الآخرة ليس هو الاماتة ثم الاحياء وإنما يمنع من ذلك لأنه قد اضطرهم يوم القيامة إلى معرفته وإلى معرفة ما في الجنة من اللذات وما في النار من الآلام وبعد العلم الضروري لاتكليف فاذا كان المانع هو هذا لم يمتنع في هؤلاء الذين أماتهم الله بالصاعقة أن لايكون قد اضطرهم وإذا كان كذلك صح أن يكلفوا من بعد ، ويكون موتهم ثم الاحياء بمنزلة النوم أو بمنزلة الاغماء ونقل عن الحسن البصري أنه تعالى قطع آجالهم بهذه الاماتة ثم أعادهم كما أحيا الذي أماته حين مر على قرية وهي خاوية على عروشها وأحيا الذين أماتهم بعد ما خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت وهذا ضعيف لأنه تعالى ما أماتهم

وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ

بالصاعقة الا وقد كتب وأخبر بذلك فصار ذلك الوقت أجلا لموتهم الأول ثم الوقت الآخر أجلا لحياتهم. وأما استدلال المعتزلة بقوله تعال (لعلكم تشكرون) على أنه تعالى يريد الايمان من الكل فجوابنا عنه قد تقدم مراراً فلا حاجة الى الاعادة

قوله تعالى ﴿وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾

اعلم أن هذا هو الانعام السابع الذى ذكره الله تعالى وقد ذكر الله تعالى هذه الآية بهذه الألفاظ فى سورة الأعراف وظاهر هذه الآية يدل على أن هذا الاظلال كان بعد أن بعثهم لأنه تعالى قال (ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون وظللنا عليكم الغمام) بعضه معطوف على بعض وان كان لا يمتنع خلاف ذلك لان الغرض تعريف النعم التى خصهم الله تعالى بها. قال المفسرون (وظللنا) وجعلنا الغمام تظلكم وذلك فى التيه سخر الله لهم السحاب يسير بسيرهم يظلهم من الشمس وينزل عليهم المن وهو الترنجبين مثل الثلج من طلوع الفجر الى طلوع الشمس لكل انسان صاع ويبعث الله اليهم السلوى وهى السمانى فيذبح الرجل منها ما يكفيه (كلوا) على ارادة القول (وما ظلمونا) يعنى فظلموا بأن كفروا هذه النعم أو بأن أخذوا أزيد مما أطلق لهم فى أخذه أو بأن سألوا غير ذلك الجنس وما ظلمونا فاختصر الكلام بحذفه لدلالة (وما ظلمونا) عليه

قوله تعالى ﴿واذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم فأنزلنا

على الذين ظلموا رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون ﴾

اعلم أن هذا هو الانعام الثامن وهذه الآية معطوفة على النعم المتقدمة لأنه تعالى كما بين نعمه عليهم بان ظلل لهم من الغمام وأنزل من المن والسلوى وهو من النعم العاجلة أتبعه بنعمه عليهم فى باب الدين حيث أمرهم بما يمحو ذنوبهم وبين لهم طريق المخلص مما استوجبوه من العقوبة .

واعلم أن الكلام فى هذه الآية على نوعين: النوع الأول: ما يتعلق بالتفسير فنقول: أما قوله تعالى (وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية) فاعلم أنه أمر تكليف ويدل عليه وجهان : الأول : أنه تعالى أمر بدخول الباب سجداً وذلك فعل شاق فكان الأمر به تكليفاً ودخول الباب سجدا مشروط بدخول القرية وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فثبت أن الأمر بدخول القرية أمر تكليف لا أمر إباحة الثانى : أن قوله (ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم) دليل على ما ذكرناه أما القرية فظاهر القرآن لا يدل على عينها وإنما يرجع فى ذلك إلى الأخبار وفيه أقوال : أحدها : وهو اختيار قتادة والربيع وأبى مسلم الاصفهانى أنها بيت المقدس واستدلوا عليه بقوله تعالى فى سورة المائدة (ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم) ولا شك أن المراد بالقرية فى الآيتين واحد ، وثانيها : أنها نفس مصر ، وثالثها : وهو قول ابن عباس وأبى زيد: أنها أريحاء وهى قريبة من بيت المقدس واحتج هؤلاء على أنه لا يجوز أن تكون تلك القرية بيت المقدس لأن الفاء فى قوله تعالى (فبدل الذين ظلموا) تقتضى التعقيب فوجب أن يكون ذلك التبديل وقع منهم عقيب هذا الأمر فى حياة موسى لكن موسى مات فى أرض التيه ولم يدخل فى بيت المقدس فثبت أنه ليس المراد من هذه القرية بيت المقدس ، وأجاب الأولون بأنه ليس فى هذه الآية أنا قلنا لهم ادخلوا هذه القرية على لسان موسى أو على لسان يوشع واذا حملناه على لسان يوشع زال الاشكال . وأما قوله تعالى (فكلوا منها حيث شئتم رغدا) فقد مر تفسيره فى قصة آدم عليه السلام وهو أمر اباحة . أما قوله تعالى (وادخلوا الباب سجدا) ففيه بحثان : الأول : اختلفوا فى الباب على وجهين : أحدهما : وهو قول ابن عباس والضحاك ومجاهد وقتادة انه باب يدعى باب الحطة من بيت المقدس، وثانيهما : حكى الأصم عن بعضهم أنه عنى بالباب جهة من جهات القرية ومدخلا اليها الثانى : اختلفوا فى المراد بالسجود فقال الحسن أراد به نفس السجود الذى هو إلصاق الوجه بالأرض وهذا بعيد لأن الظاهر يقتضى وجوب الدخول حال السجود فلو حملنا السجود على ظاهره لامتنع ذلك ومنهم من حمله على غير السجود، وهؤلاء ذكروا وجهين: الأول: رواية سعيد بن جبير عن

ابن عباس أن المراد هو الركوع لأن الباب كان صغيراً ضيقاً يحتاج الداخل فيه إلى الانحناء. وهذا بعيد لأنه لو كان ضيقاً لكانوا مضطرين إلى دخوله ركعاً فما كان يحتاج فيه إلى الأمر. الثاني: أراد به الخضوع وهو الأقرب لأنه لما تعذر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع لأنهم إذا أخذوا في التوبة فالتائب عن الذنب لابد أن يكون خاضعاً مستكيناً . أما قوله تعالى (وقولوا حطة) ففيه وجوه : أحدها وهو قول القاضي : المعنى أنه تعالى بعد أن أمرهم بدخول الباب على وجه الخضوع أمرهم بأن يقولوا مايدل على التوبة وذلك لأن التوبة صفة القلب فلا يطلع الغير عليها فاذا اشتهر واحد بالذنب ثم تاب بعده لزمه أن يحكى توبته لمن شاهد منه الذنب لأن التوبة لاتتم الا به إذ الأخرس تصح توبته وان لم يوجد منه الكلام بل لأجل تعريف الغير عدوله عن الذنب إلى التوبة ولازالة التهمة عن نفسه وكذلك من عرف بمذهب خطأ ثم تبين له الحق فانه يلزمه أن يعرف إخوانه الذين عرفوه بالخطأ عدوله عنه، لتزول عنه التهمة في الثبات على الباطل وليعودوا الى موالاته بعد معاداته فلهذا السبب ألزم الله تعالى بني إسرائيل مع الخضوع الذي هو صفة القلب أن يذكروا اللفظ الدال على تلك التوبة وهو قوله (وقولوا حطة) فالحاصل أنه أمر القوم بان يدخلوا الباب على وجه الخضوع وأن يذكروا بلسانهم التماس حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان وهذا الوجه أحسن الوجوه وأقربها الى التحقيق. ثانيها: قول الأصم إن هذه اللفظة من ألفاظ أهل الكتاب أي لا يعرف معناها في العربية، وثالثها: قال صاحب الكشاف «حطة» فعلة من الحط كالجلسة والركبة وهي خبر مبتدأ محذوف أي مسألتنا حطة أو أمرك حطة والاصل النصب بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة وانما رفعت لتعطي معنى الثبات كقوله

* صبر جميل فكلانا مبتلى * والاصل صبرا على تقدير اصبر صبرا وقرأ ابن أبي عبلة بالنصب ورابعها : قول أبي مسلم الاصفهاني معناه أمرنا حطة أي أن نحط في هذه القرية ونستقر فيها وزيف القاضي ذلك بان قال: لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقا به ولكن قوله (وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم) يدل على أن غفران الخطايا كان لأجل قولهم حطة ويمكن الجواب عنه بانهم لما حطوا في تلك القرية حتى يدخلوا سجدا مع التواضع كان الغفران متعلقا به. وخامسها: قول القفال: معناه اللهم حط عنا ذنوبنا فانا انما انحططنا لوجهك وإرادة التذلل لك فحط عنا ذنوبنا . فان قال قائل : هل كان التكليف واردا بذكر هذه اللفظة بعينها أم لا ؟ قلنا روى عن ابن عباس أنهم أمروا بهذه اللفظة بعينها وهذا محتمل ولكن الاقرب خلافه لوجهين : أحدهما : أن

هذه اللفظة عربية وهم ما كانوا يتكلمون بالعربيـة ، وثانيهما : وهو الاقرب أنهم أمروا بأن يقولوا قولا دالا على التوبة والندم والخضوع حتى أنهم لو قالوا مكان قولهم «حطة» اللهم إنا نستغفرك ونتوب اليك لكان المقصود حاصلا، لأن المقصود من التوبة اما القلب واما اللسان، أما القلب فالندم ، وأما اللسان فذكر لفظ يدل على حصول الندم فى القلب وذلك لا يتوقف على ذكر لفظة بعينها . أما قوله تعالى (نغفر لكم) فالكلام فى المغفرة قد تقدم . ثم هنا بحثان :الاول : ان قوله (نغفر لكم) ذكره الله تعالى فى معرض الامتنان، ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا على ماتقوله المعتزلة لما كان الأمر كذلك بل كان أداء للواجب وأداء الواجب لايجوز ذكره فى معرض الامتنان الثانى : ههنا قراآت : أحدها: قرأ أبو عمرو وابن المنادى بالنون وكسر الفاء. وثانيها: قرأ نافع بالياء وفتحها . وثالثها: قرأ الباقون من أهل المدينة وجبلة عن المفضل بالتاء وضمها وفتح الفاء ورابعها: قرأ الحسن وقتادة وأبو حيوة والجحدرى بالياء وضمها وفتح الفاء. قال القفال: والمعنى فى هذه القراآت كلها واحد لأن الخطيئة إذا غفرها الله تعالى فقد غفرت واذا غفرت فانما يغفرها الله والفعل اذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حائل جاز التذكير والتانيث كقوله (وأخذ الذين ظلموا الصيحة) والمراد من الخطيئة الجنس لا الخطيئة الواحدة بالعدد . أما قوله تعالى (خطاياكم) ففيه قراآت:أحدها: قرأ الجحدرى «خطيئتكم» بمدة وهمزة وتاء مرفوعة بعد الهمزة على واحدة . وثانيها: الاعمش «خطيئاتكم» بمدة وهمزة وألف بعد الهمزة قبل التاء وكسر التاء وثالثها: الحسن كذلك إلا أنه يرفع التاء . ورابعها: الكسائى خطأياكم بهمزة ساكنة بعد الطاء قبل الياء. وخامسها: ابن كثير بهمزة ساكنة بعد الياء وقبل الكاف . وسادسها: الكسائى بكسر الطاء والتاء والباقون بامالة الياء فقط. أما قوله تعالى (وسنزيد المحسنين) فاما أن يكون المراد من المحسن من كان محسنا بالطاعة فى هذا التكليف أو من كان محسنا بطاعات أخرى فى سائر التكاليف. أما على التقدير الأول : فالزيادة الموعودة يمكن أن تكون من منافع الدنيا وأن تكون من منافع الدين. أما الاحتمال الأول :وهو أن تكون من منافع الدنيا فالمعنى ان من كان محسنا بهذه الطاعة فانا نزيده سعة فى الدنيا ونفتح عليه قرى غير هذه القرية، وأما الاحتمال الثانى: وهو أن تكون من منافع الآخرة فالمعنى أن من كان محسنا بهذه الطاعة والتوبة فانا نغفر له خطاياه ونزيده على غفران الذنوب اعطاء الثواب الجزيل كما قال (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) أى نجازيهم بالاحسان احسانا وزيادة كما جعل الثواب للحسنة الواحدة عشرا وأكثر من ذلك .وأما ان كان المراد من «المحسنين» من كان محسنا بطاعات أخر بعد هذه التوبة فيكون المعنى انا نجعل دخولكم الباب سجدا وقولكم حطة

مؤثرا فى غفران الذنوب ثم اذا أتيتم بعد ذلك بطاعات أخر أعطيناكم الثواب على تلك الطاعات الزائدة. وفى الآية تأويل آخر وهو أن المعنى من كان خاطئا غفرنا له ذنبه بهذا الفعل ومن لم يكن خاطئا بل كان محسنا زدنا فى احسانه أى كتبنا تلك الطاعة فى حسناته وزدنا زيادة منافيها فتكون المغفرة للمؤمنين والزيادة للمطيعين . أما قوله تعالى (فبدل الذين ظلموا) ففيه قولان : الاول : قال أبو مسلم قوله تعالى (فبدل) يدل على أنهم لم يفعلوا ما أمروا به، لا على أنهم أتوا له ببدل والدليل عليه أن تبديل القول قد يستعمل فى المخالفة قال تعالى (سيقول المخلفون من الأعراب) الى قوله (يريدون أن يبدلوا كلام الله) ولم يكن تبديلهم الا الخلاف فى الفعل لا فى القول فكذا ههنا فيكون المعنى أنهم لما أمروا بالتواضع وسؤال المغفرة لم يمتثلوا أمر الله ولم يلتفتوا اليه . الثانى : وهو قول جمهور المفسرين ان المراد من التبديل أنهم أتوا ببدل له لان التبديل مشتق من البدل فلابد من حصول البدل وهذا كما يقال فلان بدل دينه يفيد أنه انتقل من دين الى دين آخر ويؤكد ذلك قوله تعالى (قولا غير الذى قيل لهم) ثم اختلفوا فى أن ذلك القول والفعل أى شىء كان؟ فروى عن ابن عباس أنهم دخلوا الباب الذى أمروا أن يدخلوا فيه سجدا زاحفين على أستاههم قائلين حنطة من شعيرة. وعن مجاهد أنهم دخلوا على أدبارهم وقالوا حنطة استهزاء، وقال ابن زيد: استهزاء بموسى وقالوا ما شاء موسى أن يلعب بنا الا لعب بنا حطة حطة أى شىء حطة أما قوله تعالى (الذين ظلموا) فانما وصفهم الله بذلك اما لانهم سعوا فى نقصان خيراتهم فى الدنيا والدين أو لأنهم أضروا بأنفسهم وذلك ظلم على ما تقدم .أما قوله تعالى (فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء) ففيه بحثان :الاول: أن فى تكرير (الذين ظلموا) زيادة فى تقبيح أمرهم وإيذانا بأن انزال الرجز عليهم لظلمهم .الثانى: أن الرجز هو العذاب والدليل عليه قوله تعالى (ولما وقع عليهم الرجز) أى العقوبة وكذا قوله تعالى (لئن كشفت عنا الرجز) وذكر الزجاج أن الرجز والرجس معناهما واحد وهو العذاب وأما قوله تعالى (ويذهب عنكم رجز الشيطان) فمعناه لطخه وما يدعو اليه من الكفر ثم ان تلك العقوبة أى شىء كانت لا دلالة فى الآية عليه. فقال ابن عباس: مات منهم بالفجأة أربعة وعشرون ألفا فى ساعة واحدة وقال ابن زيد: بعث الله عليهم الطاعون حتى مات من الغداة إلى العشى خمس وعشرون ألفا ولم يبق منهم أحد. أما قوله تعالى (بما كانوا يفسقون) فالفسق هو الخروج المضر يقال فسقت الرطبة إذا خرجت من قشرها، وفى الشرع عبارة عن الخروج من طاعة الله إلى معصيته . قال أبو مسلم: هذا الفسق هو الظلم المذكور فى قوله تعالى (على الذين ظلموا) وفائدة التكرار التأكيد والحق أنه غير

مكرر لوجهين :الاول: أن الظلم قد يكون من الصغائر وقد يكون من الكبائر ولذلك وصف الله الانبياء بالظلم فى قوله تعالى (ربنا ظلمنا أنفسنا) ولأنه تعالى قال (إن الشرك لظلم عظيم) ولو لم يكن الظلم الاعظيما لكان ذكر العظيم تكريرا والفسق لابد وأن يكون من الكبائر فلما وصفهم الله بالظلم أولا وصفهم بالفسق ثانيا ليعرف أن ظلمهم كان من الكبائر لامن الصغائر . الثانى : يحتمل أنهم استحقوا اسم الظالم بسبب ذلك التبديل فنزل الرجز عليهم من السماء لابسبب ذلك التبديل بل للفسق الذى كانوا فعلوه قبل ذلك التبديل وعلى هذا الوجه يزول التكرار . النوع الثانى من الكلام فى هذه الآية: اعلم أن الله تعالى ذكر هذه الآية فى سورة الاعراف وهى قوله (وإذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم خطيئاتكم سنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذى قيل لهم فارسلنا عليهم رجزا من السماء بما كانوا يظلمون) واعلم أن من الناس من يحتج بقوله تعالى (فبدل الذين ظلموا) على أن ماورد به التوقيف من الاذكار أنه غير جائز تغييرها ولا تبديلها بغيرها وربما احتج أصحاب الشافعى رضى الله عنه فى أنه لايجوز تحريم الصلاة بلفظ التعظيم والتسبيح ولا تجوز القراءة بالفارسية وأجاب أبو بكر الرازى عنه بانهم انما استحقوا الذم لتبديلهم القول الى قول آخر يضاد معناه معنى الاول، فلا جرم استوجبوا الذم، فاما من غير اللفظ مع بقاء المعنى فليس كذلك . والجواب أن ظاهر قوله (فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم) يتناول كل من بدل قولا بقول آخر سواء اتفق القولان فى المعنى أو لم يتفقا وههنا سؤالات ، السؤال الاول : لم قال فى سورة البقرة (وإذ قلنا) وقال فى الاعراف (وإذ قيل لهم) الجواب أن الله تعالى صرح فى أول القرآن بان قائل هذا القول هو الله تعالى ازالة للابهام ولانه ذكر فى أول الكلام (اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم) ثم أخذ يعدد نعمة نعمة فاللائق بهذا المقام أن يقول «وإذ قلنا» أما فى سورة الاعراف فلا يبقى فى قوله تعالى (وإذ قيل لهم) إبهام بعد تقديم التصريح به فى سورة البقرة ، السؤال الثانى : لم قال فى البقرة (وإذ قلنا ادخلوا) وفى الاعراف (اسكنوا) الجواب الدخول مقدم على السكون ولابد منهما فلا جرم ذكر الدخول فى السورة المتقدمة والسكون فى السورة المتأخرة ، السؤال الثالث : لم قال فى البقرة (فكلوا) بالفاء وفى الاعراف (وكلوا) بالواو ؟ والجواب ههنا هو الذى ذكرناه فى قوله تعالى فى سورة البقرة (وكلا منها رغدا) وفى الاعراف (فكلا) السؤال الرابع : لم قال فى البقرة (نغفر لكم خطاياكم) وفى الاعراف (نغفر لكم خطيئاتكم) الجواب الخطايا جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة فهو

للقلة ، وفى سورة البقرة لما أضاف ذلك القول الى نفسه فقال (واذ قلنا ادخلوا هذه القرية) لاجرم قرن به ما يليق بجوده وكرمه وهو غفران الذنوب الكثيرة فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة ، وفى الأعراف لما لم يضف ذلك الى نفسه بل قال (واذ قيل لهم) لاجرم ذكر ذلك بجمع القلة فالحاصل أنه لما ذكر الفاعل ذكر ما يليق بكرمه من غفران الخطايا الكثيرة وفى الاعراف لما لم يسم الفاعل لم يذكر اللفظ الدال على الكثرة ، السؤال الخامس : لم ذكر قوله (رغدا) فى البقرة وحذفه فى الاعراف ؟ الجواب عن هذا السؤال كالجواب فى الخطايا والخطيئات لانه لما أسند الفعل الى نفسه لاجرم ذكر معه الانعام الاعظم وهو أن يأكلوا رغدا وفى الاعراف لما لم يسند الفعل الى نفسه لم يذكر الانعام الاعظم فيه ، السؤال السادس لم ذكر فى البقرة (وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة) وفى الأعراف قدم المؤخر ؟ الجواب : الواو للجمع المطلق وأيضا فالمخاطبون بقوله (ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة) يحتمل أن يقال : إن بعضهم كانوا مذنبين والبعض الآخر ما كانوا مذنبين فالمذنب لا بد أن يكون اشتغاله بحط الذنوب مقدما على اشتغاله بالعبادة لأن التوبة عن الذنوب مقدمة على الاشتغال بالعبادات المستقبلة لامحالة فلا جرم كان تكليف هؤلاء أن يقولوا أولا «حطة» ثم يدخلوا الباب سجدا وأما الذى لايكون مذنباً فالأولى به أن يشتغل أولا بالعبادة ثم يذكر التوبة ثانياً على سبيل هضم النفس وإزالة العجب فى فعل تلك العبادة فهؤلاء يجب أن يدخلوا الباب سجدا أولا ثم يقولوا حطة ثانيا فلما احتمل كون أولئك المخاطبين منقسمين إلى هذين القسمين لاجرم ذكر الله تعالى حكم كل واحد منهما فى سورة أخرى . السؤال السابع : لم قال (وسنزيد المحسنين) فى البقرة مع الواو وفى الأعراف (سنزيد المحسنين) من غير الواو ؟ الجواب : أما فى الأعراف فذكر فيه أمرين : أحدهما : قول الحطة وهو اشارة الى التوبة ، وثانيهما : دخول الباب سجدا وهو اشارة الى العبادة ثم ذكر جزاءين : أحدهما : قوله تعالى (نغفر لكم خطاياكم) وهو واقع فى مقابلة قول الحطة ، والآخر : قوله (سنزيد المحسنين) وهو واقع فى مقابلة دخول الباب سجدا فترك الواو يفيد توزع كل واحد من الجزاءين على كل واحد من الشرطين، وأما فى سورة البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزاء واحدا لمجموع الفعلين أعنى دخول الباب وقول الحطة . السؤال الثامن : قال الله تعالى فى سورة البقرة (فبدل الذين ظلموا قولا) وفى الأعراف (فبدل الذين ظلموا منهم قولا) فما الفائدة فى زيادة كلمة «منهم» فى الأعراف ؟ الجواب : سبب زيادة هذه اللفظة فى سورة الأعراف أن أول القصة ههنا مبنى على التخصيص

وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ

بلفظة «من» لأنه تعالى قال (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون) فذكر أن منهم من يفعل ذلك ثم عدد صنوف إنعامه عليهم وأوامره لهم فلما انتهت القصة قال الله تعالى (فبدل الذين ظلموا منهم) فذكر لفظة «منهم» فى آخر القصة كما ذكرها فى أول القصة ليكون آخر الكلام مطابقا لأوله فيكون الظالمون من قوم موسى بازاء الهادين منهم فهناك ذكر أمة عادلة وههنا ذكر أمة جائرة وكلتاهما من قوم موسى فهذا هو السبب فى ذكر هذه الكلمة فى سورة الاعراف وأما فى سورة البقرة فانه لم يذكر فى الآيات التى قبل قوله (فبدل الذين ظلموا) تمييزا وتخصيصا حتى يلزم فى آخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق السؤال التاسع: لم قال فى البقرة (فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا) وقال فى الاعراف (فارسلنا) الجواب: الانزال يفيد حدوثه فى أول الأمر والارسال يفيد تسلطه عليهم واستئصاله لهم بالكلية وذلك انما يحدث بالآخرة. السؤال العاشر: لم قال فى البقرة (بما كانوا يفسقون) وفى الاعراف (بما كانوا يظلمون) الجواب انه تعالى لما بين فى سورة البقرة كون ذلك الظلم فسقا اكتفى بلفظ الظلم فى سورة الاعراف لاجل ماتقدم من البيان فى سورة البقرة والله أعلم.

قوله تعالى ﴿واذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل أناس مشربهم كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا فى الارض مفسدين﴾

قراءة العامة اثنتا عشرة بسكون الشين على التخفيف وقراءة أبى جعفر بكسر الشين وعن بعضهم بفتح الشين والوجه هو الاول لأنه أخف وعليه أكثر القراء. واعلم أن هذا هو الانعام التاسع من الانعامات المعدودة على بنى اسرائيل وهو جامع لنعم الدنيا والدين أما فى الدنيا فلأنه تعالى أزال عنهم الحاجة الشديدة الى الماء ولولاه لهلكوا فى التية كما لولا انزاله المن والسلوى لهلكوا فقد قال تعالى (وماجعلناهم جسدا لايأكلون الطعام) وقال (وجعلنا من الماء كل شىء حى) بل الانعام بالماء فى التيه أعظم من الانعام بالماء المعتاد لان الانسان

اذا اشتدت حاجته الى الماء فى المفازة وقد انسدت عليه أبواب الرجاء لكونه فى مكان لاماء فيه ولانبات فاذا رزقه الله الماء من حجر ضرب بالعصا فانشق واستقى منه علم أن هذه النعمة لايكاد يعد لها شئ من النعم. وأما كونه من نعم الدين فلانه من أظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن أصدق الدلائل على صدق موسى عليه السلام وههنا مسائل

﴿المسئلة الاولى﴾ جمهور المفسرين أجمعوا على أن هذا الاستسقاء كان فى التيه لان الله تعالى لما ظلل عليهم الغمام وأنزل عليهم المن والسلوى وجعل ثيابهم بحيث لاتبلى ولا تتسخ خافوا العطش فأعطاهم الله الماء من ذلك الحجر وأنكر أبو مسلم حمل هذه المعجزة على أيام مسيرهم الى التيه فقال بل هو كلام مفرد بذاته ومعنى الاستسقاء طلب السقيا من المطر على عادة الناس اذا أقحطوا او يكون مافعله الله من تفجير الحجر بالماء فوق الاجابة بالسقيا وانزال الغيث والحق أنه ليس فى الآية مايدل على ان الحق هذا أو ذاك وان كان الأقرب أن ذلك وقع فى التيه ويدل عليه وجهان : أحدهما : أن المعتاد فى البلاد الاستغناء عن طلب الماء الا فى النادر ، الثانى : ماروى أنهم كانوا يحملون الحجر مع أنفسهم لأنه صار معداً لذلك فكما كان المن والسلوى ينزلان عليهم فى كل غداة فكذلك الماء ينفجر لهم فى كل وقت وذلك لايليق الا بايامهم فى التيه

﴿ المسئلة الثانية ﴾ اختلفوا فى العصا فقال الحسن كانت عصا أخذها من بعض الأشجار وقيل كانت من آس الجنة طولها عشرة أذرع على طول موسى ولها شعبتان يتقدان فى الظلمة والذى يدل عليه القرآن أن مقدارها كان مقدارا يصح أن يتوكأ عليها وأن تنقلب حية عظيمة ولا تكون كذلك الا ولها قدر من الطول والغلظ وما زاد على ذلك فلا دلالة عليه . واعلم ان السكوت عن أمثال هذه المباحث واجب لأنه ليس فيها نص متواتر قاطع ولا يتعلق بها عمل حتى يكتفى فيها بالظن المستفاد من أخبار الآحاد فالأولى تركها

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ اللام فى «الحجر» اما للعهد والاشارة الى حجر معلوم فروى انه حجر طورى حمله معه وكان مربعاً له أربعة أوجه ينبع من كل وجه ثلاثة أعين لكل سبط عين تسيل فى جدول الى ذلك السبط وكانوا ستمائة ألف وسعة المعسكر اثنا عشر ميلا وقيل أهبط مع آدم من الجنة فتوارثوه حتى وقع إلى شعيب فدفعه اليه مع العصا وقيل هو الحجر الذى وضع عليه ثوبه حين اغتسل إذ رموه بالأدرة ففر به فقال له جبريل يقول الله تعالى : ارفع هذا الحجر فان لى فيه قدرة ولك فيه معجزة فحمله فى مخلاته ، واما للجنس أى اضرب الشيء الذى يقال له الحجر. وعن الحسن: لم يامره أن يضرب حجرا بعينه قال وهذا أظهر فى الحجة وأبين

فى القدرة . وروى انهم قالوا كيف بنا لو أفضينا إلى أرض ليست فيها حجارة فحمل حجرا فى مخلاته فحيثما نزلوا ألقاه وقيل كان يضربه بعصاه فينفجر و يضربه بها فييبس فقالوا إن فقد موسى عصاه متنا عطشا فأوحى الله اليه لا تقرع الحجارة وكلمها تطعك واختلفوا فى صفة الحجر فقيل كان من رخام وكان ذراعا فى ذراع وقيل مثل رأس الانسان والمختار عندنا تفويض علمه الى الله تعالى

﴿ المسئلة الرابعة ﴾ الفاء فى قوله (فانفجرت) متعلقة بمحذوف أى فضرب فانفجرت أو فان ضربت فقد انفجرت . بقى ههنا سؤالات : السؤال الاول : هل يجوز أن يامره الله تعالى بان يضرب بعصاه الحجر فينفجر من غير ضرب حتى يستغنى عن تقدير هذا المحذوف ؟ الجواب : لا يمتنع فى القدرة أن يامره الله تعالى بان يضرب بعصاه الحجر ومن قبل أن يضرب ينفجر على قدر الحاجة لان ذلك لو قيل إنه أبلغ فى الاعجاز لكان أقرب لكن الصحيح انه ضرب فانفجرت لانه تعالى لو أمر رسوله بشىء ثم ان الرسول لا يفعله لصار الرسول عاصيا ولانه اذا انفجر من غير ضرب صار الامر بالضرب بالعصا عبثا كانه لا معنى له ولان المروى فى الاخبار ان تقديره فضرب فانفجرت كما فى قوله تعالى (فانفلق) من ان المراد فضرب فانفلق . السؤال الثانى : انه تعالى ذكر ههنا (فانفجرت) وفى الاعراف (فانبجست) و بينهما تناقض لان الانفجار خروج الماء بكثرة والانبجاس خروجه قليلا . الجواب من ثلاثة أوجه ، أحدها : الفجر الشق فى الاصل والانفجار الانشقاق ومنه الفاجر لانه يشق عصا المسلمين بخروجه الى الفسق والانبجاس اسم للشق الضيق القليل فهما مختلفان اختلاف العام والخاص فلا يتناقضان وثانيها : لعله انبجس أولا ثم انفجر ثانيا وكذا العيون يظهر الماء منها قليلا ثم يكثر لدوام خروجه . وثالثها : لا يمتنع أن حاجتهم كانت تشتد الى الماء فينفجر أى يخرج الماء كثيرا ثم كانت تقل فكان الماء ينبجس أى يخرج قليلا . السؤال الثالث : كيف يعقل خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير ؟ الجواب هذا السائل اما ان يسلم وجود الفاعل المختار أو ينكره فان سلم فقد زال السؤال لانه قادر على أن يخلق الجسم كيف شاء كما خلق البحار وغيرها وان نازع فلا فائدة له فى البحث عن معنى القرآن والنظر فى تفسيره وهذا هو الجواب عن كل ما يستبعدونه من المعجزات التى حكاها الله تعالى فى القرآن من إحياء الموتى وابراء الاكمه والأبرص وأيضا فالفلاسفة لا يمكنهم القطع بفساد ذلك لان العناصر الاربعة لها هيولى مشتركة عندهم وقالوا إنه يصح الكون والفساد عليها وانه يصح انقلاب الهواء ماء

و بالعكس وكذلك قالوا اذا وضع فى الكوز الفضة جمد فانه يجتمع على أطراف الكوز قطرات الماء فقالوا تلك القطرات انما حصلت لأن الهواء انقلب ماء فثبت أن ذلك ممكن فى الجملة والحوادث السفلية مطيعة للاتصالات الفلكية فلم يكن مستبعدا أن يحدث اتصال فلكى يقتضى وقوع هذا الأمر الغريب فى هذا العالم: فثبت أن الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بفساد ذلك أما المعتزلة فانهم لما اعتقدوا كون العبد موجدا لأفعاله لاجرم قلنا لهم لم لا يجوز أن يقدر العبد على خلق الجسم؟ فذكروا فى ذلك طريقين ضعيفين جدا سنذكرهما إن شاء الله تعالى فى تفسير آية السحر ونذكر وجه ضعفهما وسقوطهما، واذا كان كذلك فلا يمكنهم القطع بان ذلك من فعل الله تعالى فتنسد عليهم أبواب المعجزات والنبوات، أما أصحابنا فانهم لما اعتقدوا أنه لا موجد الا الله تعالى لاجرم جزموا أن المحدث لهذه الافعال الخارقة للعادات هو الله تعالى فلاجرم أمكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعى على كونه صادقا. السؤال الرابع: أتقولون إن ذلك الماء كان مستكنا فى الحجر ثم ظهر أو قلب الله الهواء ماء أو خلق الماء ابتداء؟ الجواب: أما الأول فباطل لان الظرف الصغير لا يحوى الجسم العظيم الا على سبيل التداخل وهو محال. أما الوجهان الاخيران فكل واحد منهما محتمل فان كان على الوجه الاول فقد أزال الله تعالى اليبوسة عن أجزاء الهواء وخلق الرطوبة فيها وإن كان على الوجه الثانى فقد خلق تلك الاجزاء وخلق الرطوبة فيها. واعلم أن الكلام فى هذا الباب كالكلام فيما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بعض الغزوات وقد ضاق بهم الماء فوضع يده فى متوضاه ففار الماء من بين أصابعه حتى استكفوا. السؤال الخامس: معجزة موسى فى هذا المعنى أعظم أم معجزة محمد عليه السلام؟ الجواب: كل واحدة منهما معجزة باهرة قاهرة لكن التى لمحمد صلى الله عليه وسلم أقوى لان نبوع الماء من الحجر معهود فى الجملة أما نبوعه من بين الاصابع فغير معتاد البتة فكان ذلك أقوى. السؤال السادس: ما الحكمة فى جعل الماء اثنتى عشرة عينا والجواب: أنه قد كان فى قوم موسى كثرة والكثير من الناس اذا اشتدت بهم الحاجة إلى الماء ثم وجدوه فانه يقع بينهم تشاجر وتنازع وربما أفضى ذلك الى الفتن العظيمة فأكمل الله تعالى هذه النعمة بأن عين لكل سبط منهم ماء معينا لا يختلط بغيره والعادة فى الرهط الواحد أن لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع بين المختلفين. السؤال السابع: من كم وجه يدل هذا الانفجار على الاعجاز؟ والجواب من وجوه، أحدها: أن نفس ظهور الماء معجز، وثانيها: خروج الماء العظيم من الحجر الصغير، وثالثها: خروج الماء بقدر حاجتهم، ورابعها: خروج الماء عند ضرب الحجر بالعصا، وخامسها: انقطاع الماء عند الاستغناء عنه فهذه الوجوه الخمسة لا يمكن تحصيلها الا بقدرة تامة نافذة فى كل الممكنات وعلم

وَإِذْ قُلْتُمْ يَامُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا

نافذ فى جميع المعلومات وحكمة عالية على الدهر والزمان وما ذاك الا للحق سبحانه وتعالى . أما قوله تعالى (قد علم كل أناس مشربهم) فنقول انما علموا ذلك لانه أمر كل انسان أن لايشرب الا من جدول معين كيلا يختلفوا عند الحاجة الى الماء وأما اضافة المشرب اليهم فلأنه تعالى لما أباح لكل سبط من الأسباط ذلك الماء الذى ظهر من ذلك الشق الذى يليه صار ذلك كالملك لهم وجازت اضافته اليهم . أما قوله تعالى (كلوا واشربوا من رزق الله) ففيه حذف والمعنى فقلنا لهم أوقال لهم موسى كلوا واشربوا وانما قال كلوا لوجهين ، أحدهما: لما تقدم من ذكر المن والسلوى فكانه قال كلوا من المن والسلوى الذى رزقكم بلا تعب ولانصب واشربوا من هذا الماء ، والثانى: أن الأغذية لاتكون الا بالماء فلما أعطاهم الماء فكانه تعالى أعطاهم المأكول والمشروب . واحتجت المعتزلة بهذه الآية على أن الرزق هو الحلال قالوا لان أقل درجات قوله (كلوا واشربوا) الاباحة وهذا يقتضى كون الرزق مباحا فلو وجد رزق حرام، لكان ذلك الرزق مباحا وحراما وانه غير جائز أما قوله تعالى (ولاتعثوا فى الارض مفسدين) فالعثى أشد الفساد فقيل لهم لاتمادوا فى الفساد فى حالة إفسادكم لانهم كانوا متمادين فيه والمقصود منه ماجرت العادة بين الناس من التشاجر والتنازع فى الماء عند اشتداد الحاجة اليه فكانه تعالى قال ان وقع التنازع بسبب ذلك الماء فلا تبالغوا فى التنازع والله أعلم

قوله تعالى ﴿واذ قلتم ياموسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها قال أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير اهبطوا مصرا فان لكم ماسألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله

يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ

ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ﴾

اعلم أن القراءة المعروفة يخرج لنا بضم الياء وكسر الراء، تنبت بضم التاء وكسر الباء وقرأ زيد بن على بفتح الياء وضم الراء تنبت بفتح التاء وضم الباء. ثم اعلم أن أكثر الظاهريين من المفسرين زعموا أن ذلك السؤال كان معصية وعندنا أنه ليس الأمر كذلك والدليل عليه أن قوله تعالى (كلوا واشربوا) من قبل هذه الآية عند انزال المن والسلوى ليس بإيجاب بل هو اباحة وإذا كان كذلك لم يكن قولهم (لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك) معصية لأن من أبيح له ضرب من الطعام يحسن منه أن يسال غير ذلك إما بنفسه أو على لسان الرسول فلما كان عندهم أنهم إذا سألوا موسى أن يسأل ذلك من ربه كان الدعاء أقرب إلى الاجابة جاز لهم ذلك ولم يكن فيه معصية . واعلم أن سؤال النوع الآخر من الطعام يحتمل أن يكون لأغراض :الاول: أنهم لما تناولوا ذلك النوع الواحد أربعين سنة ملوه فاشتهوا غيره ، الثاني: لعلهم فى أصل الخلقة ماتعودوا ذلك النوع وإنما تعودوا سائر الانواع ورغبة الانسان فيما اعتاده فى أصل التربية وإن كان خسيسا فوق رغبته فيما لم يعتده وإن كان شريفا . الثالث: لعلهم ملوا من البقاء فى التيه فسألوا هذه الاطعمة التى لاتوجد الا فى البلاد وغرضهم الوصول إلى البلاد لانفس تلك الاطعمة ، الرابع: أن المواظبة على الطعام الواحد سبب لنقصان الشهوة وضعف الهضم وقلة الرغبة والاستكثار من الانواع يعين على تقوية الشهوة وكثرة الالتذاذ فثبت أن تبديل النوع بالنوع يصلح أن يكون مقصود العقلاء وثبت أنه ليس فى القرآن مايدل على أنهم كانوا ممنوعين عنه فثبت أن هذا القدر لايجوز أن يكون معصية ومما يؤكد ذلك أن قوله تعالى (اهبطوا مصرا فان لكم ماسألتم) كالاجابة لما طلبوا ولو كانوا عاصين فى ذلك السؤال لكانت الاجابة اليه معصية وهى غير جائزة على الأنبياء ، لايقال إنهم لما أبوا شيئا اختاره الله لهم أعطاهم عاجل ماسألوه كما قال (من كان يريد حرث الدنيا نؤته منها) لأنا نقول هذا خلاف الظاهر واحتجوا على أن ذلك السؤال كان معصية بوجوه :الاول: أن قولهم (لن نصبر على طعام واحد) دلالة على أنهم كرهوا إنزال المن والسلوى وتلك الكراهة معصية ، الثانى : أن قول موسى عليه السلام (أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير) استفهام على سبيل

الانكار وذلك يدل على كونه معصية، الثالث: أن موسى عليه السلام وصف ماسألوه بانه أدنى وما كانوا عليه بأنه خير وذلك يدل على ما قلناه ، والجواب عن الاول : أنه ليس تحت قولهم (لن نصبر على طعام واحد) دلالة على أنهم ما كانوا راضين به فقط بل اشتهوا شيئا آخر ولان قولهم (لن نصبر) اشارة الى المستقبل لان كلمة لن للنفى فى المستقبل فلايدل على أنهم سخطوا الواقع ، وعن الثانى : أن الاستفهام على سبيل الانكار قد يكون لما فيه من تفويت الأنفع فى الدنيا وقد يكون لما فيه من تفويت الأنفع فى الآخرة ، وعن الثالث : بقريب من ذلك فان الشيء قد يوصف بانه خير من حيث كان الانتفاع به حاضرا متيقنا ومن حيث انه يحصل عفوا بلا كد كما يقال ذلك فى الحاضر فقد يقال فى الغائب المشكوك فيه أنه أدنى من حيث لا يتيقن ومن حيث لا يوصل اليه الا بالكد فلا يمتنع أن يكون مراده (أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير) هذا المعنى أو بعضه فثبت بما ذكرنا أن ذلك السؤال ما كان معصية بل كان سؤالا مباحا واذا كان كذلك فقوله تعالى (وضربت عليهم الذلة والمسكنة و باءوا بغضب من الله) لايجوز أن يكون لما تقدم بل لما ذكره الله تعالى بعد ذلك وهو قوله تعالى (ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله و يقتلون النبيين بغير الحق) فبين أنه انما ضرب الذلة والمسكنة عليهم وجعلهم محل الغضب والعقاب من حيث كانوا يكفرون لا لأنهم سألوا ذلك

﴿المسئلة الثانية﴾ قوله تعالى (لن نصبر على طعام واحد) ليس المراد أنه واحد فى النوع بل أنه واحد فى النهج وهو كما يقال ان طعام فلان على مائدته طعام واحد اذا كان لايتغير عن نهجه

﴿المسئلة الثالثة﴾ القراءة المعروفة (وقثائها) بكسر القاف وقرأ الاعمش وطلحة وقثائها بضم القاف والقراءة المعروفة (وفومها) بالفاء وعن علقمة عن ابن مسعود وثومها وهى قراءة ابن عباس قالوا وهذا أوفق لذكر البصل واختلفوا فى الفوم فعن ابن عباس أنه الحنطة وعنه أيضا أن الفوم هو الخبز وهو أيضا المروى عن مجاهد وعطاء وابن زيد وحكى عن بعض العرب : فوموا لنا أى اخبزوا لنا وقيل هو الثوم وهو مروى أيضا عن ابن عباس ومجاهد واختيار الكسائى واحتجوا عليه بوجوه ، الاول : أنه فى حرف عبد الله بن مسعود وثومها الثانى : أن المراد لوكان هو الحنطة لما جاز أن يقال (أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير) لأن الحنطة أشرف الاطعمة ، الثالث : أن الثوم أوفق للعدس والبصل من الحنطة

﴿المسئلة الرابعة﴾ القراءة المعروفة (أتستبدلون) وفى حرف أبى بن كعب (أتبدلون)

باسكان الباء وعن زهير الفرقبي (أدنأ) بالهمزة من الدناءة واختلفوا في المراد بالادنى وضبط القول فيه أن المراد اما أن يكون كونه أدنى فى المصلحة فى الدين أو فى المنفعة فى الدنيا والأول غير مراد لأن الذى كانوا عليه لو كان أنفع فى باب الدين من الذى طلبوه لما جاز أن يجيبهم اليه لكنه قد أجابهم اليه بقوله (اهبطوا مصرا فان لكم ماسالتم) فبقى أن يكون المراد منه المنفعة فى الدنيا ثم لا يجوز أن يكون المراد أن هذا النوع الذى أنتم عليه أفضل من الذى تطلبونه لما بينا أن الطعام الذى يكون ألذ الأطعمة عند قوم قد يكون أخسها عند آخرين بل المراد ما بينا أن المن والسلوى متيقن الحصول وما يطلبونه مشكوك الحصول والمتيقن خير من المشكوك أو لأن هذا يحصل من غير كد ولا تعب وذلك لا يحصل إلا مع الكد والتعب فيكون الأول أولى . فان قيل كان لهم أن يقولوا هذا الذى يحصل عفواً صفوا لما كرهناه بطباعنا كان تناوله أشق من الذى لا يحصل الا مع الكد إذا اشتهته طباعنا . قلنا هب أنه وقع التعارض من هذه الجهة لكنه وقع الترجيح بما أن الحاضر المتيقن راجح على الغائب المشكوك

﴿ المسئلة الخامسة ﴾ القراءة المعروفة (اهبطوا) بكسر الباء وقرىء بضم الباء ، القراءة المشهورة (مصرا) بالتنوين وانما صرفه مع اجتماع السببين فيه وهما التعريف والتأنيث لسكون وسطه كقوله (ونوحا هدينا . ولوطا) وفيهما العجمة والتعريف وان أريد به البلد فما فيه الا سبب واحد وفى مصحف عبد الله وقرأ به الأعمش (اهبطوا مصر) بغير تنوين كقوله (ادخلوا مصر) واختلف المفسرون فى قوله (اهبطوا مصراً) ، روى عن ابن مسعود وأبى ابن كعب ترك التنوين وقال الحسن الألف فى مصرا زيادة من الكاتب فحينئذ تكون معرفة فيجب أن تحمل على ماهو المختص بهذا الاسم وهو البلد الذى كان فيه فرعون وهو مروى عن أبى العالية والربيع وأما الذين قرؤا بالتنوين وهى القراءة المشهورة فقد اختلفوا فمنهم من قال المراد البلد الذى كان فيه فرعون ودخول التنوين فيه كدخوله فى نوح ولوط وقال آخرون المراد الأمر بدخول أى بلد كان كأنه قيل لهم ادخلوا بلدا أى بلد كان لتجدوا فيه هذه الأشياء وبالجملة فالمفسرون قد اختلفوا فى أن المراد من مصر هو البلد الذى كانوا فيه أولا أو بلد آخر فقال كثير من المفسرين لا يجوز أن يكون هو البلد الذى كانوا فيه مع فرعون واحتجوا عليه بقوله تعالى (ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم) والاستدلال بهذه الآية من ثلاثة أوجه ، الأول : أن قوله تعالى (ادخلوا الأرض المقدسة) إيجاب لدخول تلك الأرض وذلك يقتضى المنع من دخول أرض أخرى . والثانى : أن قوله (كتب الله) يقتضى دوام

كونهم فيه . والثالث : أن قوله (ولا ترتدوا على أدباركم) صريح فى المنع من الرجوع عن بيت المقدس . الرابع : أنه تعالى بعد أن أمر بدخول الأرض المقدسة قال (فانها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون فى الأرض) فاذا تقدم هذا الامر ثم بين تعالى أنهم ممنوعون من دخولها هذه المدة فعند زوال العذر وجب أن يلزمهم دخولهـا واذا كان كذلك لم يجز أن يكون المراد من مصر سواها. فان قيل : هذه الوجوه ضعيفة . أما الأول : فلان قوله (ادخلوا الأرض المقدسة) أمر والامر للندب فلعلهم ندبوا الى دخول الأرض المقدسة مع أنهم ما منعوا من دخول مصر ، أما الثانى فهو كقوله (كتب الله لكم) فذلك يدل على دوام تلك الندبية . وأما الثالث : وهو قوله تعالى (ولا ترتدوا على أدباركم) فلا نسلم أن معناه ولا ترجعوا الى مصر بل فيـه وجهان آخران : الأول : المراد لا تعصوا فيما أمرتم به إذ العرب تقول لمن عصى فيما يؤمر به ارتد على عقبه والمراد من هذا العصيان أن ينكر أن يكون دخول الارض المقدسة أولى . الثانى : أن نخصص ذلك النهى بوقت معين فقط . قلنا : ثبت فى أصول الفقه أن ظاهر الأمر للوجوب فيتم دليلنا بناء على هذا الأصل وأيضا فهب أنه للندب ولـكن الاذن فى تركه يكون إذنا فى ترك المندوب وذلك لا يليق بالانبياء . قوله لا نسلم أن المراد من قوله (ولا ترتدوا) لا ترجعوا . قلنا الدليل عليه أنه لما أمر بدخول الارض المقدسة ثم قال بعده (ولا ترتدوا على أدباركم تبادر إلى الفهم أن هذا النهى يرجع الى ما تعلق به ذلك الامر . قوله أن يخصص ذلك النهى بوقت معين قلنا التخصيص خلاف الظاهر أما أبو مسلم الاصفهانى فانه جوز أن يكون المراد مصر فرعون واحتج عليه بوجهين : الاول : أنا ان قرأنا (اهبطوا مصر) بغير تنوين كان لا محالة علما لبلد معين وليس فى العالم بلدة ملقبة بهذا اللقب سوى هذه البلدة المعينة فوجب حمل اللفظ عليه ولان اللفظ اذا دار بين كونه علما وبين كونه صفة فحمله على العلم أولى من حمله على الصفة مثل ظالم وحارث فانهما لما جاءا علمين كان حملهما على العلمية أولى . أما ان قرأناه بالتنوين فاما أن نجعله مع ذلك اسم علم ونقول انه انما دخل فيه التنوين لسكون وسطه كما فى نوح ولوط فيكون التقرير أيضا ما تقدم بعينه وأما ان جعلناه اسم جنس فقوله تعالى (اهبطوا مصرا) يقتضى التخيير كما إذا قال أعتق رقبة فانه يقتضى التخيير بين جميع رقاب الدنيا . الوجه الثانى : أن الله تعالى ورث بنى اسرائيل أرض مصر وإذا كانت موروثة لهم امتنع أن يحرم عليهم دخولها بيان أنها موروثة لهم قوله تعالى (فأخرجناهم من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم) إلى قوله (كذلك وأورثناها بنى اسرائيل) ولما ثبت أنها موروثة لهم وجب أن لا يكونوا ممنوعين من دخولها

لأن الارث يفيد الملك والملك مطلق للتصرف . فان قيل الرجل قد يكون مالكا للدار وان كان ممنوعا عن دخولها بوجه آخر كحال من أوجب على نفسه اعتكاف أيام فى المسجد فان داره وان كانت مملوكة له لكنه يحرم عليه دخولها فلم لا يجوز أن يقال ان الله ورثهم مصر بمعنى الولاية والتصرف فيها ثم انه تعالى حرم عليهم دخولها من حيث أوجب عليهم أن يسكنوا الأرض المقدسة بقوله (ادخلوا الأرض المقدسة) قلنا الأصل أن الملك مطلق للتصرف والمنع من التصرف خلاف الدليل أجاب الفريق الأول عن هاتين الحجتين اللتين ذكرهما أبو مسلم فقالوا : أما الوجه الأول فالجواب عنه أنا نتمسك بالقراءة المشهورة وهى التى فيها التنوين . قوله هذه القراءة تقتضى التخيير قلنا نعم لكنا نخصص العموم فى حق هذه البلدة المعينة بما ذكرناه من الدليل . أما الوجه الثانى فالجواب عنه أنا لانتازع فى أن الملك مطلق للتصرف ولكن قد يترك هذا الأصل لعارض كالمرهون والمستأجر فنحن تركنا هذا الاصل لما قدمناه من الدلالة . أما قوله تعالى (وضربت عليهم الذلة) فالمعنى جعلت الذلة محيطة بهم مشتملة عليهم فهم فيها كمن يكون فى القبة المضروبة أو ألصقت بهم حتى لزمتهم ضربة لازم كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه والأقرب فى الذلة أن يكون المراد منها ما يجرى مجرى الاستحقاق كقوله تعالى فيمن يحارب ويفسد (ذلك لهم خزى فى الدنيا) فأما من يقول المراد به الجزية خاصة على ماقال (حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) فقوله بعيد لأن الجزية ما كانت مضروبة عليهم من أول الأمر أما قوله تعالى (والمسكنة) فالمراد به الفقر والفاقة وتشديد المحنة فهذا الجنس يجوز أن يكون كالعقوبة ومن العلماء من عد هذا من باب المعجزات لأنه عليه السلام أخبر عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم ووقع الأمر كذلك فكان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا .
أما قوله تعالى (وباءوا) ففيه وجوه : أحدها : البوء الرجوع فقوله باؤا أى رجعوا وانصرفوا بذلك ولا يقال باء الابشر ، وثانيها : البوء التسوية فقوله باءوا أى استوى عليهم غضب الله قاله الزجاج ، وثالثها : باؤا أى استحقوا ومنه قوله تعالى (انى أريد أن تبوء بأثمى واثمك) أى تستحق الاثمين جميعاً وأما غضب الله فهو ارادة الانتقام أما قوله تعالى (ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله) فهو علة لما تقدم ذكره من ضرب الذلة والمسكنة عليهم وإلحاق الغضب بهم قالت المعتزلة لو كان الكفر حصل فيهم بخلق الله تعالى كما حصلت الذلة والمسكنة فيهم بخلقه لما كان جعل أحدهما جزاء للثانى أولى من العكس وجوابه المعارضة بالعلم والداعى وأما حقيقة الكفر فقد تقدم القول فيها . أما قوله تعالى (ويقتلون النبيين بغير الحق) فالمعنى أنهم

يستحقون ما تقدم لأجل هذه الأفعال أيضا وفيه سؤالات : السؤال الأول : ان قوله تعالى (يكفرون) دخل تحته قتل الأنبياء فلم أعاد ذكره مرة أخرى ؟ الجواب: المذكور ههنا الكفر بآيات الله وذلك هو الجهل والجحد بآياته فلا يدخل تحته قتل الانبياء . السؤال الثانى : لم قال (بغير الحق) وقتل الأنبياء لايكون إلا على هذا الوجه ؟ الجواب من وجهين : الأول : أن الاتيان بالباطل قد يكون حقا لأن الآتى به اعتقده حقا لشبهة وقعت فى قلبه وقد يأتى به مع علمه بكونه باطلا ولا شك أن الثانى أقبح فقوله (ويقتلون النبيين بغير الحق) أى انهم قتلوهم من غير ان كان ذلك القتل حقا فى اعتقادهم وخيالهم بل كانوا عالمين بقبحه ومع ذلك فقد فعلوه ، وثانيها : أن هذا التكرير لأجل التاكيد كقوله تعالى (ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به) ويستحيل أن يكون لمدعى الاله الثانى برهان ، وثالثها : ان الله تعالى لو ذمهم على مجرد القتل لقالوا أليس أن الله يقتلهم ولكنه تعالى قال القتل الصادر من الله قتل بحق ومن غير الله قتل بغير حق وأما قوله تعالى (ذلك بما عصوا) فهو تأكيد بتكرير الشيء بغير اللفظ الأول وهو بمنزلة أن يقول الرجل لعبده وقد احتمل منه ذنوبا سلفت منه فعاقبه عند آخرها: هذا بما عصيتنى وخالفت أمرى هذا! بما تجرأت على واغتررت بحلمى هذا بكذا فيعد عليه ذنوبه بألفاظ مختلفة تبكيتا. أما قوله تعالى (وكانوا يعتدون) فالمراد منه الظلم أى تجاوزوا الحق الى الباطل. واعلم أنه تعالى لما ذكر إنزال العقوبة بهم بين علة ذلك فبدأ أولا بما فعلوه فى حق الله تعالى وهو جهلهم به وجحدهم لنعمه ثم ثناه بما يتلوه فى العظم وهو قتل الأنبياء ثم ثلثه بما يكون منهم من المعاصى التى تخصهم ثم ربع بما يكون منهم من المعاصى المتعدية الى الغير مثل الاعتداء والظلم وذلك فى نهاية حسن الترتيب . فان قيل . قال ههنا (ويقتلون النبيين بغير الحق) ذكر الحق بالالف واللام معرفة وقال فى آل عمران (ان الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق) نكرة وكذلك فى هذه السورة (ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ليسوا سواء) فما الفرق ؟ الجواب : الحق المعلوم فيما بين المسلمين الذى يوجب القتل ، قال عليه السلام « لايحل دم امرىء مسلم الا باحدى معان ثلاث ، كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق » فالحق المذكور بحرف التعريف اشارة الى هذا وأما الحق المنكر فالمراد به تأكيد العموم أى لم يكن هناك حق لا هذا الذى يعرفه المسلمون ولا غيره البتة .

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

قوله تعالى ﴿ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون﴾

اعلم أن القراءة المشهورة (هادوا) بضم الدال. وعن الضحاك ومجاهد بفتح الدال واسكان الواو والقراءة المعروفة الصابئين والصابئون بالهمزة فيهما حيث كانا وعن نافع وشيبة والزهرى والصابين بياء ساكنة من غير همز والصابون بباء مضمومة وحذف الهمزة وعن العمرى بجعل الهمزة فيهما وعن أبي جعفر بياءين خالصتين فيهما بدل الهمزة فاما ترك الهمزة، فيحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون من صبا يصبوا اذا مال الى الشيء فأحبه ، والآخر : قلب الهمزة فنقول الصابيين والصابيون والاختيار الهمز لانه قراءة الاكثر والى معنى التفسير أقرب لان أهل العلم قالوا: هو الخارج من دين الى دين. واعلم ان عادة الله اذا ذكر وعدا أو وعيدا عقبه بما يضاده ليكون الكلام تاما فهنا لما ذكر حكم الكفرة من أهل الكتاب وماحل بهم من العقوبة أخبر بما للمؤمنين من الاجر العظيم والثواب الكريم دالا على أنه سبحانه وتعالى يجازي المحسن باحسانه والمسيء باساءته كما قال (ليجزى الذين أساؤا بما عملوا ويجزى الذين أحسنوا بالحسنى) فقال (ان الذين آمنوا) واختلف المفسرون فى المراد منه وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى فى آخر الآية (من آمن بالله واليوم الآخر) فان ذلك يقتضى أن يكون المراد من الايمان فى قوله تعالى (ان الذين آمنوا) غير المراد منه فى قوله (من آمن بالله) ونظيره فى الاشكال قوله تعالى (ياأيها الذين آمنوا آمنوا) فلأجل هذا الاشكال ذكروا وجوها ، أحدها وهو قول ابن عباس: المراد الذين آمنوا قبل مبعث محمد بعيسى عليهما السلام مع البراءة عن أباطيل اليهود والنصارى مثل قس ابن ساعدة وبحيرة الراهب وحبيب النجار وزيد بن عمرو بن نفيل وورقة بن نوفل وسلمان الفارسي وأبي ذر الغفارى ووفد النجاشي فكأنه تعالى قال ان الذين آمنوا قبل مبعث محمد

والذين كانوا على الدين الباطل الذى لليهود والذين كانوا على الدين الباطل الذى للنصارى كل من آمن منهم بعد مبعث محمد عليه السلام بالله واليوم الآخر و بمحمد فلهم أجرهم عند ربهم وثانيها : أنه تعالى ذكر فى أول هذه السورة طريقة المنافقين ثم طريقة اليهود فالمراد من قوله تعالى (ان الذين آمنوا) هم الذين يؤمنون باللسان دون القلب وهم المنافقون فذكر المنافقين ثم اليهود والنصارى والصابئين فكانه تعالى قال هؤلاء المبطلون كل من أتى منهم بالايمان الحقيقى صار من المؤمنين عند الله وهو قول سفيان الثورى . وثالثها : المرادمن قوله (ان الذين آمنوا) هم المؤمنون بمحمد عليه الصلاة والسلام فى الحقيقة وهو عائد الى الماضى ثم قوله تعالى (من آمن بالله) يقتضى المستقبل فالمراد الذين آمنوا فى الماضى و ثبتوا على ذلك واستمروا عليه فى المستقبل وهو قول المتكلمين . أما قوله تعالى (والذين هادوا) فقد اختلفوا فى اشتقاقه على وجوه : أحدها : انما سموا به حين تابوا من عبادة العجل وقالوا (انا هدنا اليك) أى تبنا ورجعنا وهو عن ابن عباس. وثانيها : سموا به لانهم نسبوا الى يهوذا أكبر ولد يعقوب وانما قالت العرب بالدال للتعريب فان العرب اذا نقلوا أسماء من العجمية الى لغتهم غيروا بعض حروفها . وثالثها : قال أبو عمرو بن العلاء سموا بذلك لانهم يتهودون أى يتحركون عند قراءة التوراة وأما النصارى ففى اشتقاق هذا الاسم وجوه ، أحدها : أن القرية التى كان ينزلها عيسى عليه السلام تسمى ناصرة فنسبوا اليها وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جريج وثانيها : لتناصرهم فيما بينهم أى لنصرة بعضهم بعضا ، وثالثها : لان عيسى عليه السلام قال للحواريين من أنصارى الى الله قال صاحب الكشاف النصارى جمع نصران يقال رجل نصران وامرأة نصرانة والياء فى نصرانى للمبالغة كالتى فى أحمرى لانهم نصروا المسيح . أما قوله تعالى (والصابئين) فهو من صبأ اذا خرج من دينه الى دين آخر وكذلك كانت العرب يسمون النبي عليه السلام صابئا لانه أظهر دينا بخلاف أديانهم وصبأت النجوم اذا خرجت من مطلعها ، وصبأنا به اذا خرجنا به وللمفسرين فى تفسير مذهبهم أقوال ، أحدها : قال مجاهد والحسن : هم طائفة من المجوس واليهود لاتؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم ، وثانيها : قال قتادة هم قوم يعبدون الملائكة ويصلون الى الشمس كل يوم خمس صلوات . وقال أيضا الاديان خمسة منها للشيطان أربعة وواحد للرحمن : الصابئون وهم يعبدون الملائكة ، والمجوس وهم يعبدون النار ، والذين أشركوا يعبدون الاوثان ، واليهود والنصارى . وثالثها : وهو الاقرب أنهم قوم يعبدون الكواكب ثم لهم قولان . الاول : ان خالق العالم هو الله سبحانه الا أنه

سبحانه أمر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة للصلاة والدعاء والتعظيم. والثانى: ان الله سبحانه خلق الافلاك والكواكب ثم ان الكواكب هى المدبرة لما فى هذا العالم من الخير والشر والصحة والمرض والخالقة لها فيجب على البشر تعظيمها لانها هى الآلهة المدبرة لهذا العالم ثم انها تعبد الله سبحانه وهذا المذهب هو القول المنسوب الى الكسدانيين الذين جاءهم ابراهيم عليه السلام راداً عليهم ومبطلا لقولهم، ثم انه سبحانه بين فى هذه الفرق الاربعة أنهم اذا آمنوا بالله فلهم الثواب فى الآخرة ليعرف أن جميع أرباب الضلال اذا رجعوا عن ضلالهم وآمنوا بالدين الحق فان الله سبحانه وتعالى يقبل ايمانهم وطاعتهم ولا يردهم عن حضرته البتة واعلم أنه قد دخل فى الايمان بالله الايمان بما أوجبه أعنى الايمان برسله ودخل فى الايمان باليوم الآخر جميع أحكام الآخرة فهذان القولان قد جمعا كل مايتصل بالاديان فى حال التكليف وفى حال الآخرة من ثواب وعقاب. أما قوله تعالى (عند ربهم) فليس المراد العندية المكانية فان ذلك محال فى حق الله تعالى ولا الحفظ كالودائع بل المراد أن أجرهم متيقن جار مجرى الحاصل عند ربهم. أما قوله تعالى (ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فقيل أراد زوال الخوف والحزن عنهم فى الدنيا ومنهم من قال فى الآخرة فى حال الثواب وهذا أصح لان قوله (ولا خوف عليهم) عام فى النفى وكذلك (ولا هم يحزنون) وهذه الصفة لا تحصل فى الدنيا وخصوصا فى المكلفين لانهم فى كل وقت لا ينفكون من خوف وحزن اما فى أسباب الدنيا واما فى أمور الآخرة فكأنه سبحانه وعدهم فى الآخرة بالأجر ثم بين أن من صفة ذلك الاجر أن يكون خاليا عن الخوف والحزن وذلك يوجب أن يكون نعيمهم دائما لأنهم لو جوزوا كونه منقطعا لاعتراهم الحزن العظيم. فان قال قائل: ان الله تعالى ذكر هذه الآية فى سورة المائدة هكذا (ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) وفى سورة الحج (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا ان الله يفصل بينهم يوم القيامة ان الله على كل شىء شهيد) فهل فى اختلاف هذه الآيات بتقديم الصنوف وتأخيرها ورفع «الصابئين» فى آية ونصبها فى أخرى فائدة تقتضى ذلك؟ والجواب: لما كان المتكلم أحكم الحاكمين فلا بد لهذه التغييرات من حكم وفوائد فان أدركنا تلك الحكم فقد فزنا بالكمال وان عجزنا أحلنا القصور على عقولنا لا على كلام الحكيم والله أعلم

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ

قوله تعالى ﴿ وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتينا كم بقوة واذكروا مافيه لعلكم تتقون ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين ﴾

اعلم أن هذا هو الانعام العاشر وذلك لأنه تعالى انما أخذ ميثاقهم لمصلحتهم فصار ذلك من انعامه عليهم . أما قوله تعالى (وإذ أخذنا ميثاقكم) ففيه بحثان . الأول : اعلم أن الميثاق انما يكون بفعل الأمور التي توجب الانقياد والطاعة والمفسرون ذكروا في تفسير الميثاق وجوها ، أحدها : ما أودع الله العقول من الدلائل الدالة على وجود الصانع وحكمته والدلائل الدالة على صدق أنبيائه ورسله وهذا النوع من المواثيق أقوى المواثيق والعهود لأنها لا تحتمل الخلف والتبديل بوجه البتة وهو قول الأصم ، وثانيها : ما روى عن عبدالرحمن بن زيد بن أسلم أن موسى عليه السلام لما رجع من عند ربه بالألواح قال لهم ان فيها كتاب الله فقالوا لن نأخذ بقولك حتى نرى الله جهرة فيقول هذا كتابي فخذوه فأخذتهم الصاعقة فماتوا ثم أحياهم ثم قال لهم بعد ذلك خذوا كتاب الله فأبوا فرفع فوقهم الطور وقيل لهم خذوا الكتاب والا طرحناه عليكم فأخذوه فرفع الطور هو الميثاق وذلك لان رفع الطور آية باهرة عجيبة تبهر العقول وترد المكذب الى التصديق والشاك الى اليقين فلما رأوا ذلك وعرفوا أنه من قبله تعالى علما لموسى عليه السلام علما مضافا الى سائر الآيات أقروا له بالصدق فيما جاء به وأظهروا التوبة وأعطوا العهد والميثاق أن لا يعودوا الى ما كان منهم من عبادة العجل وأن يقوموا بالتوراة فكان هذا عهدا موثقا جعلوه لله على أنفسهم وهذا هو اختيار أبي مسلم وثالثها : ان لله ميثاقين ، فالاول : حين أخرجهم من صلب آدم وأشهدهم على أنفسهم . والثاني : أنه ألزم الناس متابعة الانبياء والمراد ههنا هو هذا العهد . هذا قول ابن عباس وهو ضعيف ، الثاني : قال القفال رحمه الله انما قال (ميثاقكم) ولم يقل مواثيقكم لوجهين أحدهما : أراد به الدلالة على ان كل واحد منهم قد أخذ ذلك كما قال (ثم يخرجكم طفلا)

أى كل واحد منكم ، والثانى : انه كان شيئاً واحدا أخذ من كل واحد منهم كما أخذ على غيره فلا جرم كان كله ميثاقا واحدا ولو قيل مواثيقكم لأشبه أن يكون هناك مواثيق أخذت عليهم لاميثاق واحد والله أعلم . وأما قوله تعالى (ورفعنا فوقكم الطور) فنظيره قوله تعالى (واذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة) وفيه أبحاث ، البحث الاول: الواو فى قوله تعالى (ورفعنا) واو عطف على تفسير ابن عباس والمعنى أن أخذ الميثاق كان متقدما فلما نقضوه بالامتناع عن قبول الكتاب رفع عليهم الجبل وأما على تفسير أبى مسلم فليست واو عطف ولكنها واو الحال كما يقال فعلت ذلك والزمان زمان فكأنه قال واذا أخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم الثانى : قيل ان الطور كل جبل قال العجاج

دانى جناحيه من الطور فمر تقضى البازى اذا البازى كسر

أما الخليل فقال فى كتابه إن الطور اسم جبل معلوم وهذا هو الاقرب لان لام التعريف فيه تقتضى حمله على جبل معهود عرف كونه مسمى بهذا الاسم والمعهود هو الجبل الذى وقعت المناجاة عليه وقد يجوز أن ينقله الله تعالى الى حيث هم فيجعله فوقهم وان كان بعيدا منهم لان القادر أن يسكن الجبل فى الهواء قادر أيضا على أن يقلعه وينقله اليهم من المكان البعيد وقال ابن عباس : أمر تعالى جبلا من جبال فلسطين فانقلع من أصله حتى قام فوقهم كالظلة وكان المعسكر فرسخا فى فرسخ فاوحى الله اليهم أن اقبلوا التوراة وإلا رميت الجبل عليكم فلما رأوا أن لا مهرب قبلوا التوراة بما فيها وسجدوا للفزع سجودا يلاحظون الجبل فلذلك سجدت اليهود على أنصاف وجوههم ، الثالث : من الملاحدة من أنكر إمكان وقوف الثقيل فى الهواء بلا عماد وأما الارض فقالوا انما وقفت لانها بطبعها طالبة للمركز فلاجرم وقفت فى المركز ودليلنا على فساد قولهم انه سبحانه قادر على كل الممكنات ووقوف الثقيل فى الهواء من الممكنات فوجب أن يكون الله قادرا عليه وتمام تقرير هاتين المقدمتين معلوم فى كتب الاصول ، الرابع : قال بعضهم إظلال الجبل غير جائز لان ذلك لو وقع لكان يجرى مجرى الالجاء الى الايمان وهو ينافى التكليف أجاب القاضى بانه لايلجىء لان أكثر مافيه خوف السقوط عليهم فاذا استمر فى مكانه مدة وقد شاهدوا السموات مرفوعة فوقهم بلا عماد جاز هينا أن يزول عنهم الخوف فيزول الالجاء ويبقى التكليف . أما قوله تعالى (خذوا ما آتيناكم بقوة) أى بجد وعزيمة كاملة وعدول عن التغافل والتكاسل قال الجبائى: هذا يدل على أن الاستطاعة قبل الفعل لانه لايجوز أن يقال خذ هذا بقوة ولاقوة حاصلة كما لا يقال اكتب

بالقلم ولاقلم وأجاب أصحابنا بأن المراد خذوا ما آتيناكم بجد وعزيمة وعندنا العزيمة قد تكون متقدمة على الفعل .أما قوله تعالى(واذكروا ما فيه) أى احفظوا ما فى الكتاب وادرسوه ولا تنسوه ولا تغفلوا عنه. فان قيل هلا حملتموه على نفس الذكر ؟ قلنا لأن الذكر الذى هو ضد النسيان من فعل الله تعالى فكيف يجوز الامر به.فاما اذا حملناه على المدارسة فلا اشكال. أما قوله تعالى (لعلكم تتقون) أى لكى تتقوا واحتج الجبائى بذلك على انه تعالى أراد فعل الطاعة من الكل وجوابه ماتقدم . واعلم أن المفهوم من قوله تعالى (واذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة) أنهم فعلوا ذلك والا لم يكن ذلك أخذا للميثاق ولا صح قوله من بعد (ثم توليتم) فدل ذلك منهم على القبول والالتزام . أما قوله تعالى (ثم توليتم من بعد ذلك) أى ثم أعرضتم عن الميثاق والوفاء به قال القفال رحمه الله : قد يعلم فى الجملة انهم بعد قبول التوراة ورفع الطور تولوا عن التوراة بامور كثيرة فحرفوا التوراة وتركوا العمل بها وقتلوا الأنبياء وكفروا بهم وعصوا أمرهم ولعل فيها ما اختص به بعضهم دون بعض ومنها ماعمله أوائلهم ومنها مافعله متأخروهم ولم يزالوا فى التيه مع مشاهدتهم الأعاجيب ليلا ونهارا يخالفون موسى و يعترضون عليه ويلقونه بكل أذى ويجاهرون بالمعاصى فى معسكرهم ذلك حتى لقد خسف ببعضهم وأحرقت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وكل هذا مذكور فى تراجم التوراة التى يقرون بها ثم فعل متأخروهم مالا خفاء به حتى عوقبوا بتخريب بيت المقدس وكفروا بالمسيح وهموا بقتله. والقرآن وإن لم يكن فيه بيان ماتولوا به عن التوراة فالجملة معروفة وذلك إخبار من الله تعالى عن عناد أسلافهم فغير عجيب انكارهم ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام من الكتاب وجحودهم لحقه وحالهم فى كتابهم ونبيهم ماذكر والله أعلم . أما قوله تعالى (فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين) ففيه بحثان : الأول : ذكر القفال فى تفسيره وجهين : الأول : لولا ما تفضل الله به عليكم من إمهالكم وتأخير العذاب عنكم لكنتم من الخاسرين أى من الهالكين الذين باعوا أنفسهم بنار جهنم فدل هذا القول على انهم انما خرجوا عن هذا الخسران لأن الله تعالى تفضل عليهم بالامهال حتى تابوا . الثانى : أن يكون الخبر قد انتهى عند قوله تعالى (ثم توليتم من بعد ذلك) ثم قيل (فلولا فضل الله عليكم ورحمته) رجوعا بالكلام إلى أوله، أى لولا لطف الله بكم برفع الجبل فوقكم لدمتم على ردكم الكتاب ولكنه تفضل عليكم ورحمكم فلطف بكم بذلك حتى تبتم . البحث الثانى : ان لقائل أن يقول كلمة « لولا » تفيد انتفاء الشىء لثبوت غيره فهذا يقتضى أن انتفاء الخسران من

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِى السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ

فَجَعَلْنَاهَا نَكَالاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِلْمُتَّقِينَ

لوازم حصول فضل الله تعالى فحيث حصل الخسران وجب أن لا يحصل هناك لطف الله تعالى وهذا يقتضى ان الله تعالى لم يفعل بالكافر شيئا من الألطاف الدينية وذلك خلاف قول المعتزلة. أجاب الكعبى بأنه تعالى سوى بين الكل فى الفضل لكن انتفع بعضهم دون بعض فصح أن يقال ذلك كما يقول القائل لرجل وقد سوى بين أولاده فى العطية فانتفع بعضهم: لولا أن أباك فضلك لكنت فقيرا وهذا الجواب ضعيف لأن أهل اللغة نصوا على ان « لولا » تفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره وبعد ثبوت هذه المقدمة فكلام الكعبى ساقط جدا

قوله تعالى ﴿ ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين ﴾

اعلم أنه تعالى لما عدد وجوه انعامه عليهم أولا ختم ذلك بشرح بعض ما وجه اليهم من التشديدات وهذا هو النوع الأول وفيه مسائل

﴿ المسئلة الاولى ﴾ روى عن ابن عباس ان هؤلاء القوم كانوا فى زمان داود عليه السلام بأيلة على ساحل البحر بين المدينة والشام وهو مكان من البحر يجتمع اليه الحيتان من كل أرض فى شهر من السنة حتى لا يرى الماء لكثرتها وفى غير ذلك الشهر فى كل سبت خاصة وهى القرية المذكورة فى قوله (واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر إذ يعدون فى السبت) فحفروا حياضا عند البحر وشرعوا إليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الأحد فذلك الحبس فى الحياض هو اعتداؤهم ثم انهم أخذوا السمك واستغنوا بذلك وهم خائفون من العقوبة فلما طال العهد استسن الأبناء بسنة الآباء واتخذوا الأموال فمشى اليهم طوائف من أهل المدينة الذين كرهوا الصيد يوم السبت ونهوهم فلم ينتهوا وقالوا نحن فى هذا العمل منذ زمان فما زادنا الله به إلا خيراً فقيل لهم لا تغتروا فربما نزل بكم العذاب والهلاك فأصبح القوم وهم قردة خاسئون فمكثوا كذلك ثلاثة أيام ثم هلكوا

﴿ المسئلة الثانية ﴾ المقصود من ذكر هذه القصة أمران : الأول : اظهار معجزة محمد عليه السلام فان قوله (ولقد علمتم) كالخطاب لليهود الذين كانوا فى زمان محمد عليه السلام فلما أخبرهم

محمد عليه السلام عن هذه الواقعة مع أنه كان أميا لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط القوم دل ذلك على أنه عليه السلام انمـا عرفه من الوحى ، الثانى : أنه تعالى لما أخبرهم بما عامل به أصحاب السبت فكأنه يقول لهم أما تخافون أن ينزل عليكم بسبب تمردكم ما نزل عليهم من العذاب فلا تغتروا بالامهال الممدود لكم ونظيره قوله تعالى (ياأيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن نطمس وجوها فنردها على أدبارها)

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ الكلام فيه حذف كأنه قال ولقد علمتم اعتداء من اعتدى منكم فى السبت لكى يكون المذكور من العقوبة جزاء لذلك ولفظ الاعتداء يدل على أن الذى فعلوه فى السبت كان محرماً عليهم وتفصيل ذلك غير مذكور فى هذه الآية لكنه مذكور فى قوله تعالى (واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر) ثم يحتمل أن يقال إنهم انما تعدوا فى ذلك الاصطياد فقط ، وأن يقال انهم إنما تعدوا لأنهم اصطادوا مع أنهم استحلوا ذلك الاصطياد

﴿ المسئلة الرابعة ﴾ قال صاحب الكشاف: السبت مصدر سبتت اليهود اذا عظمت يوم السبت . فان قيل لمـا كان الله نهاهم عن الاصطياد يوم السبت فما الحكمة فى أن أكثر الحيتان يوم السبت دون سائر الايام كما قال (تاتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون لاتأتيهم كذلك نبلوهم) وهل هذا الا إثارة الفتنة وإرادة الاضلال . قلنا أما على مذهب أهل السنة فارادة الاضلال جائزة من الله تعالى وأما على مذهب المعتزلة فالتشديد فى التكاليف حسن لغرض ازدياد الثواب ، أما قوله تعالى (فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين) ففيه مسائل:

﴿ المسئلة الأولى ﴾ قال صاحب الكشاف (قردة خاسئين) خبر أى كونوا جامعين بين القردية والخسوء ، وهو الصغار والطرد

﴿ المسئلة الثانية ﴾ قوله تعالى (كونوا قردة خاسئين) ليس بأمر لأنهم ما كانوا قادرين على أن يقلبوا أنفسهم على صورة القردة بل المراد منه سرعة التكوين كقوله تعالى (إنما أمرنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) وكقوله تعالى (قالتا أتينا طائعين) والمعنى أنه تعالى لم يعجزه ما أراد إنزاله من العقوبة بهؤلاء بل لمـا قال لهم كونوا قردة خاسئين صاروا كذلك أى لمـا أراد ذلك بهم صاروا كما أراد وهو كقوله (كما لعنا أصحاب السبت وكان أمر الله مفعولا) ولا يمتنع أيضا أن يتكلم الله بذلك عنده هذا التكوين الا أن المؤثر فى هذا التكوين هو القدرة والارادة فان قيل لمـا لم يكن لهذا القول أثر فى التكوين فأى فائدة فيه ؟ قلنا أما عندنا فاحكام الله تعالى وأفعاله

لاتتوقف على رعاية المصالح البتة ، وأما عند المعتزلة فلعل هذا القول يكون لفظا لبعض الملائكة أو لغيرهم

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ المروى عن مجاهد أنه سبحانه وتعالى مسخ قلوبهم بمعنى الطبع والختم لا أنه مسخ صورهم وهو مثل قوله تعالى (كمثل الحمار يحمل أسفارا) ونظيره أن يقول الاستاذ للمتعلم البليد الذى لا ينجح فيه تعليمه: كن حمارا . واحتج على امتناعه بامرين :الاول: أن الانسان هو هذا الهيكل المشاهد والبنية المحسوسة فاذا أبطلها وخلق فى تلك الاجسام تركيب القرد وشكله كان ذلك إعداما للانسان وإيجادا للقرد فيرجع حاصل المسخ على هذا القول الى أنه تعالى أعدم الأعراض التى باعتبارها كانت تلك الاجسام انسانا وخلق فيها الأعراض التى باعتبارها كانت قردا فهذا يكون اعداما وايجادا لا أنه يكون مسخا ، والثانى : ان جوزنا ذلك لما أمنا فى كل مانراه قردا وكلبا انه كان انسانا عاقلا وذلك يفضى الى الشك فى المشاهدات . وأجيب عن الاول بان الانسان ليس هو تمام هذا الهيكل وذلك لان هذا الانسان قد يصير سمينا بعد أن كان هزيلا و بالعكس فالاجزاء متبدلة والانسان المعين هو الذى كان موجودا والباقى غير الزائل فالانسان أمر وراء هذا الهيكل المحسوس وذلك الامر اما أن يكون جسما ساريا فى البدن أو جزأ فى بعض جوانب البدن كقلب أو دماغ أو موجودا مجردا على ما يقوله الفلاسفة وعلى جميع التقديرات فلا امتناع فى بقاء ذلك الشىء مع تطرق التغير الى هذا الهيكل وهذا هو المسخ وبهذا التقدير يجوز فى الملك الذى تكون جثته فى غاية العظم أن يدخل حجرة الرسول عليه السلام . وعن الثانى ان الامان يحصل باجماع الامة ولما ثبت بما قررنا جواز المسخ أمكن إجراء الآية على ظاهرها ولم يكن بنا حاجة الى التأويل الذى ذكره مجاهد رحمه الله وان كان ماذكره غير مستبعد جدا لان الانسان اذا أصر على جهالته بعد ظهور الآيات وجلاء البينات فقد يقال فى العرف الظاهر انه حمار وقرد واذا كان هذا المجاز من المجازات الظاهرة المشهورة لم يكن فى المصير اليه محذور البتة . بقى ههنا سؤالان ، السؤال الاول : انه بعد أن يصير قردا لا يبقى له فهم ولا عقل ولا علم فلا يعلم مانزل به من العذاب ومجرد القردية غير مؤلم بدليل ان القرود حال سلامتها غير متألمة فمن أين يحصل العذاب بسببه ؟ الجواب : لم لا يجوز أن يقال ان الامر الذى به يكون الانسان انسانا عاقلا فاهما كان باقيا الا أنه لما تغيرت الخلقة والصورة لاجرم انها ما كانت تقدر على النطق والافعال الانسانية الا أنها كانت تعرف ما نالها من تغير الخلقة بسبب شؤم المعصية وكانت فى نهاية الخوف والخجالة

فربما كانت متألمة بسبب تغير تلك الاعضاء ولا يلزم من عدم تألم القرود الاصلية بتلك الصورة عدم تألم الانسان بتلك الصورة الغريبة العرضية . السؤال الثانى : أولئك القردة بقوا أو أفناهم الله وان قلنا انهم بقوا فهذه القردة التى فى زماننا هل يجوز أن يقال انها من نسل أولئك الممسوخين أم لا ؟ الجواب : الكل جائز عقلا الا أن الرواية عن ابن عباس انهم ما مكثوا الا ثلاثة أيام ثم هلكوا

﴿ المسئلة الرابعة ﴾ قال أهل اللغة الخاسىء الصاغر المبعد المطرود كالكلب اذا دنا من الناس قيل له اخسأ أى تباعد وانطرد صاغرا فليس هذا الموضع من مواضعك قال الله تعالى (ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير) يحتمل صاغرا ذليلا ممنوعا عن معاودة النظر لانه تعالى قال (فارجع البصر هل ترى من فطور ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئا وهو حسير) فكانه قال ردد البصر فى السماء ترديد من يطلب فطورا فانك وان أكثرت من ذلك لم تجد فطورا فيرتد اليك طرفك ذليلا كما يرتد الخائب بعد طول سعيه فى طلب شيء ولا يظفر به فانه يرجع خائبا صاغرا مطرودا من حيث كان يقصده من أن يعاوده . أما قوله (فجعلناها) فقد اختلفوا فى أن هذا الضمير الى أى شيء يعود على وجوه . أحدها : قال الفراء (جعلناها) يعنى المسخة التى مسخوها وثانيها قال الاخفش: أى جعلنا القردة نكالا، وثالثها: جعلنا قرية أصحاب السبت نكالا، ورابعها: جعلنا هذه الامة نكالا لأن قوله تعالى (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت) يدل على الامة والجماعة أو نحوها والاقرب هو الوجهان الاولان لأنه اذا أمكن رد الكناية الى مذكور متقدم فلا وجه لردها الى غيره فليس فى الآية المتقدمة الا ذكرهم وذكر عقوبتهم أما النكال فقال القفال رحمه الله: إنه العقوبة الغليظة الرادعة للناس عن الاقدام على مثل تلك المعصية وأصله من المنع والحبس ومنه النكول عن اليمين وهو الامتناع منها ويقال للقيد النكل وللجام الثقيل أيضا نكل لما فيهما من المنع والحبس ونظيره قوله تعالى (ان لدينا أنكالا وجحيما) وقال الله تعالى (والله أشد بأسا وأشد تنكيلا) والمعنى أنا جعلنا ما جرى على هؤلاء القوم عقوبة رادعة لغيرهم أى لم نقصد بذلك ما يقصده الآدميون من التشفى لان ذلك انما يكون ممن تضره المعاصى وتنقص من ملكه وتؤثر فيه وأما نحن فانما نعاقب لمصالح العباد فعقابنا زجر وموعظة . قال القاضى: اليسير من الذم لا يوصف بانه نكال حتى اذا عظم وكثر واشتهر يوصف به وعلى هذا الوجه أوجب الله تعالى فى السارق المصر القطع جزاء ونكالا وأراد به أن يفعل على وجه الاهانة والاستخفاف فهو بمنزلة الخزى الذى لا يكاد يستعمل الا فى الذم العظيم فكأنه تعالى لما بين ما أنزله بهؤلاء

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَاهِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ فَافْعَلُوا

القوم الذين اعتدوا فى السبت واستحلوا من اصطياد الحيتان وغيره ما حرمه عليهم ابتغاء الدنيا ونقضوا ما كان منهم من المواثيق فبين أنه تعالى أنزل بهم عقوبة لا على وجه المصلحة لأنه كان لا يمتنع أن يقلل مقدار أن مسخهم ويغير صورهم بمنزلة ما ينزل بالمكلف من الأمراض المغيرة للصورة و يكون محنة لا عقوبة فبين تعالى بقوله (فجعلناها نكالا) انه تعالى فعلها عقوبة على ما كان منهم . أما قوله تعالى (لما بين يديها وما خلفها) ففيه وجوه : أحدها : لما قبلها وما معها وما بعدها من الأمم والقرون لأن مسخهم ذكر فى كتب الأولين فاعتبروا بها واعتبر بها من بلغ اليه خبر هذه الواقعة من الآخرين ، وثانيها : أريد بما بين يديها ما يحضرها من القرون والامم ، وثالثها : المراد أنه تعالى جعلها عقوبة لجميع ما ارتكبوه من قبل هذا الفعل وما بعده وهو قول الحسن . أما قوله تعالى (وموعظة للمتقين) ففيه وجهان : أحدهما : أن من عرف الامر الذى نزل بهم يتعظ به ويخاف ان فعل مثل فعلهم أن ينزل به مثل ما نزل بهم وان لم ينزل عاجلا فلا بد من أن يخاف من العقاب الآجل الذى هو أعظم وأدوم. وأما تخصيصه المتقين بالذكر فكمثل ما بيناه فى أول السورة عند قوله (هدى للمتقين) لأنهم اذا اختصوا بالاتعاظ والانزجار والانتفاع بذلك صلح أن يخصوا به لانه ليس بمنفعة لغيرهم . الثانى : أن يكون معنى قوله (وموعظة للمتقين) أن يعظ المتقون بعضهم بعضا أى جعلناها نكالا وليعظ به بعض المتقين بعضا فتكون الموعظة مضافة الى المتقين على معنى أنهم يعظون بها وهذا خاص لهم دون غير المتقين والله أعلم

قوله تعالى ﴿ وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزواً قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ماهى قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ماهى ان البقر

مَا تُؤْمَرُونَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

تشابه علينا وإنا ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة لاذلول تثير الارض ولا تسقى الحرث مسلمة لاشية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون واذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون ﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثانى من التشديدات . روى عن ابن عباس وسائر المفسرين أن رجلا فى بنى اسرائيل قتل قريبا له لكى يرثه ثم رماه فى مجمع الطريق ثم شكا ذلك الى موسى عليه السلام فاجتهد موسى فى تعرف القاتل فلما لم يظهر قالوا له سل لنا ربك حتى يبينه فسأله فأوحى الله اليه : ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة . فتعجبوا من ذلك ثم شددوا على أنفسهم بالاستفهام حالا بعد حال واستقصوا فى طلب الوصف فلما تعينت لم يجدوها بذلك النعت الا عند انسان معين ولم يبعها الا بأضعاف ثمنها فاشتروها وذبحوها وأمرهم موسى أن يأخذوا عضوا منها فيضربوا به القتيل ففعلوا فصار المقتول حيا وسمى لهم قاتله وهو الذى ابتدأ بالشكاية فقتلوه قوداً ، ثم ههنا مسائل

﴿ المسألة الاولى ﴾ ان الايلام والذبح حسن والا لما أمر الله به ثم عندنا وجه الحسن فيه

أنه تعالى مالك الملك فلا اعتراض لأحد عليه وعند المعتزلة انما يحسن لاجل الاعواض

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى أمر بذبح بقرة من بقر الدنيا وهذا هو الواجب المخير فدل ذلك على صحة قولنا بالواجب المخير

﴿المسألة الثالثة﴾ القائلون بالعموم اتفقوا على أن قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) معناه اذبحوا بقرة أى بقرة شئتم فهذه الصيغة تفيد هذا العموم وقال منكرو العموم: ان هذا لا يدل على العموم واحتجوا عليه بوجوه، الاول: أن المفهوم من قول القائل اذبح بقرة يمكن تقسيمه الى قسمين فانه يصح أن يقال اذبح بقرة معينة من شأنها كيت وكيت ويصح أيضا أن يقال اذبح بقرة أى بقرة شئت فاذن المفهوم من قولك « اذبح » معنى مشترك بين هذين القسمين والمشترك بين القسمين لا يستلزم واحدا منهما فاذن قوله اذبحوا بقرة لا يستلزم معناه معنى قوله اذبحوا بقرة أى بقرة شئتم فثبت أنه لا يفيد العموم لانه لو أفاد العموم لكان قوله اذبحوا بقرة أى بقرة شئتم تكريرا ولكان قوله اذبحوا بقرة معينة نقضا ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القول، الثانى: أن قوله تعالى (اذبحوا بقرة) كالنقيض لقولنا لاتذبحوا بقرة وقولنا لاتذبحوا بقرة يفيد النفى العام فوجب أن يكون قولنا اذبحوا بقرة يرفع عموم النفى ويكفى فى ارتفاع عموم النفى خصوص الثبوت على وجه واحد فاذن قوله اذبحوا بقرة يفيد الامر بذبح بقرة واحدة فقط أما الاطلاق فى ذبح أى بقرة شاؤا فذلك لا حاجة اليه فى ارتفاع ذلك النفى فوجب أن لا يكون مستفادا من اللفظ ، الثالث: ان قوله تعالى (بقرة) لفظة مفردة منكرة والمفرد المنكر انما يفيد فرداً معينا فى نفسه غير معين بحسب القول الدال عليه ولا يجوز أن يفيد فردا أى فرد كان بدليل أنه اذا قال رأيت رجلا فانه لا يفيد الا ما ذكرناه فاذا ثبت أنه فى الخبر كذلك وجب أن يكون فى الأمر كذلك واحتج القائلون بالعموم بأنه لو ذبح أى بقرة كانت فانه يخرج عن العهدة فوجب أن يفيد العموم. والجواب: أن هذا مصادرة على المطلوب الأول فان هذا إنما يثبت لو ثبت أن قوله اذبح بقرة معناه اذبح أى بقرة شئت وهذا هو عين المتنازع فيه. فهذا هو الكلام فى هذه المسئلة. اذا عرفت هذا فنقول: اختلف الناس فى أن قوله تعالى (اذبحوا بقرة) هل هو أمر بذبح بقرة معينة مبينة أو هو امر بذبح بقرة أى بقرة كانت فالذين يجوزون تأخير البيان عن وقت الخطاب قالوا إنه كان أمرا بذبح بقرة معينة ولكنها ما كانت مبينة وقال المانعون منه هو وإن كان أمرا بذبح أى بقرة كانت الا أن القوم لما سألوا تغير التكليف عند ذلك وذلك لان التكليف الأول كان كافيا لو أطاعوا وكان التخيير فى جنس البقر اذ ذاك هو الصلاح فلما

عصوا ولم يمتثلوا وراجعوا بالمسئلة لم يمتنع تغير المصلحة وذلك معلوم فى المشاهد لان المدبر لولده قد يأمره بالسهل اختياراً فاذا امتنع الولد منه فقد يرى المصلحة فى أن يأمره بالصعب فكذا ههنا . واحتج الفريق الاول بوجوه : الاول : قوله تعالى (ادع لنا ربك يبين لنا ماهى) و(مالونها) وقول الله تعالى (إنه يقول انها بقرة لافارض،إنها بقرة صفراء ، إنها بقرة لاذلول تثير الارض) منصرف الى ما أمروا بذبحه من قبل وهذه الكنايات تدل على أن المأمور به ما كان ذبح بقرة أى بقرة كانت بل كان المأمور به ذبح بقرة معينة ، الثانى : أن الصفات المذكورة فى الجواب عن السؤال الثانى إما أن يقال انها صفات البقرة التى أمروا بذبحها أولا أوصفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك السؤال وانتسخ ما كان واجبا عليهم قبل ذلك والاول هو المطلوب والثانى يقتضى أن يقع الاكتفاء بالصفات المذكورة آخرا وأن لايجب حصول الصفات المذكورة قبل ذلك ولما أجمع المسلمون على أن تلك الصفات باسرها كانت معتبرة علمنا فساد هذا القسم . فان قيل أما الكنايات فلا نسلم عودها الى البقرة فلم لايجوز أن يقال انها كنايات عن القصة والشان وهذه طريقة مشهورة عند العرب ؟ قلنا هذا باطل لوجوه : أحدها : أن هذه الكنايات لو كانت عائدة الى القصة والشان لبقى مابعد هذه الكنايات غير مفيد لأنه لافائدة فى قوله (بقرة صفراء) بل لابد من إضمار شيء آخر وذلك خلاف الاصل أما اذا جعلنا الكنايات عائدة الى المأمور به أولا لم يلزم هذا المحذور . وثانيها : أن الحكم برجوع الكناية الى القصة والشان خلاف الاصل لأن الكناية يجب عودها الى شيء جرى ذكره والقصة والشان لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكناية اليهما لكنا خالفنا هذا الدليل للضرورة فى بعض المواضع فبقى ماعداه على الاصل . وثالثها : أن الضمير فى قوله (ما لونها . وما هى) لاشك انه عائد إلى البقرة المأمور بها فوجب أن يكون الضمير فى قوله (انها بقرة صفراء) عائدا الى تلك البقرة والا لم يكن الجواب مطابقا للسؤال . الثالث : أنهم لو كانوا سائلين معاندين لم يكن فى مقدار ما أمرهم به موسى مايزيل الاحتمال لأن مقدار ما ذكره موسى أن تكون بقرة صفراء متوسطة فى السن كاملة فى القوة وهذا القدر موضع للاحتمالات الكثيرة . فلما سكتوا ههنا واكتفوا به علمنا أنهم ما كانوا معاندين . واحتج الفريق الثانى بوجوه : أحدها : ان قوله تعالى (ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) معناه يأمركم أن تذبحوا بقرة أى بقرة كانت وذلك يقتضى العموم، وذلك يقتضى أن يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفا جديدا . وثانيها : لو كان المراد ذبح بقرة معينة لما استحقوا التعنيف على

طلب البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه ، فلما عنفهم الله تعالى فى قوله (فافعلوا ماتؤمرون) وفى قوله (فذبحوها وما كادوا يفعلون) علمنا تقصيرهم فى الاتيان بما أمروا به أولا وذلك انما يكون لو كان المامور به أولا ذبح بقرة معينة . الثالث : ماروى عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا أية بقرة أرادوا لأجزأت منهم لكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم . ورابعها: ان الوقت الذى فيه أمروا بذبح البقرة كانوا محتاجين الى ذبحها فلو كان المامور به ذبح بقرة معينة مع ان الله تعالى مابينها لكان ذلك تاخيراً للبيان عن وقت الحاجة وانه غير جائز. والجواب: عن الاول مابينا فى أول المسئلة أن قوله (ان الله يامركم أن تذبحوا بقرة) لا يدل على ان المامور به ذبح بقرة أى بقرة كانت. وعن الثانى: أن قوله تعالى (وما كادوا يفعلون) ليس فيه دلالة على انهم فرطوا فى أول القصة وانهم كادوا يفرطون بعد استكمال البيان بل اللفظ محتمل لكل واحد منهما فنحمله على الاخير وهو انهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند ذلك وما كادوا يفعلونه ، وعن الثالث أن هذه الرواية عن ابن عباس من باب الآحاد وبتقدير الصحة فلا تصلح ان تكون معارضة لكتاب الله تعالى ، وعن الرابع : ان تاخير البيان عن وقت الحاجة انما يلزم أن لو دل الامر على الفور وذلك عندنا ممنوع. واعلم انا اذا فرعنا على القول بان المأموربه بقرة أى بقرة كانت. فلابد وأن نقول التكاليف مغايرة فكلفوا فى الاول أى بقرة كانت وثانيا أن تكون لافارضا ولا بكرا بل عوانا فلما لم يفعلوا ذلك كلفوا أن تكون صفراء فلما لم يفعلوا ذلك كلفوا أن تكون مع ذلك لاذلول تثير الارض ولاتسقى الحرث ثم اختلف القائلون بهذا المذهب، منهم من قال فى التكليف الواقع أخيرا يجب أن يكون مستوفيا لكل صفة تقدمت حتى تكون البقرة مع الصفة الاخيرة لافارض ولا بكر وصفراء فاقع ومنهم من يقول انما يجب كونها بالصفة الاخيرة فقط وهذا أشبه بظاهر الكلام اذا كان تكليفا بعد تكليف وان كان الاول أشبه بالروايات وبطريقة التشديد عليهم عند تردد الامتثال واذا ثبت أن البيان لايتأخر فلابد من كونه تكليفا بعد تكليف وذلك يدل على أن الاسهل قد ينسخ بالاشق ويدل على جواز النسخ قبل الفعل ولكنه لايدل على جواز النسخ قبل وقت الفعل ويدل على وقوع النسخ فى شرع موسى عليه السلام وله أيضا تعلق بمسئلة أن الزيادة على النسخ هل هو نسخ أم لا ويدل على حسن وقوع التكليف ثانيا لمن عصى ولم يفعل ما كلف أولا . أما قوله تعالى (قالوا أتتخذنا هزوا) ففيه مسائل

﴿المسئلة الأولى﴾ قرىء (هزؤا) بالضم وهزؤا بسكون الزاى نحو كفؤا و كفؤا وقرأ

حفص (هزوا) بالضمتين والواو وكذلك كفواً

﴿المسئلة الثانية﴾ قال القفال قوله تعالى (قالوا أتتخذنا هزؤا استفهام على معنى الانكار والهزؤ يجوز أن يكون فى معنى المهزوء به كما يقال كان هذا فى علم الله أى فى معلومه والله رجاؤنا أى مرجونا ونظيره قوله تعالى (فاتخذتموهم سخريا) قال صاحب الكشاف (أتتخذنا هزؤا) أتجعلنا مكان هزؤ أو أهل هزؤ أو مهزواً بنا والهزؤ نفسه فرط الاستهزاء

﴿المسئلة الثالثة﴾ القوم انما قالوا ذلك لانهم لما طلبوا من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى اذبحوا بقرة لم يعرفوا بين هذا الجواب وذلك السؤال مناسبة فظنوا أنه عليه السلام يلاعبهم لأنه من المحتمل أن موسى عليه السلام أمرهم بذبح البقرة وما أعلمهم أنهم إذا ذبحوا البقرة ضربوا القتيل ببعضها فيصير حيا فلا جرم وقع هذا القول منهم موقع الهزؤ ويحتمل أنه عليه السلام وان كان قد بين لهم كيفية الحال إلا أنهم تعجبوا من أن القتيل كيف يصير حيا بأن يضربوه ببعض أجزاء البقرة فظنوا أن ذلك يجرى مجرى الاستهزاء

﴿ المسئلة الرابعة ﴾ قال بعضهم ان أولئك القوم كفروا بقولهم لموسى عليه السلام أتتخذنا هزؤاً لأنهم ان قالوا ذلك لأنهم شكوا فى قدرة الله تعالى على احياء الميت فهو كفر وان شكوا فى أن الذى أمرهم به موسى عليه السلام هل هو بامر الله تعالى فقد جوزوا الخيانة على موسى عليه السلام فى الوحى وذلك أيضا كفر ومن الناس من قال إنه لا يوجب الكفر وبيانه من وجهين : الأول : أن الملاعبة على الأنبياء جائزة فلعلهم ظنوا به عليه السلام أنه يلاعبهم ملاعبة حقة وذلك لا يوجب الكفر ، الثانى : ان معنى قوله تعالى (أتتخذنا هزؤا) أى ما أعجب هذا الجواب كأنك تستهزىء بنا لا أنهم حققوا على موسى الاستهزاء . أما قوله تعالى (قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) ففيه وجوه : أحدها : ان الاشتغال بالاستهزاء لا يكون إلا بسبب الجهل ومنصب النبوة لا يحتمل الاقدام على الاستهزاء فلم يستعذ موسى عليه السلام من نفس الشىء الذى نسبوه اليه لكنه استعاذ من السبب الموجب له كما قد يقول الرجل عند مثل ذلك: أعوذ بالله من عدم العقل وغلبة الهوى والحاصل أنه أطلق اسم السبب على المسبب مجازا هذا هو الوجه الأقوى، وثانيها : أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين بما فى الاستهزاء فى أمر الدين من العقاب الشديد والوعيد العظيم فانى متى علمت ذلك امتنع اقدامى على الاستهزاء ، وثالثها : قال بعضهم ان نفس الهزؤ قد يسمى جهلا وجهالة فقد روى عن بعض أهل اللغة ان الجهل ضد الحلم كما قال بعضهم انه ضد العلم . واعلم أن هذا القول من موسى عليه السلام يدل على ان

الاستهزاء من الكبائر العظام وقد سبق تمام القول فيه فى قوله تعالى (قالوا انما نحن مستهزؤن الله يستهزىء بهم) واعلم أن القوم سالوا موسى عليه السلام عن أمور ثلاثة مما يتعلق بالبقرة : السؤال الأول: ماحكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ماهى، فأجاب موسى عليه السلام بقوله (انه يقول إنها بقرة لافارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ماتؤمرون) واعلم أن فى الآية أبحاثا الاول : أنا اذا قلنا ان قوله تعالى (إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) يدل على الأمر بذبح بقرة معينة فى نفسها غير مبين التعيين حسن موقع سؤالهم لأن المامور به لما كان مجملا حسن الاستفسار والاستعلام . أما على قول من يقول إنه فى أصل اللغة للعموم فلابد من بيان أنه ماالذى حملهم على هذا الاستفسار؟ وفيه وجوه :أحدها: أن موسى عليه السلام لما أخبرهم بانهم إذا ذبحوا البقرة وضربوا القتيل ببعضها صار حيا تعجبوا من أمر تلك البقرة وظنوا أن تلك البقرة التى يكون لها مثل هذه الخاصة لاتكون الا بقرة معينة فلاجرم استقصوا فى السؤال عن وصفها كعصا موسى المخصوصة من بين سائر العصى بتلك الخواص الا أن القوم كانوا مخطئين فى ذلك لأن هذه الآية العجيبة ما كانت خاصية البقرة بل كانت معجزة يظهرها الله تعالى على يد موسى عليه السلام و ثانيها: لعل القوم أرادوا بقرة أى بقرة كانت الا أن القاتل خاف من الفضيحة فالقى الشبهة فى التبيين وقال المأمور به بقرة معينة لامطلق البقرة فلما وقعت المنازعة فيه رجعوا عند ذلك إلى موسى وثالثها : أن الخطاب الأول وان أفاد العموم الا ان القوم أرادوا الاحتياط فيه فسالوا طلبا لمزيد البيان وإزالة لسائر الاحتمالات الا أن المصلحة تغيرت واقتضت الأمر بذبح البقرة المعينة البحث الثانى: أن سؤال «ماهى» طلب لتعريف الماهية والحقيقة لأن «ما» سؤال« وهى» إشارة الى الحقيقة فماهى لابد وأن يكون طلبا للحقيقة وتعريف الماهية والحقيقة لايكون الا بذكر أجزائها ومقدماتها لابذكر صفاتها الخارجة عن ماهيتها ومعلوم أن وصف السن من الأمور الخارجة عن الماهية فوجب أن لايكون هذا الجواب مطابقا لهذا السؤال . والجواب: عنه ان الأمر وإن كان كما ذكرتم لكن قرينة الحال تدل على أنه ما كان مقصودهم من قولهم ماالبقر طلب ماهيته وشرح حقيقته بل كان مقصودهم طلب الصفات التى بسببها يتميز بعض البقر عن بعض فلهذا حسن ذكر الصفات الخارجة جوابا عن هذا السؤال . البحث الثالث: قال صاحب الكشاف الفارض المسنة وسميت فارضا لانها فرضت سنها أى قطعتها وبلغت آخرها، والبكر الفتية، والعوان النصف قال القاضى: أما البكر فقيل انها الصغيرة وقيل ما لم تلد وقيل إنها التى ولدت مرة واحدة قال المفضل ابن سلمة انه ذكر فى الفارض أنها المسنة وفى البكر أنها الشابة وهى من النساء التى لم توطأ ومن

الابل التي وضعت بطنا واحدا . قال القفال: البكر يدل على الأول ومنه البا كورة لأول الثمر ومنه بكرة النهار ويقال بكرت عليهما البارحة اذا جاء فى أول الليل وكان الأظهر أنها هي التي لم تلد لأن المعروف من اسم البكر من الاناث فى بنى آدم مالم ينز عليها الفحل . وقال بعضهم العوان التي ولدت بطنا بعد بطن ، وحرب عوان اذا كانت حربا قد قوتل فيها مرة بعد مرة . وحاجة عوان إذا كانت قد قضيت مرة بعد مرة . البحث الرابع : احتج العلماء بقوله تعالى (عوان بين ذلك) على جواز الاجتها د واستعمال غالب الظن فى الأحكام إذ لا يعلم أنها بين الفارض والبكر الا من طريق الاجتهاد وههنا سؤالان : الأول : لفظة « بين » تقتضى شيئين فصاعدا فمن أين جاز دخوله على ذلك ؟ الجواب : لأنه فى معنى شيئين حيث وقع مشارا به إلى ماذكر من الفارض والبكر ، السؤال الثانى : كيف جاز أن يشار بلفظة ذلك إلى مؤنثين مع انه للاشارة إلى واحد مذكر ؟ الجواب : جاز ذكر ذلك على تأويل ماذكر أو ماتقدم للاختصار فى الكلام . أما قوله تعالى (فافعلوا ماتؤمرون) ففيه تأويلان : الأول : فافعلوا ماتؤمرون به من قولك: أمرتك الخير ، والثانى : أن يكون المراد فافعلوا أمركم بمعنى مأموركم تسمية للمفعول بالمصدر كضرب الأمير . واعلم أن المقصود الأصلي من هذا الجواب كون البقرة فى أكمل أحوالها وذلك لأن الصغيرة تكون ناقصة لأنها بعدُ ماوصلت الى حالة الكمال ، والمسنة كأنها صارت ناقصة وتجاوزت عن حد الكمال ، فاما المتوسطة فهى التي تكون فى حالة الكمال ثم انه تعالى حكى سؤالهم الثانى وهو قوله تعالى (قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها) واعلم أنهم لما عرفوا حال السن شرعوا بعده فى تعرف حال اللون فاجابهم الله تعالى بانها (صفراء فاقع لونها) والفقوع أشد ما يكون من الصفرة وأنصعه يقال فى التوكيد أصفر فاقع وأسود حالك وأبيض يقق وأحمر قان وأخضر ناضر وههنا سؤالان : الأول «فاقع» ههنا واقع خبرا عن اللون فكيف يقع تأكيدا لصفراء ؟ الجواب: لم يقع خبرا عن اللون انما وقع تاكيدا لصفراء الا أنه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل واللون سببها وملتبس بها فلم يكن فرق بين قولك: صفراء فاقعة وصفراء فاقع لونها . السؤال الثانى : فهلا قيل صفراء فاقعة وأى فائدة فى ذكر اللون ؟ الجواب : الفائدة فيه التوكيد لأن اللون اسم للهيئة وهى الصفرة فكأنه قيل شديدة الصفرة صفرتها فهو من قولك جد جده وجنون مجنون . وعن وهب اذا نظرت اليها خيل اليك أن شعاع الشمس يخرج من جلدها . أما قوله تعالى (تسر الناظرين) فالمعنى أن هذه البقرة لحسن لونها تسر من نظر اليها قال الحسن الصفراء ههنا

بمعنى السوداء لأن العرب تسمي الاسود أصفر نظيره قوله تعالى في صفة الدخان (كأنه جمالات صفر) أي سود واعترضوا على هذا التأويل بأن الأصفر لا يفهم منه الأسود البتة فلم يكن حقيقة فيه وأيضا السواد لا ينعت بالفقوع إنما يقال أصفر فاقع وأسود حالك والله أعلم. وأما السرور فانه حالة نفسانية تعرض عند حصول اعتقاد أو علم أو ظن بحصول شيء لذيذ أو نافع ثم انه تعالى حكى سؤالهم الثالث وهو قوله تعالى (قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي إن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون) وههنا مسائل

﴿المسئلة الاولى﴾ قال الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال « والذي نفس محمد بيده لو لم يقولوا إن شاء الله لحيل بينهم وبينها أبدا » واعلم أن ذلك يدل على أن التلفظ بهذه الكلمة مندوب في كل عمل يراد تحصيله ولذلك قال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) وفيه استعانة بالله وتفويض الامر اليه والاعتراف بقدرته ونفاذ مشيئته

﴿المسئلة الثانية﴾ احتج أصحابنا بهذا على أن الحوادث بأسرها مرادة لله تعالى فان عند المعتزلة ان الله تعالى لما أمرهم بذلك فقد أراد اهتداءهم لا محالة وحينئذ لا يبقى لقولهم ان شاء الله تعالى فائدة أما على قول أصحابنا فانه تعالى قد يأمر بما لا يريد فحينئذ يبقى لقولنا ان شاء الله فائدة

﴿المسئلة الثالثة﴾ احتجت المعتزلة على أن مشيئة الله تعالى محدثة بقوله (ان شاء الله) من وجهين الاول: أن دخول كلمة « إن » عليه يقتضي الحدوث. والثاني: وهو أنه تعالى علق حصول الاهتداء على حصول مشيئة الاهتداء فلما لم يكن حصول الاهتداء أزليا وجب أن لا تكون مشيئة الاهتداء أزلية. ولنرجع الى التفسير، فاما قوله تعالى (يبين لنا ما هي) ففيه السؤال المذكور وهو أن قولنا ما هو طلب بيان الحقيقة والمذكور ههنا في الجواب الصفات العرضية المفارقة فكيف يكون هذا الجواب مطابقا للسؤال؟ وقد تقدم جوابه. أما قوله تعالى (ان البقر تشابه علينا) فالمعنى ان البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثيرة فاشتبه علينا أيها نذبح وقرئ تشابه بمعنى تتشابه بطرح التاء وادغامها في الشين وتشابهت ومتشابهة ومتشابه. أما قوله تعالى (وانا ان شاء الله لمهتدون) ففيه وجوه ذكرها القفال: أحدها: وانا بمشيئة الله نهتدي للبقرة المأمور بذبحها عند تحصيلنا أوصافها التي بها تمتاز عما عداها، وثانيها: وانا ان شاء الله تعريفها ايانا بالزيادة لنا في البيان نهتدي اليها (وثالثها) وانا ان شاء الله على هدى في استقصائنا في السؤال عن أوصاف البقرة أي نرجو أنا لسنا على ضلالة فيما نفعله من هذا

البحث ، ورابعها : انا بمشيئة الله نهتدى للقاتل اذا وصفت لنا هذه البقرة بما به تمتاز هى عما سواها ثم أجاب الله تعالى عن سؤالهم بقوله تعالى (انها بقرة لاذلول تثير الارض) وقوله (لاذلول) صفة لبقرة بمعنى بقرة غير ذلول بمعنى لم تذلل للكراب واثارة الارض ولا هى من البقر التى يسق عليها فتسق الحرث و«لا» الاولى للنفى والثانية مزيدة لتوكيد الاولى؛ لان المعنى لاذلول تثير وتسق على ان الفعلين صفتان لذلول كانه قيل لاذلول مثيرة وساقية وجملة القول أن الذلول بالعمل لابد من أن تكون ناقصة فبين تعالى أنها لاتثير الارض ولاتسق الحرث لان هذين العملين يظهر بهما النقص . أما قوله تعالى (مسلمة) ففيه وجوه ، أحدها : من العيوب مطلقا : وثانيها : من آثار العمل المذكور ، وثالثها : مسلمة أى وحشية مرسلة عن الحبس ، ورابعها : مسلمة من الشية التى هى خلاف لونها أى خلصت صفرتها عن اختلاط سائر الالوان بها وهذا الرابع ضعيف والا لكان قوله (لاشية فيها) تكرارا غير مفيد بل الاولى حمله على السلامة من العيوب واللفظ يقتضى ذلك لان ذلك يفيد السلامة الكاملة عن العلل والمعايب واحتج العلماء به على جواز استعمال الظاهر مع تجويز أن يكون الباطن بخلافه لان قوله (مسلمة) اذا فسرناها بأنها مسلمة من العيوب فذلك لانعلمه من طريق الحقيقة انما نعلمه من طريق الظاهر . أما قوله تعالى (لاشية فيها) فالمراد ان صفرتها خالصة غير ممتزجة بسائر الالوان لان البقرة الصفراء قد توصف بذلك اذا حصلت الصفرة فى أكثرها فاراد تعالى أن يبين عموم ذلك بقوله (لاشية فيها) روى أنها كانت صفراء الاظلاف صفراء القرون، والوشى خلط لون بلون ثم أخبر الله تعالى عنهم بأنهم وقفوا عند هذا البيان واقتصروا عليه فقالوا (الآن جئت بالحق) أى الآن بانت هذه البقرة عن غيرها لانها بقرة عوان صفراء غير مذللة بالعمل قال القاضى: قوله تعالى (الآن جئت بالحق) كفر من قبلهم لامحالة لانه يدل على أنهم اعتقدوا فيما تقدم من الاوامر انها ما كانت حقة وهذا ضعيف لاحتمال أن يكون المراد الآن ظهرت حقيقة ما أمرنا به حتى تميزت من غيرها فلا يكون كفرا . أما قوله تعالى (فذبحوها وما كادوا يفعلون) فالمعنى فذبحوا البقرة وما كادوا يذبحونها ، وههنا بحث : وهو أن النحويين ذكروا «لكاد» تفسيرين ، الاول : قالوا ان نفيه اثبات واثباته نفى فقولنا كاد يفعل كذا معناه قرب من أن يفعل لكنه مافعله وقولنا ما كاد يفعل كذا معناه قرب من أن لايفعله لكنه فعله ، والثانى : وهو اختيار الشيخ عبدالقاهر النحوى أن كاد معناه المقاربة فقولنا كاد يفعل معناه قرب من الفعل وقولنا ما كاد يفعل معناه ماقرب منه وللاولين أن

يحتجوا على فساد هذا الثانى بهذه الآية لان قوله تعالى (وما كانوا يفعلون) معناه وماقاربوا الفعل ونفى المقاربة من الفعل يناقض اثبات وقوع الفعل فلو كان كاد للمقاربة لزم وقوع التناقض فى هذه الآية . وههنا أبحاث : البحث الاول : روى أنه كان فى بنى اسرائيل شيخ صالح له عجلة فاتى بها الغيضة وقال : اللهم انى أستودعكها لابنى حتى تكبر وكان برا بوالديه فشبت وكانت من أحسن البقر وأسمنها فتساوموها اليتيم وأمه حتىاشتروها بملء مسكها ذهبا وكانت البقرة اذذاك بثلاثة دنانير وكانوا طلبوا البقرة الموصوفة أربعين سنة . البحث الثانى : روى عن الحسن أن البقرة تذبح ولا تنحر وعن عطاء أنها تنحر قال فتلوت الآية عليه فقال الذبح والنحر سواء وحكى عن قتادة والزهرى ان شئت نحرت وان شئت ذبحت وظاهر الآية يدل على أنهم أمروا بالذبح وانهم فعلوا ما يسمى ذبحا والنحر وان أجزأ عن الذبح فصورته مخالفة لصورة الذبح فالظاهر يقتضى ماقلناه حتى لو نحروا ولا دليل يدل على قيامه مقام الذبح لكان لا يجزى . البحث الثالث : اختلفوا فى السبب الذى لاجله ما كادوا يذبحون فعن بعضهم لأجل غلاء ثمنها وعن آخرين انهم خافوا الشهرة والفضيحة وعلى كلا الوجهين فالاحجام عن المأمور به غير جائز ، أما الاول : فلأنهم لما أمروا بذبح البقرة المعينة وذلك الفعل ما كان يتم الا بالثمن الكثير وجب عليهم أداؤه لان مالا يتم الواجب الا به فهو واجب الا أن يدل الدليل على خلافه وانما لا يلزم المصلى أن يتطهر بالماء اذالم يجده الا بغلاء من حيث الشرع ولولاه للزم ذلك اذا وجب التطهر مطلقا ، وأما الثانى : وهو خوف الفضيحة فذاك لا يرفع التكليف فان القود اذا كان واجبا عليه لزمه تسليم النفس من ولى الدم اذا طالب وربما لزمه التعريف ليزول الشر والفتنة وربما لزمه ذلك لتزول التهمة فى القتل عن القوم الذين طرح القتيل بالقرب منهم لانه الذى عرضهم للتهمة فيلزمه ازالتها فكيف يجوز جعله سببا للتثاقل فى هذا الفعل . البحث الرابع : احتج القائلون بان الامر للوجوب بهذه الآية وذلك لانه لم يوجد فى هذه الصورة الا مجرد الامر ثم انه تعالى ذم التثاقل فيه والتكاسل فى الاشتغال بمقتضاه وذلك يدل على ان الامر للوجوب . قال القاضى : اذا كان الغرض من المأمور به ازالة شر وفتنة دل ذلك على وجوبه وانما امر تعالى بذبحها لكى يظهر القاتل فتزول الفتنة والشر المخوف فيهم والتحرز عن هذا الجنس الضار واجب فلما كان العلاج ازالته بهذا الفعل صار واجبا وأيضا فغير ممتنع أن فى تلك الشريعة أن التعبد بالقربان لايكون الا على سبيل الوجوب فلما تقدم عليهم بذلك كفاهم مجرد الامر . وأقول حاصل هذين السؤالين يرجع الى حرف واحد وهو أنا وان كنا

لانقول ان الامر يقتضي الوجوب فلانقول انه ينافي الوجوب أيضا فلعله فهم الوجوب ههنا بسبب آخر سوى الامر وذلك السبب المنفصل اما قرينة حالية وهي العلم بان دفع المضار واجب،أومقالية وهي ماتقدم بيانه من ان القربان لايكون مشروعا الا على وجه الوجوب والجواب . ان المذكور مجرد قوله تعالى (ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة) فلما ذكر الذم والتوبيخ على ترك الذبح المأمور به علمنا ان منشأ ذلك هو مجرد ورود الامر به لما ثبت فى اصول الفقه أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم . البحث الخامس : احتج القائلون بان الامر يفيد الفور بهذه الآية قالوا لانه ورد التعنيف على ترك المأمور به عند ورود الامر المجرد فدل على انه للفور . أما قوله تعالى (واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها) فاعلم أن وقوع ذلك القتل لابد وان يكون متقدما لامره تعالى بالذبح . أما الاخبار عن وقوع ذلك القتل وعن انه لابد وان يضرب القتيل ببعض تلك البقرة فلا يجب أن يكون متقدما على الاخبار عن قصة البقرة ، فقول من يقول:هذه القصة يجب أن تكون متقدمة فى التلاوة على الاولى خطأ لان هذه القصة فى نفسها يجب أن تكون متقدمة على الاولى فى الوجود فأما التقدم فى الذكر فغير واجب لانه تارة يتقدم ذكر السبب على ذكر الحكم وأخرى على العكس من ذلك فكأنه لما وقعت لهم تلك الواقعة أمرهم تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال :واذ قتلتم نفسا من قبل واختلفتم وتنازعتم فانى مظهر لكم القاتل الذى سترتموه بأن يضرب القتيل ببعض هذه البقرة المذبوحة وذلك مستقيم . فان قيل هب أنه لاخلل فى هذا النظم ولكن النظم الآخر كان مستحسنا فما الفائدة فى ترجيح هذا النظم ؟ قلنا انما قدمت قصة الامر بذبح البقرة على ذكر القتيل لانه لوعمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولو كانت قصة واحدة لذهب الغرض من بينية التفريع . أما قوله تعالى (فادارأتم فيها) ففيه وجوه ، أحدها : اختلفتم واختصمتم فى شانها لان المتخاصمين يدرأ بعضهم بعضا أى يدافعه ويزاحمه ، وثانيها : «ادارأتم» أى ينفي كل واحدمنكم القتل عن نفسه ويضيفه الى غيره ، وثالثها : دفع بعضكم بعضا عن البراءة والتهمة وجملة القول فيه ان الدرء هو الدفع فالمتخاصمون اذا تخاصموا فقد دفع كل واحد منهم عن نفسه تلك التهمة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه عن تلك الفعلة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه فى اسناد تلك التهمة الى غيره وحجة صاحبه فى براءته عنه قال القفال : والكناية فى (فيها)للنفس أى فاختلفتم فى النفس ويحتمل فى القتلة لأن قوله (قتلتم) يدل على المصدر . أما قوله تعالى (والله مخرج ما كنتم تكتمون) أى مظهر

لامحالة ما كتمتم من أمر القتل. فان قيل كيف أعمل « مخرج » وهو فى معنى المضى ؟ قلنا قد حكى ما كان مستقبلا فى وقت التدارؤ كما حكى الحاضر فى قوله (باسط ذراعيه) وهذه الجملة اعتراض بين المعطوف والمعطوف عليه وهما « اداراتم ، فقلنا » ثم فيه مسائل

﴿المسئلة الأولى﴾ قالت المعتزلة قوله (والله مخرج ما كنتم تكتمون) أى لابد وان يفعل ذلك وانما حكم بأنه لابد وان يفعل ذلك لأن الاختلاف والتنازع فى باب القتل يكون سببا للفتن والفساد والله لايحب الفساد فلأجل هذا قال لابد وان يزيل هذا الكتمان ليزول ذلك الفساد فدل ذلك على أنه سبحانه لا يريد الفساد ولا يرضى به ولا يخلقه

﴿المسئلة الثانية﴾ الآية تدل على انه تعالى عالم بجميع المعلومات والا لما قدر على اظهار ما كتموه

﴿المسئلة الثالثة﴾ تدل الآية على ان مايسره العبد من خير أو شر ودام ذلك منه فان الله سيظهره . قال عليه الصلاة والسلام «ان عبداً لو أطاع الله من وراء سبعين حجابا لأظهر الله ذلك على ألسنة الناس» وكذلك المعصية وروى أن الله تعالى أوحى الى موسى عليه السلام قل لبنى اسرائيل يخفون لى أعمالهم وعلىّ أن أظهرها لهم

﴿المسئلة الرابعـــة﴾ دلت الآية على أنه يجوز ورود العام لارادة الخاص لأن قوله (ما كنتم تكتمون) يتناول كل المكتومات ثم ان الله تعالى أراد هذه الواقعة .

أما قوله تعالى (فقلنا اضربوه ببعضها) ففيه مسائل

﴿المسئلة الأولى﴾ المروى عن ابن عباس أن صاحب بقرة بنى اسرائيل طلبها أربعين سنة حتى وجدها ثم ذبحت الا ان هذه الرواية على خلاف ظاهر القرآن لأن الفاء فى قوله تعالى (فقلنا اضربوه ببعضها) للتعقيب وذلك يدل على ان قوله (اضربوه ببعضها) حصل عقيب قوله تعالى (ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة)

﴿المسئلة الثانية﴾ الهاء فى قوله تعالى (اضربوه) ضمير وهو اما أن يرجع الى النفس وحينئذ يكون التذكير على تأويل الشخص والانسان واما الى القتيل وهو الذى دل عليه قوله (ما كنتم تكتمون)

﴿المسئلة الثالثة﴾ يجوز أن يكون الله تعالى انما أمر بذبح البقرة لأنه تعلق بذبحها مصلحة لاتحصل الا بذبحها ويجوز أن يكون الحال فيها وفى غيرها على السوية والأقرب هو الأول لأنه لو قام غيرها مقامها لما وجبت على التعيين بل على التخيير بينها و بين غيرها وههنا

سؤالان : السؤال الأول : ما الفائدة فى ضرب المقتول ببعض البقرة مع أن الله تعالى قادر على أن يحييه ابتداء؟ الجواب : الفائدة فيه لتكون الحجة أوكد وعن الحيلة أبعد فقد كان يجوز للملحد أن يوهم أن موسى عليه السلام انما أحياه بضرب من السحر والحيلة فانه إذا حي عندما يضرب بقطعة من البقرة المذبوحة انتفت الشبهة فى انه لم يحى بشيء انتقل اليه من الجسم الذى ضرب به إذا كان ذلك انما حي بفعل فعلوه هم فدل ذلك على ان إعلام الأنبياء انما يكون من عند الله لا بتمويه من العباد وأيضا فتقديم القربان مما يعظم أمر القربان. السؤال الثانى : هلا أمر بذبح غير البقرة وأجابوا بان الكلام فى غيرها لو أمروا به كالكلام فيها ثم ذكروا فيها فوائد،منها التقرب بالقربان الذى كانت العادة به جارية ولان هذا القربان كان عندهم من أعظم القرابين ولما فيه من مزيد الثواب لتحمل الكلفة فى تحصيل هذه البقرة على غلاء ثمنها ولما فيه من حصول المال العظيم لمالك البقرة .

﴿المسئلة الرابعة﴾ اختلفوا فى أن ذلك البعض الذى ضربوا القتيل به ماهو؟ والاقرب أنهم كانوا مخيرين فى أبعاض البقرة لأنهم أمروا بضرب القتيل ببعض البقرة وأى بعض من أبعاض البقرة ضربوا القتيل به فانهم كانوا ممتثلين لمقتضى قوله (اضربوه) ببعضها والاتيان بالمأمور به يدل على الخروج عن العهدة على ما ثبت فى أصول الفقه وذلك يقتضى التخيير . واختلفوا فى البعض الذى ضرب به القتيل فقيل لسانها وقيل فخذها اليمنى وقيل ذنبها وقيل العظم الذى يلى الغضروف وهو أصل الآذان وقيل البضعة بين الكتفين ولا شك أن القرآن لا يدل عليه فان ورد خبر صحيح قبل وإلا وجب السكوت عنه .

﴿المسئلة الخامسة﴾ فى الكلام محذوف والتقدير فقلنا اضربوه ببعضها فضربوه ببعضها فحيي الا أنه حذف ذلك لدلالة قوله تعالى (كذلك يحيي الله الموتى) عليه وهو كقوله تعالى (اضرب بعصاك الحجر فانفجرت) أى فضرب فانفجرت روى أنهم لما ضربوه قام باذن الله وأوداجه تشخب دما وقال قتلنى فلان وفلان لابنى عمه ثم سقط ميتا وقتلا . أما قوله تعالى (كذلك يحيي الله الموتى) ففيه مسئلتان .

﴿المسئلة الأولى﴾ فى هذه الآية وجهان : أحدهما . أن يكون إشارة الى نفس ذلك الميت . والثانى : أنه احتجاج فى صحة الاعادة ثم هذا الاحتجاج أهو على المشركين أو على غيرهم؟ فيه وجهان . الاول : قال الاصم انه على المشركين لانه ان ظهر لهم بالتواتر أن هذا الاحياء قد كان على هذا الوجه علموا صحة الاعادة وان لم يظهر ذلك بالتواتر فانه يكون داعية لهم الى التفكر

قال القاضي وهذا هو الاقرب لانه تقدم منه تعالى ذكر الامر بالضرب وأنه سبب إحياء ذلك الميت ثم قال (كذلك يحيي الله الموتى) فجمع الموتى ولو كان المراد ذلك القتيل لما جمع في القول فكأنه قال دل بذلك على أن الاعادة كالابتداء في قدرته . الثاني : قال القفال ظاهر الكلام يدل على أن الله تعالى قال هذا لبني إسرائيل احياء الله تعالى لسائر الموتى يكون مثل هذا الذي شاهدتم لأنهم وان كانوا مؤمنين بذلك الا أنهم لم يؤمنوا به الا من طريق الاستدلال ولم يشاهدوا شيئاً منه فاذا شاهدوه اطمأنت قلوبهم وانتفت عنهم الشبهة التي لا يخلو منها المستدل وقد قال ابراهيم عليه السلام (رب أرني كيف تحيي الموتى) الى قوله (ليطمئن قلبي) فاحيا الله تعالى لبني اسرائيل القتيل عيانا ثم قال لهم (كذلك يحيي الله الموتى) أي كالذي أحياه في الدنيا يحيي في الآخرة من غير احتياج في ذلك الايجاد الى مادة ومدة ومثال وآلة

﴿ المسئلة الثانية ﴾ من الناس من استدل بقوله تعالى (كذلك يحيي الله الموتى) على ان المقتول ميت وهو ضعيف لأنه تعالى قاس على احياء ذلك القتيل احياء الموتى فلا يلزم من هذا كون القتيل ميتا . أما قوله تعالى (ويريكم آياته) فلقائل أن يقول ان ذلك كان آية واحدة فلم سميت بالآيات ؟ والجواب : انها تدل على وجود الصانع القادر على كل المقدورات ، العالم بكل المعلومات، المختار في الايجاد والابداع وعلى صدق موسى عليه السلام وعلى براءة ساحة من لم يكن قاتلا وعلى تعين تلك التهمة على من باشر ذلك القتل فهي وان كانت آية واحدة الا أنها لما دلت على هذه المدلولات الكثيرة لا جرم جرت مجرى الآيات الكثيرة . أما قوله تعالى (لعلكم تعقلون) ففيه بحثان : الأول : ان كلمة « لعل » قد تقدم تفسيرها في قوله تعالى (لعلكم تتقون) الثاني : ان القوم كانوا عقلاء قبل عرض هذه الآيات عليهم واذا كان العقل حاصلا امتنع أن يقال اني عرضت عليك الآية الفلانية لكي تصير عاقلا فاذن لا يمكن اجراء الآية على ظاهرها بل لابد من التأويل وهو أن يكون المراد لعلكم تعملون على قضية عقولكم وان من قدر على أحياء نفس واحدة قدر على احياء الأنفس كلها لعدم الاختصاص حتى لا ينكروا البعث ، هذا آخر الكلام في تفسير الآية . واعلم ان كثيراً من المتقدمين ذكر أن من جملة أحكام هذه الآية ان القاتل هل يرث أم لا ؟ قالوا لا ، لأنه روى عن عبيدة السلماني ان الرجل الذي كان قاتلا في هذه الواقعة حرم من الميراث لأجل كونه قاتلا. قال القاضي لا يجوز جعل هذه المسئلة من أحكام هذه الآية لأنه ليس في الظاهر أن القاتل هل كان وارثا لقتيله أم لا؟ وبتقدير أن يكون وارثا له فهل حرم الميراث أم لا؟ وليس

ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

يجب اذا روى عن أبي عبيدة أن القاتل حرم لمكان قتله الميراث أن يعد ذلك فى جملة أحكام القرآن إذا كان لا يدل عليه لا مجملا ولا مفصلا وإذا كان لم يثبت أن شرعهم كشرعنا وأنه لا يلزم الاقتداء بهم فادخال هذا الكلام فى أحكام القرآن تعسف . واعلم أن الذى قاله القاضى حق ومع ذلك فلنذكر هذه المسئلة فنقول: اختلف المجتهدون فى أن القاتل هل يرث أم لا فعند الشافعى رضى الله عنه لا يرث سواء كان القتل غير مستحق عمدا كان أو خطأ أو كان مستحقا كالعادل اذا قتل الباغى، وعند أبى حنيفة رحمه الله لا يرث فى العمد والخطأ الا أن العادل إذا قتل الباغى فانه يرثه وكذا القاتل إذا كان صبيا أو مجنونا يرثه لا من ديته ولا من سائر أمواله وهو قول على وعمر وابن عباس وسعيد بن المسيب، وقال عثمان البتى : قاتل الخطأ يرث وقاتل العمد لا يرث، وقال مالك لا يرثه من ديته ويرثه من سائر أمواله وهو قول الحسن ومجاهد والزهرى والاوزاعى واحتج الشافعى رضى الله عنه بعموم الخبر المشهور المستفيض أنه صلى الله عليه وسلم قال « ليس للقاتل من الميراث شىء » الا أن الاستدلال بهذا الخبر إنما يصح لو جوزنا تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد والكلام فيه مذكور فى أصول الفقه. ثم ههنا دقيقة وهى أن تطرق التخصيص الى العام يفيده نوع ضعف فلو خصصنا هذا الخبر ببعض الصور فحينئذ يتوالى عليه أسباب الضعف فان كونه خبر واحد يوجب الضعف وكونه على مصادمة الكتاب سبب آخر وكونه مخصوصا سبب آخر، فلو خصصنا عموم الكتاب به لكنا قد رجحنا الضعيف جدا على القوى جدا. أما اذا لم يخصص هذا الخبر ألبتة اندفع عنه بعض أسباب الضعف فحينئذ لا يبعد تخصيص عموم الكتاب به. واحتج أبو بكر الرازى على أن العادل اذا قتل الباغى فانه لا يصير محروما عن الميراث بانا لا نعلم خلافا أن من وجب له القود على إنسان فقتله قودا أنه لا يحرم الميراث واعلم أن الشافعية يمنعون هذه الصورة والله أعلم

قوله تعالى ﴿ ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهى كالحجارة أو أشد قسوة وإن من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء وان منها لما يهبط من خشية الله

وماالله بغافل عما تعملون ﴾

اعلم أن قوله تعالى (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك) فيه مسائل

﴿ المسئلة الاولى ﴾ الشيء الذي من شانه بأصل ذاته أن يقبل الاثر عن شيء آخر ثم إنه عرض لذلك القابل ما لأجله صار بحيث لا يقبل الاثر فيقال لذلك القابل انه صار صلبا غليظا قاسيا فالجسم من حيث انه جسم يقبل الاثر عن الغير الا أن صفة الحجرية لما عرضت للجسم صار جسم الحجر غير قابل وكذلك القلب من شانه أن يتأثر عن مطالعة الدلائل والآيات والعبر وتأثره عبارة عن ترك التمرد والعتو والاستكبار واظهار الطاعة والخضوع لله والخوف من الله تعالى فاذا عرض للقلب عارض أخرجه عن هذه الصفة صار فى عدم التاثر شبيها بالحجر فيقال قسا القلب وغلظ ولذلك كان الله تعالى وصف المؤمنين بالرقة فقال (كتابا متشابها مثانى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم)

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال القفال يجوز أن يكون المخاطبون بقوله (قلوبكم) أهل الكتاب الذين كانوا فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم أى اشتدت قلوبكم وقست وصلبت من بعد البينات التى جاءت أوائلكم والامور التى جرت عليهم والعقاب الذى نزل بمن أصر على المعصية منهم والآيات التى جاءهم بها أنبياؤهم والمواثيق التى أخذوها على أنفسهم وعلى كل من دان بالتوراة ممن سواهم ، فاخبر بذلك عن طغيانهم وجفائهم مع ماعندهم من العلم بآيات الله التى تلين عندها القلوب وهذا أولى لان قوله تعالى (ثم قست قلوبكم) خطاب مشافهة فحمله على الحاضرين أولى ويحتمل أيضا أن يكون المراد أولئك اليهود الذين كانوا فى زمن موسى عليه السلام خصوصا ، ويجوز أن يريد من قبلهم من سلفهم

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله تعالى (من بعد ذلك) يحتمل أن يكون المراد من بعد ما أظهره الله تعالى من احياء ذلك القتيل عند ضربه ببعض البقرة المذبوحة حتى عين القاتل فانه روى ان ذلك القتيل لما عين القاتل نسبه القاتل الى الكذب وما ترك الانكار بل طلب الفتنة وساعده عليه جمع ، فعنده قال تعالى واصفا لهم أنهم بعد ظهور مثل هذه الآية قست قلوبهم أى صارت قلوبهم بعد ظهور مثل هذه الآية فى القسوة كالحجارة ويحتمل أن يكون قوله (من بعد ذلك) اشارة الى جميع ما عدد الله سبحانه من النعم العظيمة والآيات الباهرة التى أظهرها على يد موسى عليه السلام ؛ فان أولئك اليهود بعد أن كثرت مشاهدتهم لها ما خلوا من العناد والاعتراض على موسى عليه السلام وذلك بين فى أخبارهم فى التيه لمن نظر فيها. أما قوله

تعالى (أو أشد قسوة) ففيه مسائل

﴿المسألة الاولى﴾ كلمة «أو» للترديد وهي لا تليق بعلام الغيوب فلا بد من التاويل وهو من وجوه : أحدها : أنها بمعنى الواو كقوله تعالى (الى مائة ألف أو يزيدون) بمعنى ويزيدون وكقوله تعالى (ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن أو آبائهن) والمعنى وآبائهن وكقوله (أن تاكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم) يعني وبيوت آبائكم ومن نظائره قوله تعالى (لعله يتذكر أو يخشى . فالملقيات ذكرا عذرا أو نذرا) وثانيها : انه تعالى أراد أن يبهمه على العباد فقال ذلك كما يقول المرء لغيره : أكلت خبزا أو تمرا وهو لا يشك أنه أكل أحدهما اذا أراد أن لا يبينه لصاحبه ، وثالثها : أن يكون المراد فهي كالحجارة ومنها ماهو أشد قسوة من الحجارة ، ورابعها . ان الآدميين اذا اطلعوا على أحوال قلوبهم قالوا انها كالحجارة أو هي أشد قسوة من الحجارة وهو المراد في قوله (فكان قاب قوسين أو أدنى) أي في نظركم واعتقادكم . وخامسها : ان كلمة «أو» بمعنى بل وأنشدوا

فوالله ما أدري أسلمى تقولت . أم القوم أو كل الى حبيب

قالوا أراد بل كل . وسادسها : انه على قولك ما آكل الا حلوا أو حامضا أي طعامي لا يخرج عن هذين بل يتردد عليهما وبالجملة فليس الغرض ايقاع التردد بينهما بل نفي غيرهما ، وسابعها : أن « أو » حرف اباحة كأنه قيل بأي هذين شبهت قلوبهم كان صدقا كقولك : جالس الحسن أو ابن سيرين أي أيهما جالست كنت مصيبا ولو جالستهما معا كنت مصيبا أيضا ،

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف « أشد » معطوف على الكاف اما على معنى أو مثل أشد قسوة فحذف المضاف وأقيم المضاف اليه مقامه وإما على أو هي في أنفسها أشد قسوة

﴿المسألة الثالثة﴾ انما وصفها بانها أشد قسوة لوجوه ، أحدها : ان الحجارة لو كانت عاقلة ولقيتها هذه الآية لقبلتها كما قال (لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله) وثانيها ، ان الحجارة ليس فيها امتناع مما يحدث فيها بامر الله تعالى وان كانت قاسية بل هي منصرفة على مراد الله غير ممتنعة من تسخيره وهؤلاء مع ماوصفنا من أحوالهم في اتصال الآيات عندهم وتتابع النعم من الله عليهم يمتنعون من طاعته ولا تلين قلوبهم لمعرفة حقه وهو كقوله تعالى (وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه) الى قوله تعالى (والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات) كأن المعنى أن الحيوانات من غير بني آدم أمم سخر كل واحد منها لشيء وهو منقاد لما أريد منه وهؤلاء الكفار يمتنعون عما أراد الله منهم ، وثالثها : أو أشد قسوة لان الاحجار ينتفع بها من بعض الوجوه ويظهر

منها الماء فى بعض الاحوال أما قلوب هؤلاء فلا نفع فيها البتة ولا تلين لطاعة الله بوجه من الوجوه .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال القاضى ان كان تعالى هو الخالق فيهم الدوام على ماهم عليه من الكفر فكيف يحسن ذمهم بهذه الطريقة ولو أن موسى عليه السلام خاطبهم فقالوا له ان الذى خلق الصلابة فى الحجارة هو الذى خلق فى قلوبنا القسوة والخالق فى الحجارة انفجار الانهار هو القادر على أن ينقلنا عما نحن عليه من الكفر بخلق الايمان فينا فاذا لم يفعل فعذرنا ظاهر لكانت حجتهم عليه أوكد من حجته عليهم وهذا النمط من الكلام قد تقدم تقريرا وتفريعا مرارا وأطوارا

﴿المسألة الخامسة﴾ انما قال (أشد قسوة) ولم يقل أقسى لأن ذلك أدل على فرط القسوة ووجه آخر وهو أن لا يقصد معنى الاقسى ولكن قصد وصف القسوة بالشدة كأنه قيل اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم أشد قسوة وقرىء «قساوة» وترك ضمير المفضل عليه لعدم الالباس كقولك زيد كريم وعمرو أكرم ثم انه سبحانه وتعالى فضل الحجارة على قلوبهم بأن بين أن الحجارة قد يحصل منها ثلاثة أنواع من المنافع ولا يوجد فى قلوب هؤلاء شىء من المنافع ، فاولها : قوله تعالى (وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار) وفيه مسائل

﴿ المسألة الاولى ﴾ قرىء «وان» بالتخفيف وهى إن المخففة من الثقيلة التى تلزمها اللام الفارقة ومنها قوله تعالى (وان كل لما جميع لدينا محضرون)

﴿المسألة الثانية﴾ التفجر التفتح بالسعة والكثرة يقال انفجرت قرحة فلان أى انشقت بالمدة ومنه الفجر والفجور .وقرأ مالك ابن دينار « ينفجر » بمعنى وان من الحجارة ما ينشق فيخرج منه الماء الذى يجرى حتى تكون منه الانهار .قالت الحكماء ان الانهار انما تتولد عن أبخرة تجتمع فى باطن الارض فان كان ظاهر الارض رخوا انشقت تلك الابخرة وانفصلت وان كان ظاهر الارض صلبا حجريا اجتمعت تلك الابخرة ولا يزال يتصل تواليها بسوابقها حتى تكثر كثرة عظيمة فيعرض حينئذ من كثرتها وتواتر مددها أن تنشق الارض وتسيل تلك المياه أودية وأنهارا .وثانيها : قوله تعالى (وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء) أى من الحجارة لما ينصدع فيخرج منه الماء فيكون عينا لا نهرا جاريا أى إن الحجارة قد تندى بالماء الكثير و بالماء القليل وفى ذلك دليل تفاوت الرطوبة فيها وانها قد تكثر فى حال حتى يخرج منها مايجرى منه الانهار وقد تقل ، وهؤلاء قلوبهم فى نهاية الصلابة لاتندى بقبول شىء من المواعظ ولا تنشرح لذلك ولا تتوجه الى الاهتداء .وقوله تعالى (يشقق) أى يتشقق

فأدغم التاء كقوله (يذكر) أى يتذكر وقوله (ياأيها المزمل . ياأيها المدثر) . وثالثها : قوله تعالى (وان منها لما يهبط من خشية الله) واعلم أن فيه اشكالا وهو ان الهبوط من خشية الله صفة الاحياء العقلاء والحجر جماد فلا يتحقق ذلك فيه فلهذا الاشكال ذكروا فى هذه الآية وجوها : أحدها : قول أبى مسلم خاصة وهو أن الضمير فى قوله تعالى (وان منها) راجع الى القلوب فانه يجوز عليها الخشية والحجارة لايجوز عليها الخشية وقد تقدم ذكر القلوب كما تقدم ذكر الحجارة، أقصى مافى الباب أن الحجارة أقرب المذكورين الا ان هذا الوصف لما كان لائقا بالقلوب دون الحجارة وجب رجوع هذا الضمير الى القلوب دون الحجارة واعترضوا عليه من وجهين : الاول : ان قوله تعالى (فهى كالحجارة أو أشد قسوة) جملة تامة ثم ابتدأ تعالى فذكر حال الحجارة بقوله (وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار) فيجب فى قوله تعالى (وان منها لما يهبط من خشية الله) أن يكون راجعا اليها ، الثانى : أن الهبوط يليق بالحجارة لا بالقلوب فليس تاويل الهبوط أولى من تاويل الخشية ، وثانيها : قول جمع من المفسرين ان الضمير عائد الى الحجارة لكن لانسلم أن الحجارة ليست حية عاقلة، بيانه أن المراد من ذلك جبل موسى عليه السلام حين تقطع وتجلى له ربه وذلك لان الله سبحانه وتعالى خلق فيه الحياة والعقل والادراك وهذا غير مستبعد فى قدرة الله ونظيره قوله تعالى (وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شىء) فكما جعل الجلد ينطق ويسمع ويعقل فكذلك الجبل وصفه بالخشية وقال أيضا (لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله) والتقدير انه تعالى لو جعل فيه العقل والفهم لصار كذلك وروى أنه حن الجزع لصعود رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه لما أتاه الوحى فى أول المبعث وانصرف النبى صلى الله عليه وسلم الى منزله سلمت عليه الاحجار والاشجار فكلها كانت تقول: السلام عليك يارسول الله قالوا فغير ممتنع أن يخلق فى بعض الأحجار عقل وفهم حتى تحصل الخشية فيه وأنكرت المعتزلة هذا التاويل لما أن عندهم البنية واعتدال المزاج شرط قبول الحياة والعقل ولا دلالة لهم على اشتراط البنية الا مجرد الاستبعاد فوجب أن لا يلتفت اليهم ، وثالثها : قول أكثر المفسرين وهو أن الضمير عائد الى الحجارة وان الحجارة لا تعقل ولا تفهم وذكروا على هذا القول أنواعا من التاويل : الأول : أن من الحجارة مايتردى من الموضع العالى الذى يكون فيه فينزل الى أسفل وهؤلاء الكفار مصرون على العناد والتكبر فكأن الهبوط من العلو جعل مثلا للانقياد. وقوله (من خشية الله) أى ذلك الهبوط لو وجد من العاقل المختار لكان به خاشيا

لله وهو كقوله (فوجدافيها جداراً يريد أن ينقض فاقامه) أى جدارا قد ظهر فيه من الميلان ومقاربة السقوط مالو ظهر مثله فى حى مختار لكان مريدا للانقضاض ونحو هذا قول بعضهم

بخيل تضل البلق من حجراته ترى الأكم فيه سجدا للحوافر

وقول جرير لما أتى خبر الزبير تضعضعت سور المدينة والجبال الخشع

لجعل الأول ماظهر فى الأكم من أثر الحوافر مع عدم امتناعها من دفع ذلك عن نفسها كالسجود منها للحوافر ، وكذلك الثانى جعل ماظهر فى أهل المدينة من آثار الجزع كالخشوع وعلى هذا الوجه تأول أهل النظر قوله تعالى (تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وان من شىء الا يسبح بحمده) وقوله تعالى (ولله يسجد ما فى السموات وما فى الأرض) الآية وقوله تعالى (والنجم والشجر يسجدان) الوجه الثانى فى التاويل: أن قوله تعالى (من خشية الله) أى ومن الحجارة ما ينزل وما ينشق ويتزايل بعضه عن بعض عند الزلازل من أجل ما يريد الله بذلك من خشية عباده له وفزعهم اليه بالدعاء والتوبة . وتحقيقه أنه لما كان المقصود الاصلى من إهباط الأحجار فى الزلازل الشديدة أن تحصل خشية الله تعالى فى قلوب العباد صارت تلك الخشية كالعلة المؤثرة فى حصول ذلك الهبوط فكلمة «من» لابتداء الغاية فقوله (من خشية الله) أى بسبب أن تحصل خشية الله فى القلوب ، الوجه الثالث : ماذكره الجبائى وهو أنه فسر الحجارة بالبرد الذى يهبط من السحاب تخويفا من الله تعالى لعباده ليزجرهم به قال وقوله تعالى (من خشية الله) أى بخشية الله أى ينزل بالتخويف للعباد أو بما يوجب الخشية لله كما يقال نزل القرآن بتحريم كذا وتحليل كذا أى بايجاب ذلك على الناس. قال القاضى : هذا التأويل ترك للظاهر من غير ضرورة لأن البرد لا يوصف بالحجارة لانه وان اشتد عند النزول فهو ماء فى الحقيقة ولانه لا يليق ذلك بالتسمية . أما قوله تعالى (وما الله بغافل عما تعملون) فالمعنى أن الله تعالى بالمرصاد لهؤلاء القاسية قلوبهم وحافظ لأعمالهم محص لها فهو يجازيهم بها فى الدنيا والآخرة وهو كقوله تعالى (وما كان ربك نسياً) وفى هذا وعيد لهم وتخويف كبير لينزجروا . فان قيل هل يصح أن يوصف الله بأنه ليس بغافل ؟ قلنا قال القاضى لا يصح لانه يوهم جواز الغفلة عليه وليس الامر كذلك لأن نفى الصفة عن الشىء لا يستلزم ثبوت صحتها عليه بدليل قوله تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم . وهو يطعم ولا يطعم) والله أعلم

أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ

قوله تعالى ﴿أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون﴾

اعلم أن سبحانه لما ذكر قبائح أفعال أسلاف اليهود الى ههنا شرح من هنا قبائح أفعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد صلى الله عليه وسلم قال القفال رحمه الله إن فيما ذكر الله تعالى فى هذه السورة من أقاصيص بنى إسرائيل وجوها من المقصد: أحدها: الدلالة بها على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانه أخبر عنها من غير تعلم وذلك لايمكن أن يكون الا بالوحى ويشترك فى الانتفاع بهذه الدلالة أهل الكتاب والعرب، أما أهل الكتاب فلأنهم كانوا يعلمون هذه القصص فلما سمعوها من محمد من غير تفاوت أصلا علموا لا محالة أنه ما أخذها الا من الوحى، وأما العرب فلما يشاهدون من أن أهل الكتاب يصدقون محمدا فى هذه الاخبار، وثانيها: تعديد النعم على بنى إسرائيل وما من الله تعالى به على أسلافهم من أنواع الكرامة والفضل كالانجاء من آل فرعون بعد ما كانوا مقهورين مستعبدين ونصره اياهم وجعلهم أنبياء وملوكا وتمكينه لهم فى الأرض وفرقه بهم البحر واهلاكه عدوهم وإنزاله النور والبيان عليهم بواسطة انزال التوراة والصفح عن الذنوب التى ارتكبوها من عبادة العجل ونقض المواثيق ومسئلة النظر الى الله جهرة ثم ما أخرجه لهم فى التيه من الماء العذب من الحجر وانزاله عليهم المن والسلوى ووقايتهم من حر الشمس بتظليل الغمام فذكرهم الله هذه النعم القديمة والحديثة، وثالثها: إخبار النبي عليه السلام بتقديم كفرهم وخلافهم وشقاقهم وتعنتهم مع الأنبياء ومعاندتهم لهم وبلوغهم فى ذلك ما لم يبلغه أحد من الأمم قبلهم وذلك لأنهم بعد مشاهدتهم الآيات الباهرة عبدوا العجل بعد مفارقة موسى عليه السلام اياهم بالمدة اليسيرة فدل ذلك على بلادتهم ثم لما أمروا بدخول الباب سجدا وأن يقولوا حطة ووعدهم أن يغفر لهم خطاياهم ويزيد فى ثواب محسنهم بدلوا القول وفسقوا ثم سالوا الفوم والبصل بدل المن والسلوى ثم امتنعوا من قبول التوراة بعد ايمانهم بموسى وضمانهم له بالمواثيق أن يؤمنوا به وينقادوا لما يأتى به حتى رفع فوقهم الجبل ثم استحلوا الصيد فى السبت واعتدوا ثم لما أمروا بذبح البقرة شافهوا موسى عليه السلام بقولهم «أتتخذنا هزواً» ثم لما

شاهدوا احياء الموتى ازدادوا قسوة فكأن الله تعالى يقول إذا كانت هذه أفعالهم فيما بينهم ومعاملاتهم مع نبيهم الذى أعزهم الله به وأنقذهم من الرق والآفة بسببه فغير بديع ما يعامل به أخلافهم محمدا عليه السلام، فليهن عليكم أيها النبي والمؤمنون ماترونه من عنادهم واعراضهم عن الحق . ورابعها : تحذير أهل الكتاب الموجودين فى زمان النبي صلى الله عليه وسلم من نزول العذاب عليهم كما نزل بأسلافهم فى تلك الوقائع المعدودة . وخامسها : تحذير مشركى العرب أن ينزل العذاب عليهم كما نزل على أولئك اليهود ، وسادسها : انه احتجاج على مشركى العرب المنكرين للاعادة مع اقرارهم بالابتداء وهو المراد من قوله تعالى (كذلك يحيى الله الموتى) إذا عرفت هذا فنقول: انه عليه السلام كان شديد الحرص على الدعاء إلى الحق وقبولهم الايمان منه وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وتمردهم فقص الله تعالى عليه أخبار بنى اسرائيل فى العناد العظيم مع مشاهدة الآيات الباهرة تسلية لرسوله فيما يظهر من أهل الكتاب فى زمانه من قلة القبول والاستجابة فقال تعالى (أفتطمعون أن يؤمنوا لكم) وههنا مسائل

﴿المسئلة الأولى﴾ فى قوله تعالى (أفتطمعون أن يؤمنوا لكم) وجهان : الاول : وهو قول ابن عباس أنه خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم خاصة لأنه هو الداعى وهو المقصود بالاستجابة واللفظ وان كان للعموم لكنا حملناه على الخصوص لهذه القرينة. روى أنه عليه السلام حين دخل المدينة ودعا اليهود الى كتاب الله وكذبوه فانزل الله تعالى هذه الآية . الثانى : وهو قول الحسن أنه خطاب مع الرسول والمؤمنين قال القاضى وهذا أليق بالظاهر لأنه عليه السلام وان كان الأصل فى الدعاء فقد كان فى الصحابة من يدعوهم الى الايمان ويظهر لهم الدلائل وينبههم عليها فصح أن يقول تعالى (أفتطمعون أن يؤمنوا لكم) ويريد به الرسول ومن هذا حاله من أصحابه واذا كان ذلك صحيحا فلا وجه لترك الظاهر

﴿المسألة الثانية﴾ المراد بقوله (أن يؤمنوا لكم) هم اليهود الذين كانوا فى زمن الرسول عليه السلام لانهم الذين يصح فيهم الطمع فى أن يؤمنوا وخلافه لان الطمع انما يصح فى المستقبل لا فى الواقع

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا فى سبب الاستعباد وجوها : أحدها : أفتطمعون أن يؤمنوا لكم مع أنهم ما آمنوا بموسى عليه السلام وكان هو السبب فى أن الله خلصهم من الذل وفضلهم على الكل ومع ظهور المعجزات المتوالية على يده وظهور أنواع العذاب على المتمردين . الثانى : أفتطمعون أن يؤمنوا ويظهروا التصديق ومن علم منهم الحق لم يعترف بذلك بل غيره وبدله ،

الثالث:أفتطمعون أن يؤمن لكم هؤلاء من طريق النظر والاستدلال وكيف وقد كان فريق من أسلافهم يسمعون كلام الله ويعلمون أنه حق ثم يعاندونه

﴿المسئلة الرابعة﴾ لقائل أن يقول : القوم مكلفون بأن يؤمنوا بالله فما الفائدة فى قوله (أفتطمعون أن يؤمنوا لكم) الجواب: أنهيكون اقرارا لهم بما دعوا اليه ولوكان الايمان لله كما قال تعالى (فآمن له لوط) لما أقر بنبوته وبتصديقه ويجوز أن يراد بذلك أن يؤمنوا لاجلكم ولاجل تشددكم فى دعائهم اليه فيكون هذا معنى الاضافه.أماقوله تعالى (وقد كان فريق منهم) فقد اختلفوا فى ذلك الفريق،منهم من قال: المراد بالفريق من كان فى أيام موسى عليه السلام لانه تعالى وصف هذا الفريق بانهم يسمعون كلام الله والذين سمعوا كلام الله هم أهل الميقات ومنهم من قال بل المراد بالفريق من كان فى زمن محمد عليه الصلاة والسلام وهذا أقرب لان الضمير فى قوله تعالى (وقد كان فريق منهم) راجع الى ماتقدم وهمالذين عناهم الله تعالى بقوله (أفتطمعون أن يؤمنوا لكم) وقد بينا أن الذين تعلق الطمع بايمانهم هم الذين كانوا فى زمن محمد عليه الصلاة والسلام. فان قيل الذين سمعوا كلام الله هم الذين حضروا الميقات قلنا لا نسلم بل قد يجوز فيمن سمع التوراة أن يقال إنه سمع كلام الله كما يقال لأحدنا سمع كلام الله اذا قرىء عليه القرآن. أما قولهتعالى (ثم يحرفونه) ففيه مسائل

﴿المسئلة الاولى﴾ قال القفال:التحريف التغيير والتبديل وأصله من الانحراف عن الشىء والتحرف عنه قال تعالى (الا متحرفا لقتال أو متحيزا الى فئة) والتحريف هو امالة الشىء عن حقه يقال قلم محرف اذا كان رأسه قط مائلا غير مستقيم

﴿المسئلة الثانية﴾ قال القاضى : ان التحريف اما أن يكون فى اللفظ أوفى المعنى وحمل التحريف على تغيير اللفظ أولى من حمله على تغيير المعنى لان كلام الله تعالى اذا كان باقيا على جهته وغيروا تأويله فانما يكونون مغيرين لمعناه لا لنفس الكلام المسموع فان أمكن أن يحمل على ذلك كما روى عن ابن عباس من انهم زادوا فيه ونقصوا فهو أولى وان لم يمكن ذلك فيجب أن يحمل على تغيير تأويله وان كان التنزيل ثابتا وانما يمتنع ذلك اذا ظهر كلام الله ظهورا متواترا كظهور القرآن فاما قبل أن يصير كذلك فغير ممتنع تحريف نفس كلامه لكن ذلك ينظر فيه،فان كان تغييرهم له يؤثر فى قيام الحجة به فلابد من أن يمنع الله تعالى منه وان لم يؤثر فى ذلك صح وقوعه فالتحريف الذى يصح فى الكلام يجب أن يقسم على ماذكرناه فاما تحريف المعنى فقد يصح على وجه مّا،لم يعلم قصدالرسول فيه باضطرار فانه متى علم ذلك

امتنع منهم التحريف لما تقدم من علمهم بخلافه كما يمتنع الآن أن يتأول متأول تحريم لحم الخنزير والميتة والدم على غيرها

﴿المسئلة الثالثة﴾ اعلم أنا أن قلنا بان المحرفين هم الذين كانوا فى زمن موسى عليه السلام فالاقرب أنهم حرفوا مالا يتصل بامر محمد صلى الله عليه وسلم. روى أن قوما من السبعين المختارين سمعوا كلام الله حين كلم موسى بالطور وما أمر به موسى ومانهى عنه ثم قالوا سمعنا الله يقول فى آخره:ان استطعتم أن تفعلوا هذه الاشياء فافعلوا وان شئتم أن لاتفعلوا فلا بأس وأما ان قلنا المحرفون هم الذين كانوا فى زمن محمد عليه الصلاة والسلام فالاقرب ان المراد تحريف امر محمد عليه الصلاة والسلام وذلك اما انهم حرفوا نعت الرسول وصفته أو لانهم حرفوا الشرائع كما حرفوا آية الرجم وظاهر القرآن لايدل على انهم أى شىء حرفوا

﴿المسئلة الرابعة﴾ لقائل أن يقول كيف يلزم من اقدام البعض على التحريف حصول اليأس من ايمان الباقين فان عناد البعض لا ينافى اقرار الباقين؟ أجاب القفال عنه فقال يحتمل أن يكون المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم انما يأخذون دينهم و يتعلمونه من قوم هم يتعمدون التحريف عنادا فأولئك انما يعلمونهم ماحرفوه وغيروه عن وجهه والمقلدة لايقبلون الا ذلك ولايلتفتون الى قول أهل الحق وهو كقولك للرجل : كيف تفلح وأستاذك فلان ، أى وأنت عنه تأخذ ولا تأخذ عن غيره

﴿ المسألة الخامسة ﴾ اختلفوا فى قوله (أفتطمعون) فقال قائلون : آيسهم الله تعالى من ايمان هذه الفرقة وهم جماعة بأعيانهم وقال آخرون لم يؤيسهم من ذلك الا من جهة الاستبعاد له منهم مع ماهم عليه من التحريف والتبديل والعناد قالوا وهو كما لانطمع لعبيدنا وخدمنا أن يملكوا بلادنا ثم انا لانقطع بانهم لايملكون بل نستبعد ذلك . ولقائل أن يقول ان قوله تعالى (أفتطمعون أن يؤمنوا لكم) استفهام على سبيل الانكار فكان ذلك جزما بانهم لايؤمنون ألبتة فايمان من أخبر الله عنه انه لايؤمن ممتنع فحينئذ تعود الوجوه المقررة للخبر على ماتقدم . أماقوله تعالى (من بعد ماعقلوه) فالمراد انهم علموا بصحته وفساد ماخلقوه فكانوا معاندين مقدمين على ذلك بالعمد فلاجل ذلك يجب أن يحمل الكلام على أنهم العلماء منهم وانهم فعلوا ذلك لضرب من الاغراض على ماينه الله تعالى من بعدُ فى قوله تعالى (واشتروا به ثمنا قليلا) وقال تعالى (يعرفونه كما يعرفون أبناءهم) و يجب أن يكون فى عددهم قلة لان الجمع العظيم لايجوز عليهم كتمان مايعتقدون لأنا ان جوزنا ذلك لم يعلم المحق من المبطل

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ

وإن كثر العدد. أما قوله تعالى (وهم يعلمون) فلقائل أن يقول: قوله تعالى (عقلوه وهم يعلمون) تكرار لافائدة فيه . أجاب القفال عنه من وجهين ، الاول : من بعد ماعقلوا مراد الله فأولوه تاويلا فاسدا يعلمون أنه غير مراد الله تعالى ، الثانى : انهم عقلوا مراد الله تعالى وعلموا أن التاويل الفاسد يكسبهم الوزر والعقوبة من الله تعالى ومتى تعمدوا التحريف مع العلم بما فيه من الوزر كانت قسوتهم أشد وجراءتهم أعظم، ولما كان المقصود من ذلك تسلية الرسول عليه الصلاة والسلام وتصبيره على عنادهم فكلما كان عنادهم أعظم كان ذلك فى التسلية أقوى وفى الآية مسئلتان

﴿ المسئلة الاولى ﴾ قال القاضى قوله تعالى (أفتطمعون أن يؤمنوا لكم) على ما تقدم تفسيره يدل على ان ايمانهم من قبلهم لانه لو كان بخلق الله تعالى فيهم لكان لايتغير حال الطمع فيهم بصفة الفريق الذى تقدم ذكرهم ولما صح كون ذلك تسلية للرسول صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين لان على هذا القول أمرهم فى الايمان موقوف على خلقه تعالى ذلك، وزواله موقوف على أن لايخلقه فيهم ومن وجه آخر وهو اعظامه تعالى لذنبهم فى التحريف من حيث فعلوه وهم يعلمون صحته ولو كان ذلك من خلقه لكان بأن يعلموا أو لا يعلموا لايتغير ذلك واضافته تعالى التحريف اليهم على وجه الذم تدل على ذلك واعلم أن الكلام عليه قد تقدم مرارا وأطوارا فلا فائدة فى الاعادة

﴿ المسئلة الثانية ﴾ قال أبو بكر الرازى تدل الآية على أن العالم المعاند فيه أبعد من الرشد وأقرب الى اليأس من الجاهل لان قوله تعالى (أفتطمعون أن يؤمنوا لكم) يفيد زوال الطمع فى رشدهم لمكابرتهم الحق بعد العلم به.

قوله تعالى ﴿ واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلا بعضهم الى بعض قالوا أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم أفلا تعقلون أو لا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون

وما يعلنون ﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثانى من قبائح أفعال اليهود الذين كانوا فى زمن محمد صلى الله عليه وسلم والمروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أن منافقى أهل الكتاب كانوا اذا لقوا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم قالوا لهم آمنا بالذى آمنتم به ونشهد أن صاحبكم صادق وأن قوله حق ونجده بنعته وصفته فى كتابنا ثم اذا خلا بعضهم الى بعض قال الرؤساء لهم أتحدثونهم بما فتح الله عليكم فى كتابه من نعته وصفته ليحاجوكم به فان المخالف اذا اعترف بصحة التوراة واعترف بشهادة التوراة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلا حجة أقوى من ذلك فلا جرم كان بعضهم يمنع بعضا من الاعتراف بذلك عند محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه قال القفال : قوله (فتح الله عليكم) ماخوذ من قولهم قد فتح على فلان فى علم كذا أى رزق ذلك وسهل له طلبه . أما قوله (عند ربكم) ففيه وجوه ، أحدها : أنهم جعلوا محاجتهم به وقوله هو فى كتابكم هكذا محاجة عند الله ألا تراك تقول هو فى كتاب الله هكذا وهو عند الله هكذا بمعنى واحد ، وثانيها : قال الحسن أى ليحاجوكم فى ربكم لان المحاجة فيما ألزم الله تعالى من اتباع الرسل تصح أن توصف بانها محاجة فيه لأنها محاجة فى دينه ، وثالثها : قال الاصم : المراد يحاجوكم يوم القيامة وعند التساؤل فيكون ذلك زائدا فى توبيخكم وظهور فضيحتكم على رءوس الخلائق فى الموقف لانه ليس من اعترف بالحق ثم كتم كمن ثبت على الانكار فكان القوم يعتقدون أن ظهور ذلك مما يزيد فى انكشاف فضيحتهم فى الآخرة ، ورابعها : قال القاضى أبو بكر : إن المحتج بالشىء قد يحتج و يكون غرضه من اظهار تلك الحجة حصول السرور بسبب غلبة الخصم وقد يكون غرضه منه الديانة والنصيحة فقط ليقطع عذر خصمه و يقرر حجة الله عليه فقال القوم عند الخلوة قد حدثتموهم بما فتح الله عليكم من حجتهم فى التوراة فصاروا يتمكنون من الاحتجاج به على وجه الديانة والنصيحة لان من يذكر الحجة على هذا الوجه قد يقول لصاحبه قد أوجبت عليك عند الله وأقمت عليك الحجة بينى وبين ربى فان قبلت أحسنت الى نفسك وان جحدت كنت الخاسر الخائب ، وخامسها : قال القفال : يقال فلان عندى عالم أى فى اعتقادى وحكمى وهذا عند الشافعى حلال وعند أبى حنيفة حرام أى فى حكمهما وقوله (ليحاجوكم به عند ربكم) أى لتصيروا محجوجين بتلك الدلائل فى حكم الله وتأول بعض العلماء قوله تعالى (فاذ لم يأتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون) أى فى حكم الله وقضائه لان القاذف اذا لم يأت بالشهود لزمه حكم الكاذبين وان كان فى نفسه صادقا . أما قوله

وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا

(أفلا تعقلون) ففيه وجوه ، أحدها : أنه يرجع الى المؤمنين فكأنه تعالى قال أفلا تعقلون لما ذكرته لكم من صفتهم ان الأمر لا مطمع لكم فى إيمانهم وهو قول الحسن ، وثانيها : أنه راجع اليهم فكأن عند ماخلا بعضهم ببعض قالوا لهم أتحدثونهم بما يرجع و باله عليكم وتصيرون محجوجين به أفلا تعقلون أن ذلك لا يليق بما أنتم عليه. وهذا الوجه أظهر لانه من تمام الحكاية عنهم فلا وجه لصرفه الى غيرهم .

أما قوله تعالى (أولا يعلمون أن الله يعلم مايسرون ومايعلنون) ففيه قولان ، الاول : وهو قول الاكثرين ان اليهود كانوا يعرفون الله ويعرفون أنه تعالى يعلم السر والعلانية فخوفهم الله به ، الثانى : انهم ماعلموا بذلك فرغبهم بهذا القول فى أن يتفكروا فيعرفوا أن لهم ربا يعلم سرهم وعلانيتهم وأنهم لا يأمنون حلول العقاب بسبب نفاقهم.وعلى القولين جميعا فهذا الكلام زجر لهم عن النفاق وعن وصية بعضهم بعضا بكتمان دلائل نبوة محمد . والاقرب أن اليهود المخاطبين بذلك كانوا عالمين بذلك لانه لايكاد يقال على طريق الزجر.أولا يعلم كيت وكيت الا وهو عالم بذلك الشيء ويكون ذلك الشيء زاجرا له عن ذلك الفعل.وقال بعضهم هؤلاء اليهود كيف يستجيزون أن يسروا إلى إخوانهم النهى عن إظهار دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهم ليسوا كالمنافقين الذين لايعلمون الله ولا يعلمون كونه عالما بالسر والعلانية فشأنهم من هذه الجهة أعجب قال القاضى:الآية تدل على أمور:أحدها: أنه تعالى إن كان هو الخالق لأفعال العباد فكيف يصح أن يزجرهم عن تلك الاقوال والافعال .وثانيها: أنها تدل على صحة الحجاج والنظر وأن ذلك كان طريقة الصحابة والمؤمنين وان ذلك كان ظاهرا عند اليهود حتى قال بعضهم لبعض ماقالوه وثالثها : أنها تدل على أن الحجة قد تكون إلزامية لأنهم لما اعترفوا بصحة التوراة وباشتمالها على مايدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لاجرم لزمهم الاعتراف بالنبوة ولو منعوا إحدى تينك المقدمتين لما تمت الدلالة .ورابعها : أنها تدل على أن الآتى بالمعصية مع العلم بكونها معصية يكون أعظم جرما ووزرا والله أعلم

قوله تعالى ﴿ ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى وان هم الا يظنون فويل للذين يكتبون

بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ

الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عندالله ليشتروابه ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون ﴾

اعلم أن المراد بقوله (ومنهم أميون) اليهود لأنه تعالى لما وصفهم بالعناد وأزال الطمع عن إيمانهم بين فرقهم: فالفرقة الاولى: هى الفرقة الضالة المضلة وهم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه والفرقة الثانية: المنافقون، والفرقة الثالثة: الذين يجادلون المنافقين، والفرقة الرابعة: هم المذكورون فى هذه الآية وهم العامة الأميون الذين لامعرفة عندهم بقراءة ولا كتابة وطريقتهم التقليد وقبول مايقال لهم، فبين الله تعالى ان الذين يمتنعون عن قبول الايمان ليس سبب ذلك الامتناع واحدا بل لكل قسم منهم سبب آخر ومن تأمل ماذكره الله تعالى فى هذه الآية من شرح فرق اليهود وجد ذلك بعينه فى فرق هذه الأمة فان فيهم من يعاند الحق ويسعى فى اضلال الغير وفيهم من يكون متوسطا وفيهم من يكون عاميا محضا مقلدا وههنا مسائل

﴿ المسئلة الأولى ﴾ اختلفوا فى الأمى فقال بعضهم هو من لايقر بكتاب ولا برسول. وقال آخرون: من لا يحسن الكتابة والقراءة وهذا الثانى أصوب لأن الآية فى اليهود وكانوا مقرين بالكتاب والرسول ولأنه عليه الصلاة والسلام قال « نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب » وذلك يدل على هذا القول ولأن قوله (لايعلمون الكتاب) لا يليق الا بذلك

﴿ المسئلة الثانية ﴾ « الأمانى » جمع أمنية ولها معان مشتركة فى أصل واحد: أحدها: ما تخيله الانسان فيقدر فى نفسه وقوعه ويحدثها بكونه، ومن هذا قولهم: فلان يعد فلانا ويمنيه ومنه قوله تعالى (يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا) فان فسرنا الأمانى بهذا كان قوله (الا أمانى) الا ماهم عليه من أمانيهم فى ان الله تعالى لا يؤاخذهم بخطاياهم وان آباءهم الانبياء يشفعون لهم وما تمنيهم أحبارهم من ان النار لا تمسهم الا أياما معدودة. وثانيها (الا أمانى) الا أكاذيب مختلفة سمعوها من علمائهم فقبلوها على التقليد. قال أعرابى لابن دأب فى شىء حدث به: أهذا شىء رويته أم تمنيته أم اختلقته. وثالثها (الا أمانى) أى الا ما يقرءون من قوله: « تمنى كتاب الله أول ليلة » قال صاحب الكشاف والاشتقاق من منى اذا قدر لأن المتمنى يقدر فى نفسه ويجوّز مايتمناه وكذلك المختلق والقارىء يقدر أن كلمة كذا بعد كذا. قال ابو مسلم حمله على تمنى القلب أولى بدليل قوله تعالى (وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى

تلك أمانيهم) أى تمنيهم . وقال الله تعالى (ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوأ يجز به) وقال (تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم) وقال تعالى (وقالوا ماهى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون) بمعنى يقدرون ويخرصون. وقال الأكثرون حمله على القراءة أولى كقوله تعالى (اذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته) ولأن حمله على القراءة أليق بطريقة الاستثناء لأنا اذا حملناه على ذلك كان له به تعلق فكأنه قال لايعلمون الكتاب الا بقدر ما يتلى عليهم فيسمعونه وبقدر ما يذكر لهم فيقبلونه ثم انهم لا يتمكنون من التدبر والتأمل واذا حمل على ان المراد الأحاديث والاكاذيب أو الظن والتقدير وحديث النفس كان الاستثناء فيه نادرا

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ قوله تعالى (الا أمانى) من الاستثناء المقطع قال النابغة

حلفت يمينا غير ذى مثنوية ولا علم الا حسن ظن بغائب

وقرىء « الاأمانى » بالتخفيف . أما قوله تعالى (وانهم الا يظنون) فكالمحقق لما قلناه لأن الامانى ان أريد بها التقدير والفكر لامور لاحقيقة لها فهى ظن ويكون ذلك تكرارا . ولقائل أن يقول حديث النفس غير والظن غير فلايلزم التكرار وإذا حملناه على التلاوة عليهم يحسن معناه فكأنه تعالى قال ومنهم أميون لايعلمون الكتاب الا بأن يتلى عليهم فيسمعوه والا بأن يذكرلهم تأويله كما يراد فيظنوه، وبين تعالى أن هذه الطريقة لاتوصل الى الحق وفى الآية مسائل : إحداها: أن المعارف كسبية لاضرورية فلذلك ذم من لايعلم ويظن ، وثانيها: بطلان التقليد مطلقا وهو مشكل لان التقليد فى الفروع جائز عندنا ، وثالثها: أن المضل وان كان مذموما فالمغتر باضلال المضل أيضا مذموم لانه تعالى ذمهم وان كانوا بهذه الصفة ، ورابعها: ان الاكتفاء بالظن فى أصول الدين غير جائز والله أعلم. أما قوله تعالى (فويل) فقالوا: الويل كلمة يقولها كل مكروب ، وقال ابن عباس انه العذاب الاليم: وعن سفيان الثورى: انه مسيل صديد أهل جهنم. وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم: انه واد فى جهنم يهوى فيه الكافر أربعين خريفا قبل أن يبلغ قعره ، قال القاضى « ويل » يتضمن نهاية الوعيد والتهديد فهذا القدر لاشبهة فيه سواء كان الويل عبارة عن واد فى جهنم أو عن العذاب العظيم أما قوله تعالى (يكتبون الكتاب بايديهم) ففيه وجهان . الاول: أن الرجل قد يقول كتبت إذا أمر بذلك ففائدة قوله (بايديهم) أنه لم يقع منهم الا على هذا الوجه . الثانى: انه تاكيد وهذا الموضع مما يحسن فيه التأكيد كما تقول لمن ينكر معرفة ما كتبه ياهذا كتبته بيمينك. أما قوله تعالى (ثم يقولون هذا من عند الله) فالمراد أن من يكتب هذه الكتابة ويكسب هذا الكسب فى نهاية الردامة

لانهم ضلوا عن الدين وأضلوا وباعوا آخرتهم بدنياهم فذنبهم أعظم من ذنب غيرهم فان المعلوم أن الكذب على الغير بما يضر يعظم اثمه فكيف بمن يكذب على الله ويضم الى الكذب الاضلال ويضم اليهما حب الدنيا والاحتيال فى تحصيلها ويضم اليها أنه مهد طريقا فى الاضلال باقيا على وجه الدهر فلذلك عظم تعالى مافعلوه. فان قيل: انه تعالى حكى عنهم أمرين أحدهما كتبة الكتاب والآخر اسناده الى الله تعالى على سبيل الكذب فهذا الوعيد مرتب على الكتبة أو على اسناد المكتوب الى الله أو عليهما معا؟ قلنا: لاشك ان كتبة الأشياء الباطلة لقصد الاضلال من المنكرات والكذب على الله تعالى أيضا كذلك والجمع بينهما منكر عظيم جدا. أما قوله تعالى (ليشتروا به ثمنا قليلا) فهو تنبيه على أمرين: الاول: أنه تنبيه على نهاية شقاوتهم لان العاقل يجب أن لا يرضى بالوزر القليل فى الآخرة لأجل الاجر العظيم فى الدنيا فكيف يليق به أن يرضى بالعقاب العظيم فى الآخرة لأجل النفع الحقير فى الدنيا، الثانى: انه يدل على انهم مافعلوا ذلك التحريف ديانة بل انما فعلوه طلبا للمال والجاه وهذا يدل على ان أخذ المال على الباطل وان كان بالتراضى فهو محرم لان الذى كانوا يعطونه من المال كان على محبة ورضا ومع ذلك فقد نبه تعالى على تحريمه. أما قوله تعالى (فويل لهم مما كتبت أيديهم) فالمراد ان كتبتهم لما كتبوه ذنب عظيم بانفراده وكذلك أخذهم المال عليه فلذلك أعاد ذكر الويل فى الكسب ولو لم يعد ذكره كان يجوز أن يقال ان مجموعهما يقتضى الوعيد العظيم دون كل واحد منهما فازال تعالى هذه الشبهة واختلفوا فى قوله تعالى (مما يكسبون) هل المراد ما كانوا ياخذون على هذه الكتابة والتحريف فقط أو المراد بذلك سائر معاصيهم والأقرب فى نظام الكلام أنه راجع الى المذكور من المال الماخوذ على هذا الوجه وان كان الاقرب من حيث العموم انه يشمل الكل، لكن الذى يرجح الاول انه متى لم يقيد كسبهم بهذا القيد لم يحسن الوعيد عليه لان الكسب يدخل فيه الحلال والحرام فلا بد من تقييده وأولى مايقيد به ماتقدم ذكره. قال القاضى دلت الآية على ان كتابتهم ليست خلقا لله تعالى لانها لو كانت خلقا لله تعالى لكانت اضافتها اليه تعالى بقولهم: (هو من عند الله) حقيقة لانه تعالى اذا خلقها فيهم فهب ان العبد مكتسب الاان انتساب ذلك الفعل الى الخالق أقوى من انتسابه الى المكتسب فكان اسناد تلك الكتبة الى الله تعالى أولى من اسنادها الى العبد فكان يجب أن يستحقوا الحمد على قولهم فيها: انها من عند الله ولما لم يكن كذلك علمنا ان تلك الكتبة ليست مخلوقة لله تعالى. والجواب ان الداعية الموجبة لها من خلق الله تعالى بالدلائل المذكورة فهى أيضا تكون كذلك والله أعلم

وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

قوله تعالى ﴿ وقالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودة قل أتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده أم تقولون على الله ما لا تعلمون ﴾

اعلم ان هذا هو النوع الثالث من قبائح أقوالهم وأفعالهم وهو جزمهم بان الله تعالى لا يعذبهم الا أياما قليلة وهذا الجزم لا سبيل اليه بالعقل ألبتة أما على قولنا ، فلأن الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لأحد عليه فى فعله فلا طريق الى معرفة ذلك الا بالدليل السمعى. وأما على قول المعتزلة فلأن العقل يدل عندهم على ان المعاصى يستحق بها من الله العقاب الدائم فلما دل العقل على ذلك احتيج فى تقدير العقاب مدة ثم فى زواله بعدها الى سمع يبين ذلك ، فثبت أن على المذهبين لا سبيل الى معرفة ذلك الا بالدليل السمعى. وحيث لم توجد الدلالة السمعية لم يجز الجزم بذلك وههنا مسئلتان

﴿ المسئلة الاولى ﴾ ذكروا فى تفسير الأيام المعدودة وجهين : الأول : ان لفظ الأيام لا تضاف الا الى العشرة فما دونها ولا تضاف الى ما فوقها فيقال: أيام خمسة وأيام عشرة ولا يقال: أيام أحد عشر إلا أن هذا يشكل بقوله تعالى (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياماً معدودات) وهى أيام الشهر كله وهى أزيد من العشرة ثم قال القاضى. اذا ثبت ان الأيام محمولة على العشرة فما دونها فالأشبه أن يقال انه الأقل أو الأكثر لأن من يقول ثلاثة يقول أحمله على أقل الحقيقة فله وجه، ومن يقول عشرة يقول أحمله على الأكثر وله وجه ، فاما حمله على الواسطة أعنى على ما هو أقل من العشرة وأزيد من الثلاثة فلا وجه له لأنه ليس عدد أولى من عدد اللهم الا اذا جاءت فى تقديرها رواية صحيحة فحينئذ يجب القول بها، وجماعة من المفسرين قدروها بسبعة أيام . قال مجاهد :ان اليهود كانت تقول الدنيا سبعة آلاف سنة فالله تعالى يعذبهم مكان كل ألف سنة يوما فكانوا يقولون ان الله تعالى يعذبنا سبعة أيام. وحكى الاصم عن بعض اليهود أنهم عبدوا العجل سبعة أيام فكانوا يقولون ان الله تعالى يعذبنا سبعة أيام وهذان الوجهان ضعيفان . أما الاول : فلأنه ليس بين كون الدنيا سبعة آلاف سنة وبين كون العذاب سبعة أيام مناسبة وملازمة ألبتة . وأما

الثانى : فلأنه لا يلزم من كون المعصية مقدرة بسبعة أيام أن يكون عذابها كذلك . أما على قولنا فلأنه يحسن من الله كل شيء بحكم المالكية ، وأما عند المعتزلة فلأن العاصى يستحق على عصيانه العقاب الدائم مالم توجد التوبة أو العفو . فان قيل أليس انه تعالى منع من استيفاء الزيادة فقال (وجزاء سيئة سيئة مثلها) فوجب أن لا يزيد العقاب على المعصية . قلنا ان المعصية تزداد بقدر النعمة فلما كانت نعم الله على العباد خارجة عن الحصر والحد لاجرم كانت معصيتهم عظيمة جدا . الوجه الثانى : روى عن ابن عباس انه فسر هذه الايام بالاربعين وهو عدد الايام التى عبدوا العجل فيها والكلام عليه أيضا كالكلام على السبعة . الوجه الثالث : قيل فى معنى «معدودة» قليلة كقوله تعالى (وشروه بثمن بخس دراهم معدودة) والله أعلم

﴿المسئلة الثانية﴾ ذهبت الحنفية إلى أن أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة واحتجوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم «دعى الصلاة أيام إقرائك» فمدة الحيض ما يسمى أياما وأقل عدد يسمى أياما ثلاثة وأكثره عشرة على ما بيناه فوجب أن يكون أقل الحيض ثلاثة وأكثره عشرة والاشكال عليه ما تقدم

﴿المسئلة الثالثة﴾ ذكر ههنا (وقالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودة) وفى آل عمران (الا أياما معدودات) ولقائل أن يقول لم كانت الاولى معدودة والثانية معدودات والموصوف فى المكانين موصوف واحد وهو «أياما» والجواب أن الاسم ان كان مذكرا فالاصل فى صفة جمعه التاء يقال كوز وكيزان مكسورة وثياب مقطوعة وان كان مؤنثا كان الأصل فى صفة جمعه الالف والتاء يقال جرة وجرار مكسورات وخابية وخوابى مكسورات الا أنه قد يوجد الجمع بالألف والتاء فيما واحده مذكر فى بعض الصور نادرا نحو حمام وحمامات وجمل سبطر وسبطرات وعلى هذا ورد قوله تعالى (فى أيام معدودات) و(فى أيام معلومات) فالله تعالى تكلم فى سورة البقرة بما هو الاصل وهو قوله (أياما معدودة) وفى آل عمران بما هو الفرع . أما قوله تعالى (قل أتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده) ففيه مسائل

﴿المسئلة الاولى﴾ العهد فى هذا الموضع يجرى مجرى الوعد والخبر وانما سمى خبره سبحانه عهداً لأن خبره سبحانه أوكد من العهود المؤكدة منا بالقسم والنذر فالعهد من الله لا يكون الا بهذا الوجه

﴿المسئلة الثانية﴾ قال صاحب الكشاف « لن يخلف الله » متعلق بمحذوف وتقديره ان

اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده

﴿المسئلة الثالثة﴾ قوله تعالى (أتخذتم) ليس باستفهام بل هو انكار لأنه لا يجوز أن يجعل تعالى حجة رسوله فى ابطال قولهم ان يستفهمهم بل المراد التنبيه على طريقة الاستدلال وهى أنه لا سبيل الى معرفة هذا التقدير الا بالسمع ، فلما لم يوجد الدليل السمعى وجب ألا يجوز الجزم بهذا التقدير

﴿المسئلة الرابعة﴾ قوله تعالى (فلن يخلف الله عهده) يدل على انه سبحانه وتعالى منزه عن الكذب فى وعده ووعيده قال أصحابنا لأن الكذب صفة نقص والنقص على الله محال. وقالت المعتزلة لانه سبحانه عالم بقبح القبيح وعالم بكونه غنيا عنه والكذب قبيح لانه كذب والعالم بقبح القبيح وبكونه غنيا عنه يستحيل أن يفعله فدل على أن الكذب منه محال فلهذا قال (فلن يخلف الله عهده) فان قيل العهد هو الوعد وتخصيص الشيء بالذكر يدل على نفى ما عداه فلما خص الوعد بأنه لا يخلفه علمنا أن الخلف فى الوعيد جائز ثم العقل يطابق ذلك لأن الخلف فى الوعد لؤم وفى الوعيد كرم . قلنا الدلالة المذكورة قائمة فى جميع أنواع الكذب

﴿المسئلة الخامسة﴾ قال الجبائى : دلت الآية على انه تعالى لم يكن وعد موسى ولا سائر الانبياء بعده على أنه تعالى يخرج أهل المعاصى والكبائر من النار بعد التعذيب لانه لو وعدهم بذلك لما جاز أن ينكر على اليهود هذا القول واذا ثبت أنه تعالى ما دلهم على ذلك وثبت أنه تعالى دلهم على وعيد العصاة اذا كان بذلك زجرهم عن الذنوب فقد وجب أن يكون عذابهم دائما على ما هو قول الوعيدية ، واذا ثبت ذلك فى سائر الأمم وجب ثبوته فى هذه الأمة لأن حكمه تعالى فى الوعد والوعيد لا يجوز أن يختلف فى الأمم اذا كان قدر المعصية من الجميع لا يختلف. واعلم ان هذا الوجه فى نهاية التعسف فنقول لا نسلم انه تعالى ما وعد موسى أنه يخرج أهل الكبائر من النار، قوله : لو وعدهم بذلك لما أنكر على اليهود قولهم ، قلنا لم قلت انه تعالى لو وعدهم ذلك لما أنكر على اليهود ذلك وما الدليل على هذه الملازمة ؟ ثم انا نبين شرعا أن ذلك غير لازم من وجوه : أحدها : لعل الله تعالى انما أنكر عليهم لأنهم قللوا أيام العذاب فان قولهم (لن تمسنا النار الا أياما معدودة) يدل على أيام قليلة جدا فالله تعالى أنكر عليهم جزمهم بهذه القلة لا أنه تعالى أنكر عليهم انقطاع العذاب، وثانيها : أن المرجئة يقطعون فى الجملة بالعفو وأما فى حق الشخص المعين فلا سبيل الى القطع فلما حكموا فى حق أنفسهم بالتخفيف على سبيل الجزم لا جرم أنكر الله عليهم ذلك . وثالثها : انهم كانوا كافرين وعندنا عذاب الكافر دائم لا ينقطع ، سلمنا انه تعالى ما وعد موسى عليه السلام أنه يخرج أهل الكبائر من النار فلم قلت إنه

بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

لايخرجهم من النار ؟ بيانه أنه فرق بين أن يقال إنه تعالى ما وعده اخراجهم من النار وبين أن يقال إنه أخبره أنه لايخرجهم من النار والأول لامضرة فيه فانه تعالى ربما لم يقل ذلك لموسى الا أنه سيفعله يوم القيامة وانما ردعلى اليهود وذلك لانهم جزموا به من غير دليل فكان يلزمهم أن يتوقفوا فيه وأن لايقطعوا لابالنفي ولا بالاثبات سلمنا أنه تعالى لايخرج عصاة قوم موسى من النار فلم قلت إنه لايخرج عصاة هذه الأمة من النار ؟ وأما قول الجبائي: لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لايجوز أن يختلف في الامم ، فهو تحكم محض فان العقاب حق الله تعالى فله أن يتفضل على البعض بالاسقاط وأن لا يتفضل بذلك على الباقين فثبت أن هذا الاستدلال ضعيف . أما قوله تعالى (أم تقولون على الله مالا تعلمون) فهو بيان لتمام الحجة المذكورة فانه اذا كان لاطريق الى التقدير المذكور الا السمع وثبت أنه لم يوجد السمع كان الجزم بذلك التقدير قولا على الله تعالى بمالا يكون معلوما لامحالة وهذه الآية تدل على فوائد : أحدها: أنه تعالى لما عاب عليهم القول الذى قالوه لاعن دليل علمنا أن القول بغير دليل باطل . وثانيها: أن كل ماجاز وجوده وعدمه عقلا لم يجز المصير إلى الاثبات أو الى النفي الا بدليل سمعي . وثالثها: أن منكرى القياس وخبر الواحد يتمسكون بهذه الآية قالوا لان القياس وخبر الواحد لايفيد العلم فوجب أن لايكون التمسك به جائزا لقوله تعالى (أم تقولون على الله مالا تعلمون) ذكر ذلك فى معرض الانكار . والجواب: أنه لما دلت الدلالة على وجوب العمل عند حصول الظن المستند الى القياس أو الى خبر الواحد كان وجوب العمل معلوما فكان القول به قولا بالمعلوم لابغير المعلوم

قوله تعالى ﴿بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾

قال صاحب الكشاف «بلى» اثبات لما بعد حرف النفي وهو قوله تعالى (لن تمسنا النار) أى بلى تمسكم أبدا بدليل قوله (هم فيها خالدون) أما السيئة فانها تتناول جميع المعاصى قال تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها، من يعمل سوءا يجز به) ولما كان من الجائز أن يظن أن كل سيئة صغرت أو كبرت فحالها سواء فى أن فاعلها يخلد فى النار لاجرم بين تعالى أن الذى يستحق به الخلود أن يكون سيئة محيطة به ومعلوم أن لفظ الاحاطة حقيقة فى إحاطة جسم بجسم آخر كاحاطة السور بالبلد والكوز

بالماء وذلك ههنا ممتنع فنحمله على ما اذا كانت السيئة كبيرة لوجهين: أحدهما: أن المحيط يستر المحاط به والكبيرة لكونها محبطة لثواب الطاعات كالساترة لتلك الطاعات فكانت المشابهة حاصلة من هذه الجهة، والثانى أن الكبيرة اذا أحبطت ثواب الطاعات فكأنها استولت على تلك الطاعات وأحاطت بها كما يحيط عسكر العدو بالانسان بحيث لا يتمكن الانسان من التخلص منه فكأنه تعالى قال: بلى من كسب كبيرة وأحاطت كبيرته بطاعاته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فان قيل هذه الآية وردت فى حق اليهود قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب هذا هو الوجه الذى استدلت المعتزلة به فى اثبات الوعيد لأصحاب الكبائر . واعلم أن هذه المسئلة من معظمات المسائل ولنذكرها ههنا فنقول: اختلف أهل القبلة فى وعيد أصحاب الكبائر ، فمن الناس من قطع بوعيدهم وهم فريقان، منهم من أثبت الوعيد المؤبد وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج ومنهم من أثبت وعيدا منقطعا وهو قول بشر المريسى والخالدى، ومن الناس من قطع بانه لا وعيد لهم وهو قول شاذ ينسب الى مقاتل بن سليمان المفسر، والقول الثالث أنا نقطع بانه سبحانه وتعالى يعفو عن بعض العصاة وعن بعض المعاصى ولكنا نتوقف فى حق كل أحد على التعيين أنه هل يعفو عنه أم لا ونقطع بانه تعالى اذا عذب أحدا منهم مدة فانه لا يعذبه أبدا بل يقطع عذابه وهذا قول أكثر الصحابة والتابعين وأهل السنة والجماعة وأكثر الامامية فيشتمل هذا البحث على مسئلتين احداهما فى القطع بالوعيد والاخرى فى أنه لو ثبت الوعيد فهل يكون ذلك على نعت الدوام أم لا

﴿المسئلة الاولى﴾ فى الوعيد ولنذكر دلائل المعتزلة أولا، ثم دلائل المرجئة الخالصة ثم دلائل أصحابنا رحمهم الله ، أما المعتزلة : فانهم عولوا على العمومات الواردة فى هذا الباب وتلك العمومات على وجهين ، بعضها وردت بصيغة «من» فى معرض الشرط وبعضها وردت بصيغة الجمع ، أما النوع الاول فآيات ، احداها : قوله تعالى فى آية المواريث (تلك حدود الله) الى قوله (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها) وقد علمنا أن من ترك الصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وارتكب شرب الخمر والزنا وقتل النفس المحرمة فهو متعد لحدود الله فيجب أن يكون من أهل العقاب وذلك لان كلمة «من» فى معرض الشرط تفيد العموم على ما ثبت فى أصول الفقه فمتى حمل الخصم هذه الآية على الكافر دون المؤمن كان ذلك على خلاف الدليل ثم الذى يبطل قوله وجهان : أحدهما : انه تعالى بين حدوده فى المواريث ثم وعد من يطيعه فى تلك الحدود وتوعد من يعصيه فيها ومن تمسك

بالايمـان والتصديق به تعالى فهو أقرب الى الطاعة فيها ممن يكون منكراً لربوبيته ومكذباً لرسله وشرائعه ، فترغيبه فى الطاعة فيها أخص ممن هو أقرب الى الطاعة فيها وهو المؤمن ومتى كان المؤمن مرادا باول الآية فكذلك بآخرها ، الثانى : أنه قال (تلك حدود الله) ولاشبهة فى أن المراد به الحدود المذكورة ثم علق بالطاعة فيها الوعدو بالمعصـية فيها الوعيد فاقتضى سياق الآية أن الوعيد متعلق بالمعصية فى هذه الحدود فقط دون أن يضم الى ذلك تعدى حدود أخر ؛ ولهذا كان المؤمن مزجورا بهذا الوعيـد فى تعدى هذه الحدود فقط ولولم يكن مرادا بهذا الوعيد لمـا كان مزجورا به واذا ثبت أن المؤمن مراد بها كالـكافر بطل قول من يخصها بالـكافر . فان قيل ان قوله تعالى (و يتعد حدوده) جمع مضاف والجمع المضاف عندكم يفيد العموم كما لوقيل ضربت عبيدى فانه يكون ذلك شاملا لجميع عبيده واذا ثبت ذلك اختصت هذه الآية بمن تعدى جميع حدود الله وذلك هو الـكافر لامحالة دون المؤمن . قلنا الامر وان كان كما ذكرتم نظرا الى اللفظ لـكنه وجدت قرائن تدل على انه ليس المراد ههنا تعدى جميع الحدود ، احدها : أنه تعـالى قدم على قوله (ويتعد حدوده) قوله تعـالى (تلك حدود الله) فانصرف قوله (ويتعد حدوده) الى تلك الحدود ، وثانيها : أن الامة متفقون على ان المؤمن مزجور بهذهالآية عن المعاصى ولو صح ماذكرتم لـكان المؤمن غير مزجور بها ، وثالثها : انا لو حملنا الآية على تعدى جميع الحدود لم يكن للوعيد بها فائدة لان أحدا من المـكلفين لا يتعدى جميع حدود الله لأن فى الحدود مالا يمكن الجمع بينها فى التعدى لتضادها فانه لايتمكن أحد من أن يعتقد فى حالة واحدة مذهب الثنوية والنصرانية وليس يوجد فى المكلفين من يعصى الله بجميع المعاصى ، ورابعها : قوله تعالى فى قاتل المؤمن عمدا (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيهـا) دلت الآية على أن ذلك جزاؤه فوجب أن يحصل له هذا الجزاء لقوله تعـالى (من يعمل سوءاً يجز به) وخامسهـا : قوله تعالى (ياأيهـا الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا) إلى قوله (ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزاالى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير) وسادسها : قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) وسابعها : قوله تعالى (ياأيهـا الذين آمنوا لا تأكلوا أمولكم بينكم بالباطل) إلى قوله تعالى (ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه نارا) وثامنها : قوله تعالى (إنه من يأت ربه مجرماً فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيي ومن ياته مؤمناً قد عمل الصالحات فأولئك لهم الدرجات العلى) فبين تعالى أن الـكافروالفاسق

من أهل العقاب الدائم كما أن المؤمن من أهل الثواب ، وتاسعها : قوله تعالى (وقدخاب من حمل ظلما) وهذا يوجب أن يكون الظالم من أهل الصلاة داخلا تحت هذا الوعيد ، وعاشرها : قوله تعالى بعد تعداد المعاصى (ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة و يخلد فيه مهانا) بين أن الفاسق كالكافر فى أنه من أهل الخلود الا من تاب من الفساق أو آمن من الكفار ، والحادية عشرة : قوله تعالى (من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون ومن جاء بالسيئة) الآية وهذا يدل على أن المعاصى كلها متوعد عليها كما أن الطاعات كلها موعود عليها ، والثانية عشرة : قوله تعالى (فاما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هى المأوى) والثالثة عشرة : قوله تعالى (ومن يعص الله و رسوله فان له نار جهنم) الآية ولم يفصل بين الكافر والفاسق ، والرابعة عشرة : قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته) الآية فحكى فى أول الآية قول المرجئة عن اليهود فقال (وقالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودة) ثم ان الله كذبهم فيه ثم قال (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فاولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) فهذه هى الآيات التى تمسكوا بها فى المسئلة لاشتمالها على صيغة « من » فى معرض الشرط واستدلوا على أن هذه اللفظة تفيد العموم بوجوه : أحدها : أنها لو لم تكن موضوعة للعموم لكانت اما موضوعة للخصوص أو مشتركة بينهما والقسمان باطلان فوجب كونها موضوعة للعموم أما أنه لا يجوز أن تكون موضوعة للخصوص فلانه لو كان كذلك لما حسن من المتكلم أن يعطى الجزاء لكل من أتى بالشرط لان على هذا التقدير لا يكون ذلك الجزاء مرتبا على ذلك الشرط لكنهم أجمعوا على انه اذا قال من دخل دارى أكرمته أنه يحسن أن يكرم كل من دخل داره فعلمنا أن هذه اللفظة ليست للخصوص ، وأما أنه لا يجوز أن تكون موضوعة للاشتراك أما أولا فلأن الاشتراك خلاف الاصل وأما ثانيا فلأنه لو كان كذلك لما عرف كيفية ترتب الجزاء على الشرط الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة مثل أنه اذا قال : من دخل دارى أكرمته فيقال له أردت الرجال أو النساء فاذا قال أردت الرجال يقال له أردت العرب أو العجم فاذا قال أردت العرب يقال له أردت ربيعة أو مضر وهلم جرا الى أن ياتى على جميع التقسيمات الممكنة ولما علمنا بالضرورة من عادة أهل اللسان قبح ذلك علمنا أن القول بالاشتراك باطل وثانيها : أنه اذا قال من دخل دارى أكرمته حسن استثناء كل واحد من العقلاء منه والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لوجب دخوله فيه لانه لا نزاع فى أن المستثنى من الجنس لابد وان يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما أن يعتبر مع الصحة الوجوب أولا

يعتبر والاول باطل ، اما أولا : فلانه يلزم ان لا يبقى بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جاءنى فقهاء إلا زيدا و بين الاستثناء من الجمع المعرف كقوله جاءنى الفقهاء الا زيدا فرق لصحة دخول زيد فى الكلامين لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة ، وأما ثانيا : فلان الاستثناء من العدد يخرج مالولاه لوجب دخوله تحته فوجب أن يكون هذا فائدة الاستثناء فى جميع المواضع لان أحدا من أهل اللغة لم يفصل بين الاستثناء الداخل على العدد وبين الداخل على غيره من الالفاظ فثبت بما ذكرنا ان الاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لوجب دخوله فيه وذلك يدل على ان صيغة «من» فى معرض الشرط للعموم ، وثالثها : أنه تعالى لما أنزل قوله (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) الآية قال ابن الزبعرى: لأخصمن محمدا ثم قال يامحمد أليس قد عبدت الملائكة أليس قد عبد عيسى بن مريم فتمسك بعموم اللفظ والنبى عليه الصلاة والسلام لم ينكر عليك ذلك فدل على أن هذه الصيغة تفيد العموم . النوع الثانى من دلائل المعتزلة : التمسك فى الوعيد بصيغة الجمع المعرفة بالالف واللام وهى فى آيات إحداها : قوله تعالى (وان الفجار لفى جحيم) واعلم أن القاضى والجبائى وأبا الحسن يقولون ان هذه الصيغة تفيد العموم ، وأبوهاشم يقول إنها لا تفيد العموم ،فنقول الذى يدل على أنها للعموم وجوه : أحدها : ان الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم أبو بكر رضى الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام «الأئمة من قريش» والأنصار سلموا تلك الحجة ولو لم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لأن قولنا: بعض الأئمة من قريش لا ينافى وجود إمام من قوم آخرين . أما كون كل الأئمة من قريش ينافى كون بعض الأئمة من غيرهم . وروى أن عمر رضى الله عنه قال لأبى بكر لما هم بقتال مانعى الزكاة : أليس قال النبى صلى الله عليه وسلم « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » احتج على أبى بكر بعموم اللفظ ثم لم يقل أبو بكر ولا أحد من الصحابة ان اللفظ لا يفيده بل عدل الى الاستثناء فقال انه عليه الصلاة والسلام قال « الا بحقها » وان كان الزكاة من حقها ، وثانيها : ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضى الاستغراق فوجب أن يفيد الاستغراق أما انه يؤكد فلقوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) وأما أنه بعد التأكيد يقتضى الاستغراق فبالاجماع وأما انه متى كان كذلك وجب كون المؤكد فى أصله للاستغراق لأن هذه الألفاظ مسماة بالتأكيد اجماعا والتأكيد هو تقوية الحكم الذى كان ثابتا فى الأصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا فى الأصل وانما حصل بهذه الألفاظ ابتداء لم يكن تأثير هذه الألفاظ فى تقوية الحكم

الأصلى بل فى اعطاء حكم جديد وكانت مبينة للمجمل لا مؤكدة وحيث أجمعوا على أنها مؤكدة علمنا ان اقتضاء الاستغراق كان حاصلا فى الأصل . وثالثها : ان الألف واللام اذا دخلا فى الاسم صار الاسم معرفة كذا نقل عن أهل اللغة فيجب صرفه الى مابه تحصل المعرفة وانما تحصل المعرفة عند اطلاقه بصرفه الى الكل لأنه معلوم للمخاطب وأما صرفه الى مادون الكل فانه لا يفيد المعرفة لأنه ليس بعض الجموع أولى من بعض فكان يبقى مجهولا . فان قلت إذا أفاد جمعاً مخصوصاً من ذلك الجنس فقد أفاد تعريف ذلك الجنس . قلت هذه الفائدة كانت حاصلة بدون الألف واللام لأنه لو قال رأيت رجالا أفاد تعريف ذلك الجنس وتميزه عن غيره فدل على ان للألف واللام فائدة زائدة وما هى الا الاستغراق . ورابعها : انه يصح استثناء أى واحد كان منه وذلك يفيد العموم . وخامسها : الجمع المعرف فى اقتضاء الكثرة فوق المنكر لأنه يصح انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فانه يجوز أن يقال رأيت رجالا من الرجال ولا يقال رأيت الرجال من رجال ، ومعلوم بالضرورة ان المنتزع منه أكثر من المنتزع . اذا ثبت هذا فنقول إن المفهوم من الجمع المعرف إما الكل أو مادونه ، والثانى باطل لانه ما من عدد دون الكل الا ويصح انتزاعه من الجمع المعرف وقد علمت أن المنتزع منه أكثر فوجب أن يكون الجمع المعرف مفيدا للكل والله أعلم . أما على طريقة أبى هاشم وهى أن الجمع المعرف لايفيد العموم فيمكن التمسك بالآية من وجهين آخرين : الأول: أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فقوله (وان الفجار لفى جحيم) يقتضى أن الفجور هى العلة وإذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم لعموم علته وهو المطلوب ، وفى هذا الباب طريقة ثالثة يذكرها النحويون وهى أن اللام فى قوله (وان الفجار) ليست لام تعريف بل هى بمعنى الذى ويدل عليه وجهان : أحدهما: أنها تجاب بالفاء كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) ، كما تقول الذى يلقانى فله درهم ، الثانى: انه يصح عطف الفعل على الشىء الذى دخلت هذه اللام عليه قال تعالى (ان المصدقين والمصدقات واقرضوا الله قرضا حسنا) فلولا ان قوله (ان المصدقين) بمعنى ان الذين اصدّقوا لما صح ان يعطف عليه قوله (وأقرضوا الله) واذا ثبت ذلك كان قوله (وان الفجار لفى جحيم) معناه ان الذين فجروا فهم فى الجحيم وذلك يفيد العموم . الآية الثانية فى هذا الباب: قوله تعالى (يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا) ولفظ المجرمين صيغة جمع معرفة بالألف واللام . وثالثها: قوله تعالى (ونذر الظالمين فيها جثيًّا) ورابعها : قوله تعالى (ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ماترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم) بين أنه يؤخر عقابهم الى يوم آخر وذلك إنما يصدق أن لو حصل عقابهم فى ذلك اليوم . النوع

الثالث من العمومات: صيغ الجموع المقرونة بحرف الذى ، فأحدها: قوله تعالى (ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون) وثانيها: قوله تعالى (ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا) وثالثها : قوله تعالى (ان الذين تتوفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم) فبين ما يستحق على ترك الهجرة و ترك النصرة وان كان معترفا بالله ورسوله، ورابعها: قوله تعالى (والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها و ترهقهم ذلة) ولم يفصل فى الوعيد بين الكافر وغيره، وخامسها: قوله تعالى (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله) وسادسها: قوله تعالى (وليست التوبة للذين يعملون السيئات) ولو لم يكن الفاسق من أهل الوعيد والعذاب لم يكن لهذا القول معنى بل لم يكن به الى التوبة حاجة ، وسابعها : قوله تعالى (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله و يسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا) فبين ما على الفاسق من العذاب فى الدنيا والآخرة . وثامنها : قوله تعالى (ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لاخلاق لهم فى الآخرة) النوع الرابع من العمومات: قوله تعالى (سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة) توعد على منع الزكاة . النوع الخامس من العمومات: لفظة « كل » وهو قوله تعالى (ولو أن لكل نفس ظلمت ما فى الأرض لافتدت به) فبين ما يستحق الظالم على ظلمه . النوع السادس : ما يدل على أنه سبحانه لابد وأن يفعل ما توعدهم به وهو قوله تعالى (قال لا تختصموا لدى وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد) بين أنه لا يبدل قوله فى الوعيد والاستدلال بالآية من وجهين : أحدهما : انه تعالى جعل العلة فى ازاحة العذر تقديم الوعيد أى بعد تقديم الوعيد لم يبق لأحد علة ولا مخلص من عذابه ، والثانى : قوله تعالى (ما يبدل القول لدى) وهذا صريح فى انه تعالى لابد وأن يفعل ما دل اللفظ عليه فهذا مجموع ما تمسكوا به من عمومات القرآن . أما عمومات الأخبار فكثيرة ، فالنوع الأول : المذكور بصيغة « من » : أحدها : ماروى وقاص بن ربيعة عن المسور بن شداد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من أكل بأخيه أكلة أطعمه الله من نار جهنم ومن أخذ باخيه كسوة كساه الله من نار جهنم ومن قام مقام رياء وسمعة أقامه الله يوم القيامة مقام رياء وسمعة » وهذا نص فى وعيد الفاسق ومعنى أقامه الله أى جازاه على ذلك ، وثانيها : قال عليه السلام « من كان ذا لسانين وذا وجهين كان فى النار ذا لسانين وذا وجهين » ولم يفصل بين المنافق وبين غيره فى هذا الباب . وثالثها : عن سعيد بن زيد قال عليه السلام « من ظلم قيد شبر من أرض طوقه يوم القيامة من سبع أرضين . ورابعها : عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

«المؤمن من أمنه الناس والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هاجر السوء والذى نفسى بيده لايدخل الجنة عبد لا يأمن جاره بوائقه » وهذا الخبر يدل على وعيد الفاسق الظالم ويدل على أنه غير مؤمن ولا مسلم على ما يقوله المعتزلة من المنزلة بين المنزلتين .وخامسها: عن ثوبان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «من جاء يوم القيامة بريئا من ثلاثة دخل الجنة : الكبر والغلول والدين »وهذا يدل على أن صاحب هذه الثلاثة لايدخل الجنة والا لم يكن لهذا الكلام معنى والمراد من الدين من مات عاصيا مانعا ولم يرد التوبة ولم يتب عنه.وسادسها: عن أبى هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «من سلك طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا من طرق الجنة ومن أبطأ به عمله لم يسرع به نسبه» وهذا نص فى أن الثواب لايكون إلا بالطاعة والخلاص من النار لايكون الا بالعمل الصالح.وسابعها: عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قال صلى الله عليه وسلم« كل مسكر خمر وكل خمر حرام ومن شرب الخمر فى الدنيا ولم يتب منها لم يشربها فى الآخرة» وهو صريح فى وعيد الفاسق وأنه من أهل الخلود لأنه اذا لم يشربها لم يدخل الجنة لان فيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الأعين . وثامنها : عن أم سلمة قالت قال عليه السلام «إنما أنا بشر مثلكم ولعلكم تختصمون إلى ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فمن قضيت له بحق أخيه فانما قطعت له قطعة من النار»وتاسعها : عن ثابت بن الضحاك قال قال عليه السلام «من حلف بملة سوى الاسلام كاذبا متعمدا فهو كما قال ومن قتل نفسه بشىء يعذب به فى نار جهنم .وعاشرها :عن عبد الله بن عمر قال قال عليه السلام فى الصلاة «من حافظ عليها كانت له نورا وبرهانا ونجاة يوم القيامة ومن لم يحافظ عليها لم تكن له نورا ولا برهانا ولا نجاة ولا ثوابا وكان يوم القيامة مع قارون وهامان وفرعون وأبى بن خلف » وهذا نص فى أن ترك الصلاة يحبط العمل ويوجب وعيد الأبد ، الحادى عشر : عن ابن عباس رضى الله عنهما قال قال عليه السلام « من لقى الله مدمن خمر لقيه كعابد وثن » ولما ثبت أنه لا يكفر علمنا أن المراد منه احباط العمل الثانى عشر : عن أبى هريرة قال قال عليه السلام « من قتل نفسه بحديدة فحديدته فى يده يجأبها بطنه يهوى فى نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا ومن تردى من جبل متعمدا فقتل نفسه فهو متردٍ فى نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا » الثالث عشر : عن أبى ذر قال عليه السلام « ثلاثة لايكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم قلت يارسول الله من هم خابوا وخسروا قال المسبل والمنان والمنفق سلعته بالحلف كاذبا » يعنى بالمسبل المتكبر الذى يسبل ازاره ومعلوم أن من لم يكلمه الله ولم يرحمه وله عذاب أليم فهو من

أهل النار و وروده فى الفاسق نص فى الباب ، الرابع عشر : عن أبى هريرة قال قال عليه السلام «من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه الا ليصيب به عرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة ومن لم يجد عرف الجنة فلا شك أنه فى النار لان المكلف لابد وأن يكون فى الجنة أو فى النار . الخامس عشر : عن أبى هريرة قال عليه السلام «من كتم علما ألجم بلجام من نار يوم القيامة » ، السادس عشر : عن ابن مسعود قال قال عليه السلام « من حلف على يمين كاذبا ليقطع بها مال أخيه لقى الله وهو عليه غضبان » وذلك لأن الله تعالى يقول (ان الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا) الى آخر الآية وهذا نص فى الوعيد ونص فى أن الآية واردة فى الفساق كورودها فى الكفار ، السابع عشر : عن أبى أمامة قال قال عليه السلام « من حلف على يمين فاجرة ليقطع بها مال امرىء مسلم بغير حقه حرم الله عليه الجنة وأوجب له النار قيل يا رسول الله وان كان شيئا يسيرا قال وان كان قضيبا من أراك » الثامن عشر : عن سعيد بن جبير قال كنت عند ابن عباس فأتاه رجل وقال انى رجل معيشتى من هذه التصاوير فقال ابن عباس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من صور صورة فان الله يعذبه حتى ينفخ فيه الروح وليس بنافخ ومن استمع الى حديث قوم يفرون منه صب فى أذنيه الآنك ومن يرى عينيه فى المنام مالم يره كلف أن يعقد بين شعيرتين » التاسع عشر : عن معقل بن يسار قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « مامن عبد يسترعيه الله رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته الا حرم الله عليه الجنة » العشرون: عن ابن عمر فى مناظرته مع عثمان حين أراد أن يوليه القضاء قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « من كان قاضيا يقضى بالجهل كان من أهل النار ومن كان قاضيا يقضى بالجور كان من أهل النار » الحادى والعشرون : قال عليه السلام «من ادعى أبا فى الاسلام وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام » الثانى والعشرون : عن الحسن عن أبى بكرة قال عليه السلام «من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة » واذا كان فى قتل الكفار هكذا فما ظنك بقتل أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم، الثالث والعشرون . عن أبى سعيد الخدرى قال قال عليه السلام «من لبس الحرير فى الدنيا لم يلبسه فى الآخرة واذا لم يلبسه فى الآخرة وجب أن لا يكون من أهل الجنة لقوله تعالى (وفيها ماتشتهيه الانفس) النوع الثانى : من العمومات الاخبارية الواردة لا بصيغة «من» وهى كثيرة جدا ، الاول:عن نافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال قال عليه السلام «لا يدخل الجنة مسكين متكبر ولا شيخ زان ولا منان على الله بعمله» ومن لم

يدخل الجنة من المكلفين فهو من أهل النار بالاجماع ، الثانى : عن أبى هريرة رضى الله عنه قال قال عليه السلام «ثلاثة يدخلون الجنة: الشهيد ، وعبد نصح سيده وأحسن عبادة ربه ، وعفيف متعفف ، وثلاثة يدخلون النار: أمير مسلط، وذو ثروة من مال لا يؤدى حق الله، وفقير فخور » الثالث : عن أبى هريرة قال قال عليه السلام «ان الله خلق الرحم فلما فرغ من خلقه قامت الرحم فقالت هذا مقام العائذ من القطيعة قال نعم ألا ترضين أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك قالت بلى قال فهو ذاك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقرؤا ان شئتم (فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا فى الارض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله فاصمهم وأعمى أبصارهم) وهذا نص فى وعيد قاطع الرحم وتفسير الآية. وفى حديث عبد الرحمن بن عوف قال الله تعالى « أنا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمى فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته» وفى حديث أبى بكرة أنه عليه السلام قال «مامن ذنب أحذر أن يعجل الله لصاحبه العقوبة فى الدنيا مع مايدخره فى الآخرة من البغى وقطيعة الرحم» الرابع : عن معاذ بن جبل قال قال عليه السلام لبعض الحاضرين «ماحق الله على العباد قالوا الله ورسوله أعلم قال أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا قال فما حقهم على الله اذا فعلوا ذلك قالوا الله ورسوله أعلم قال أن يغفر لهم ولا يعذبهم» ومعلوم أن المعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فيلزم أن لا يغفر لهم اذا لم يعبدوه . الخامس : عن أبى بكرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «اذا اقتتل المسلمان بسيفيهما فقتل أحدهما صاحبه فالقاتل والمقتول فى النار ، فقال يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول ؟ قال انه كان حريصا على قتل صاحبه » رواه مسلم . السادس : عن أم سلمة قالت قال عليه السلام « الذى يشرب فى آنية الذهب والفضة انما يجرجر فى بطنه نار جهنم» السابع : عن أبى سعيد الخدرى قال قال عليه السلام «والذى نفسى بيده لا يبغض أهل البيت رجل الا أدخله الله النار» واذ استحقوا النار ببغضهم فلأن يستحقوها بقتلهم أولى. الثامن : فى حديث أبى هريرة: أنا خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى عام خيبر إلى أن كنا بوادى القرى فبينما يحفظ رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه سهم وقتله فقال الناس هنيئا له الجنة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « كلا والذى نفسى بيده ان الشملة التى أخذها يوم حنين من الغنائم لم يصبها المقاسم لتشتعل عليه نارا » فلما سمع الناس بذلك جاء رجل بشراك أو بشراكين الى رسول الله فقال عليه السلام شراك من نار أو شراكين من النار . التاسع : عن أبى بردة عن أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ثلاثة لا يدخلون

الجنة مدمن الخمر وقاطع الرحم ومصدق السحر » العاشر :عن أبى هريرة قال عليه السلام « مامن عبد له مال لا يؤدى زكاته الا جمع الله له يوم القيامة عليه صفائح من نار جهنم يكوى بها جبهته وظهره حتى يقضى الله بين عباده فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة مما تعدون » هذا مجموع استدلال المعتزلة بعمومات القرآن والأخبار . أجاب أصحابنا عنها من وجوه أولها : أنا لا نسلم أن صيغة «من» فى معرض الشرط للعموم ولا نسلم أن صيغة الجمع إذا كانت معرفة باللام للعموم والذى يدل عليه أمور : الأول : أنه يصح ادخال لفظتى الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال كل من دخل دارى أكرمته وبعض من دخل دارى أكرمته ويقال أيضا كل الناس كذا و بعض الناس كذا ولو كانت لفظة « من » للشرط تفيد الاستغراق لكان ادخال لفظ الكل عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا وكذلك فى لفظ الجمع المعرف فثبت أن هذه الصيغ لا تفيد العموم . الثانى : وهو أن هذه الصيغ جاءت فى كتاب الله والمراد منها تارة الاستغراق وأخرى البعض، فان أكثر عمومات القرآن مخصوصة والمجاز والاشتراك خلاف الأصل ولا بد من جعله حقيقة فى القدر المشترك بين العموم والخصوص وذلك هو أن يحمل على افادة الأكثر من غير بيان أنه يفيد الاستغراق أولا يفيد ، الثالث : وهو أن هذه الصيغ لو أفادت العموم افادة قطعية لاستحال ادخال لفظ التأكيد عليها لان تحصيل الحاصل محال فحيث حسن ادخال هذه الالفاظ عليها علمنا أنها لا تفيد معنى العموم لامحالة ، سلمنا أنها تفيد معنى العموم ولكن افادة قطعية أو ظنية ؟ الاول ممنوع وباطل قطعا لان من المعلوم بالضرورة أن الناس كثيرا مايعبرون عن الاكثر بلفظ الكل والجميع على سبيل المبالغة كقوله تعالى (وأوتيت من كل شىء) فاذا كانت هذه الالفاظ تفيد معنى العموم افادة ظنية وهذه المسئلة ليست من المسائل الظنية لم يجز التمسك فيها بهذه العمومات ، سلمنا أنها تفيد معنى العموم افادة قطعية ولكن لابد من اشتراط أن لا يوجد شىء من المخصصات، فانه لانزاع فى جواز تطرق التخصيص الى العام فلم قلتم انه لم يوجد شىء من المخصصات؟ أقصى مافى الباب أن يقال بحثنا فلم نجد شيئاً من المخصصات لكنك تعلم أن عدم الوجدان لايدل على عدم الوجود . واذا كانت افادة هذه الالفاظ لمعنى الاستغراق متوقفة على نفى المخصصات وهذا الشرط غير معلوم كانت الدلالة موقوفة على شرط غير معلوم فوجب أن لاتحصل الدلالة. ومما يؤكد هذا المقام قوله تعالى (ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لايؤمنون) حكم على كل الذين كفروا أنهم لايؤمنون ثم انا شاهدنا قوما منهم قد

آمنوا فعلمنا أنه لابد من أحد الامرين اما لان هذه الصيغة ليست موضوعة للشمول أو لانها وان كانت موضوعة لهذا المعنى الا أنه قد وجدت قرينة فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا يعلمون لاجلها أن مراد الله تعالى من هذا العموم هو الخصوص واما ما كان هناك فلم لا يجوز مثله ههنا؟ سلمنا أنه لابد من بيان المخصص لكن آيات العفو مخصصة لها والرجحان معنا لان آيات العفو بالنسبة الى آيات الوعيد خاصة بالنسبة الى العام والخاص مقدم على العام لا محالة ، سلمنا أنه لم يوجد المخصص ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد ولابد من الترجيح وهو معنا من وجوه ، الاول : أن الوفاء بالوعد أدخل فى الكرم من الوفاء بالوعيد ، الثانى : أنه قد اشتهر فى الاخبار أن رحمة الله سابقة على غضبه وغالبة عليه فكان ترجيح عمومات الوعد أولى . الثالث : وهو أن الوعيد حق الله تعالى والوعد حق العبد وحق العبد أولى بالتحصيل من حق الله تعالى سلمنا أنه لم يوجد المعارض ولكن هذه العمومات نزلت فى حق الكفار فلا تكون قاطعة فى العمومات . فان قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، قلنا هب أنه كذلك ولكن لما رأينا أن كثيراً من الألفاظ العامة وردت فى الأسباب الخاصة والمراد تلك الأسباب الخاصة فقط علمنا أن افادتها للعموم لا يكون قويا والله أعلم .

أما الذين قطعوا بنفى العقاب عن أهل الكبائر فقد احتجوا بوجوه : الأول : قوله تعالى (ان الخزى اليوم والسوء على الكافرين) وقوله تعالى (انا قد أوحى الينا أن العذاب على من كذب وتولى) دلت هذه الآية على أن ماهية الخزى والسوء والعذاب مختصة بالكافرين فوجب أن لا يحصل فرد من أفراد هذه الماهية لأحد سوى الكافرين ، الثانى : قوله تعالى (قل ياعبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا) حكم تعالى بأنه يغفر كل الذنوب ولم يعتبر التوبة ولا غيرها وهذا يفيد القطع بغفران كل الذنوب . الثالث : قوله تعالى (وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم) وكلمة «على» تفيد الحال كقولك: رأيت الملك على أكله أى رأيته حال اشتغاله بالأكل فكذا ههنا وجب أن يغفر لهم الله حال اشتغالهم بالظلم وحال الاشتغال بالظلم يستحيل حصول التوبة منهم فعلمنا أنه يحصل الغفران بدون التوبة ومقتضى هذه الآية أن يغفر للكافر لقوله تعالى (ان الشرك لظلم عظيم) الا أنه ترك العمل به هناك فبقى معمولا به فى الباقى والفرق أن الكفر أعظم حالا من المعصية . الرابع : قوله تعالى (فأنذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الأشقى الذى كذب وتولى) وكل نار فانها متلظية لا محالة فكأنه تعالى قال ان النار لا يصلاها الا الأشقى الذى هو المكذب

المتولى ، الخامس : قوله تعالى (كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا مانزل الله من شيء ان أنتم الا فى ضلال كبير) دلت الآية على ان جميع أهل النار مكذب لا يقال هذه الآية خاصة فى الكفار ألا ترى أنه يقول قبله (وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصير إذا ألقوا فيها سمعوا لها شهيقا وهى تفور تكاد تميز من الغيظ) وهذا يدل على انها مخصوصة فى بعض الكفار وهم الذين قالوا (بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا مانزل الله من شيء) وليس هذا من قول جميع الكفار لأنا نقول دلالة ماقبل هذه الآية على الكفار لا تمنع من عموم مابعدها . أما قوله ان هذا ليس من قول الكفار قلنا لا نسلم، فان اليهود والنصارى كانوا يقولون مانزل الله من شيء على محمد، واذا كان كذلك فقد صدق عليهم أنهم كانوا يقولون مانزل الله من شيء. السادس : قوله تعالى (وهل يجازى الا الكفور) وهذا بناء المبالغة فوجب أن يختص بالكافر الاصلى . السابع : أنه تعالى بعد ما أخبر أن الناس صنفان : بيض الوجوه وسود هم قال (فاما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب) فذكر أنهم الكفار . والثامن : أنه تعالى بعد ما جعل الناس ثلاثة أصناف، السابقون، وأصحاب الميمنة، وأصحاب المشأمة بين أن السابقين وأصحاب الميمنة فى الجنة وأن أصحاب المشأمة فى النار ثم بين انهم كفار بقوله (وكانوا يقولون أئذا متنا وكنا ترابا وعظاما أئنا لمبعوثون) التاسع : أن صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من أدخل النار فانه يخزى فاذن صاحب الكبيرة لا يدخل النار وإنما قلنا إن صاحب الكبيرة لا يخزى لان صاحب الكبيرة مؤمن والمؤمن لا يخزى وإنما قلنا إنه مؤمن لما سبق بيانه فى تفسير قوله (الذين يؤمنون بالغيب) من أن صاحب الكبيرة مؤمن، وإنما قلنا إن المؤمن لا يخزى لوجوه : أحدها : قوله تعالى (يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه) وثانيها : قوله (إن الخزى اليوم والسوء على الكافرين) وثالثها : قوله تعالى (الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم) الى أن حكى عنهم أنهم قالوا (ولا تخزنا يوم القيامة) ثم إنه تعالى قال (فاستجاب لهم ربهم) ومعلوم أن الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض يدخل فيه العاصى والزانى وشارب الخمر فلما حكى الله عنهم أنهم قالوا: ولا تخزنا يوم القيامة، ثم بين أنه تعالى استجاب لهم فى ذلك ثبت أنه تعالى لا يخزيهم فثبت بما ذكرنا أنه تعالى لا يخزى عصاة أهل القبلة وإنما قلنا إن كل من أدخل النار فقد أخزى لقوله تعالى (ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته) فثبت بمجموع هاتين المقدمتين أن صاحب الكبيرة لا يدخل النار . العاشر : العمومات الكثيرة الواردة فى الوعد نحو قوله

(والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) فحكم بالفلاح على كل من آمن، وقال (إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فقوله (وعمل صالحا) نكرة فى الاثبات فيكفى فيه الاتيان بعمل واحد وقال (ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة) وانها كثيرة جدا ولنا فيه رسالة مفردة من أرادها فليطالع تلك الرسالة. والجواب عن هذه الوجوه انها معارضة بعمومات الوعيد، والكلام فى تفسير كل واحد من هذه الآيات يجىء فى موضعه ان شاء الله تعالى. أما أصحابنا الذين قطعوا بالعفو فى حق البعض وتوقفوا فى البعض فقد احتجوا من القرآن بآيات. الحجة الأولى: الآيات الدالة على كون الله تعالى عفواً غفوراً كقوله تعالى (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ماتفعلون) وقوله تعالى (وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير) وقوله (ومن آياته الجوار فى البحر كالأعلام) الى قوله (أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير) وأيضا أجمعت الأمة على ان الله يعفو عن عباده وأجمعوا على أن من جملة أسمائه العفو فنقول: العفو اما أن يكون عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه أو عمن لا يحسن عقابه وهذا القسم الثانى باطل، لأن عقاب من لايحسن عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا الفعل لا يقال انه عفا، ألا ترى ان الانسان اذا لم يظلم أحدا لا يقال انه عفا عنه انما يقال له عفا اذا كان له أن يعذبه فتركه ولهذا قال (وأن تعفوا أقرب للتقوى) ولأنه تعالى قال (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات) فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب لكان ذلك تكريراً من غير فائدة فعلمنا أن العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وذلك هو مذهبنا. الحجة الثانية: الآيات الدالة على كونه تعالى غافراً وغفوراً وغفارا قال تعالى (غافر الذنب وقابل التوب) وقال (وربك الغفور ذو الرحمة) وقال (وانى لغفار لمن تاب) وقال (غفرانك ربنا واليك المصير) والمغفرة ليست عبارة عن اسقاط العقاب عمن لا يحسن عقابه فوجب أن يكون ذلك عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وانما قلنا ان الوجه الأول باطل لأنه تعالى يذكر صفة المغفرة فى معرض الامتنان على العباد ولو حملناه على الأول لم يبق هذا المعنى لأن ترك القبيح لا يكون منة على العبد بل كأنه أحسن إلى نفسه فانه لو فعله لاستحق الذم واللوم والخروج عن حد الالهية فهو بترك القبائح لا يستحق الثناء من العبد ولما بطل ذلك تعين حمله

على الوجه الثانى وهو المطلوب . فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تاخير العقاب من الدنيا الى الآخرة والدليل على أن العفو مستعمل فى تأخير العذاب عن الدنيا قوله تعالى فى قصة اليهود (ثم عفونا عنكم من بعد ذلك) والمراد ليس اسقاط العقاب بل تأخيره الى الآخرة وكذلك قوله تعالى (وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم و يعفو عن كثير) أى ما يعجل الله تعالى من مصائب عقابه اما على جهة المحنة أو على جهة العقوبة المعجلة فبذنوبكم ولا يعجل المحنة والعقاب على كثير منها وكذا قوله تعالى (ومن آياته الجوار فى البحر كالأعلام) الى قوله (أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير) أى لو شاء اهلاكهن لأهلكهن ولا يهلك على كثير من الذنوب . والجواب : العفو أصله من عفا أثره أى أزاله واذا كان كذلك وجب أن يكون المسمى من العفو الازالة لهذا قال تعالى (فمن عفى له من أخيه شىء) وليس المراد منه التأخير بل الازالة وكذا قوله (وأن تعفوا أقرب للتقوى) وليس المراد منه التأخير الى وقت معلوم بل الاسقاط المطلق ومما يدل على ان العفو لا يتناول التأخير أن الغريم اذا أخر المطالبة لا يقال إنه عفا عنه ولو أسقطه يقال إنه عفا عنه فثبت ان العفو لا يمكن تفسيره بالتأخير . الحجة الثالثة : الآيات الدالة على كونه تعالى رحمانا رحيما والاستدلال بها أن رحمته سبحانه اما أن تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين يستحقون الثواب أو الى العصاة الذين يستحقون العقاب والأول باطل لأن رحمته فى حقهم اما أن تحصل لأنه تعالى أعطاهم الثواب الذى هو حقهم أو لأنه تفضل عليهم بما هو أزيد من حقهم والأول باطل لأن أداء الواجب لا يسمى رحمة ألا ترى أن من كان له على انسان مائة دينار فاخذها منه قهراً وتكليفا لا يقال فى المعطى إنه أعطى الآخذ ذلك القدر رحمة، والثانى باطل لأن المكلف صار بما أخذ من الثواب الذى هو حقه كالمستغنى عن ذلك التفضل فتلك الزيادة تسمى زيادة فى الانعام ولا تسمى ألبتة رحمة ، ألا ترى أن السلطان المعظم اذا كان فى خدمته أمير له ثروة عظيمة ومملكة كاملة ثم ان السلطان ضم الى ماله من الملك مملكة أخرى فانه لا يقال ان السلطان رحمه بل يقال زاد فى الانعام عليه فكذا ههنا . أما القسم الثانى : وهو ان رحمته انما تظهر بالنسبة الى من يستحق العقاب فاما أن تكون رحمته لأنه تعالى ترك العذاب الزائد على العذاب المستحق وهذا باطل لأن ترك ذلك واجب والواجب لا يسمى رحمة ولأنه يلزم أن يكون كل كافر وظالم رحيما علينا لأجل أنه ماظلمنا فبقى أنه انما يكون رحيما لأنه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق فى حق صاحب الصغيرة ولا فى حق

صاحب الكبيرة بعد التوبة لأن ترك عقابهم واجب فدل على ان رحمته انما حصلت لأنه ترك عقاب صاحب الكبيرة قبل التوبة . فان قيل : لم لا يجوز أن تكون رحمته لأجل أن الخلق والتكليف والرزق كلها تفضل ولأنه تعالى يخفف عن عقاب صاحب الكبيرة ؟ قلنا : أما الأول فانه يفيد كونه رحيما فى الدنيا فأين رحمته فى الآخرة مع ان الأمة مجتمعة على أن رحمته فى الآخرة أعظم من رحمته فى الدنيا . وأما الثانى فلأن عندكم التخفيف عن العذاب غير جائز هكذا قول المعتزلة الوعيدية. اذا ثبت حصول التخفيف بمقتضى هذه الآية ثبت جواز العفو لأن كل من قال بأحدهما قال بالآخر . الحجة الرابعة : قوله تعالى (ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) فنقول « لمن يشاء » لا يجوز أن يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فوجب أن يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة وانما قلنا إنه لا يجوز حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة لوجوه : أحدها : أن قوله تعالى (ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر مادون ذلك) معناه أنه لا يغفره تفضلا لا أنه لا يغفره استحقاقا دل عليه العقل والسمع واذا كان كذلك لزم أن يكون معنى قوله (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) أى ويتفضل بغفران مادون ذلك الشرك حتى يكون النفى والاثبات متوجهين الى شىء واحد ألا ترى أنه لو قال فلان لا يتفضل بمائة دينار ويعطى مادونها لمن استحق لم يكن كلاما منتظما ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة مستحقا امتنع كونهما مرادين بالآية ، وثانيها : أنه لو كان قوله (و يغفر مادون ذلك لمن يشاء) أنه يغفر للمستحقين كالتائبين وأصحاب الصغائر لم يبق لتمييز الشرك مما دون الشرك معنى لأنه تعالى كما يغفر مادون الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فكذلك يغفر الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فلا يبقى للفصل والتمييز فائدة ، وثالثها : أن غفران التائبين وأصحاب الصغائر واجب والواجب غير معلق على المشيئة لأن المعلق على المشيئة هو الذى ان شاء فاعله فعله يفعله وان شاء تركه يتركه فالواجب هو الذى لا بد من فعله شاء أو أبى والمغفرة المذكورة فى الآية معلقة على المشيئة فلا يجوز أن تكون المغفرة المذكورة فى الآية مغفرة التائبين وأصحاب الصغائر . واعلم أن هذه الوجوه بأسرها مبنية على قول المعتزلة من انه يجب غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وأما نحن فلا نقول ذلك ، ورابعها : أن قوله (و يغفر مادون ذلك لمن يشاء) يفيد القطع بأنه يغفر كل ماسوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبل التوبة الا ان غفران كل هذه الثلاثة يحتمل قسمين لانه يحتمل أن يغفر كلها

لكل أحد وان يغفر كلها للبعض دون البعض فقوله (ويغفر مادون ذلك) يدل على انه تعالى يغفر كل هذه الثلاثة ثم قوله (لمن يشاء) يدل على أنه تعالى يغفر كل تلك الاشياء لا للكل بل للبعض وهذا الوجه هو اللائق بأصولنا ، فان قيل : لانسلم أن المغفرة تدل على أنه تعالى لا يعذب العصاة فى الآخرة بيانه أن المغفرة اسقاط العقاب واسقاط العقاب أعم من إسقاط العقاب دائما أولا دائما واللفظ الموضوع بازاء القدر المشترك لا اشعار له بكل واحد من ذينك القيدين فاذن لفظ المغفرة لادلالة فيه على الاسقاط الدائم . اذا ثبت هذا فنقول لم لايجوز أن يكون المراد ان الله تعالى لا يؤخر عقوبة الشرك عن الدنيا ويؤخر عقوبة مادون الشرك عن الدنيا لمن يشاء . لا يقال كيف يصح هذا ونحن لانرى مزيدا للكفار فى عقاب الدنيا على المؤمنين لانا نقول تقدير الآية ان الله لا يؤخر عقاب الشرك فى الدنيا لمن يشاء ويؤخر عقاب مادون الشرك فى الدنيا لمن يشاء . فحصل بذلك تخويف كلا الفريقين بتعجيل العقاب للكفار والفساق لتجويز كل واحد من هؤلاء أن يعجل عقابه وان كان لا يفعل ذلك بكثير منهم . سلمنا أن الغفران عبارة عن الاسقاط على سبيل الدوام فلم قلتم انه لايمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة ؟ أما الوجوه الثلاثة الاول : فهى مبنية على أصول لايقولون بها وهى وجوب مغفرة صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة ، وأما الوجه الرابع : فلا نسلم أن قوله (مادون ذلك) يفيد العموم والدليل عليه أنه يصح ادخال لفظ « كل » و « بعض » على البدل عليه مثل أن يقال ويغفر كل مادون ذلك ويغفر بعض مادون ذلك ولو كان قوله (مادون ذلك) يفيد العموم لما صح ذلك . سلمنا أنه للعموم ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وذلك لأن الآيات الواردة فى الوعيد كل واحد منها مختص بنوع واحد من الكبائر مثل القتل والزنا وهذه الآية متناولة لجميع المعاصى والخاص مقدم على العام فآيات الوعيد يجب أن تكون مقدمة على هذه الآية . والجواب عن الأول انا اذا حملنا المغفرة على تأخير العقاب وجب بحكم الآية أن يكون عقاب المشركين فى الدنيا أكثر من عقاب المؤمنين والا لم يكن فى هذا التفصيل فائدة ومعلوم أنه ليس كذلك بدليل قوله تعالى (ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة) الآية . قوله لم قلتم ان قوله (مادون ذلك) يفيد العموم ؟ قلنا لأن قوله « ما » تفيد الاشارة الى الماهية الموصوفة بأنها دون الشرك وهذه الماهية ماهية واحدة وقد حكم قطعا بأنه يغفرها فى كل صورة تتحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران فثبت انه للعموم ولأنه يصح استثناء أى معصية كانت منها

وعند الوعيدية صحة الاستثناء تدل على العموم . أما قوله: آيات الوعيد أخص من هذه الآية قلنا لكن هذه الآية أخص منها لأنها تفيد العفو عن البعض دون البعض وما ذكرتموه يفيد الوعيد للكل ، ولأن ترجيح آيات العفو أولى لكثرة ما جاء فى القرآن والأخبار من الترغيب فى العفو . الحجة الخامسة : أن نتمسك بعمومات الوعد وهى كثيرة فى القرآن ثم نقول: لما وقع التعارض فلا بد من الترجيح أو من التوفيق، والترجيح معناه من وجوه : أحدها : ان عمومات الوعد أكثر والترجيح بكثرة الأدلة أمر معتبر فى الشرع وقد دللنا على صحته فى أصول الفقه، وثانيها : أن قوله تعالى (ان الحسنات يذهبن السيئات) يدل على ان الحسنة انما كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت فى أصول الفقه فوجب بحكم هذا الايماء أن تكون كل حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به فى حق الحسنات الصادرة من الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم فيبقى معمولا به فى الباقى، وثالثها : قوله تعالى (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها) ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال (كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة) ثم زاد عليه فقال (والله يضاعف لمن يشاء) وأما فى جانب السيئة فقال (ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها) وهذا فى غاية الدلالة على ان جانب الحسنة راجح عند الله تعالى على جانب السيئة ، ورابعها : انه تعالى قال فى آية الوعد فى سورة النساء (والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها أبدا وعد الله حقا ومن أصدق من الله قيلا) فقوله (وعد الله حقا) انما ذكره للتأكيد ولم يقل فى شىء من المواضع وعيد الله حقا. أما قوله تعالى (ما يبدل القول لدى) الآية ، يتناول الوعد والوعيد ، وخامسها : قوله تعالى (ومن يعمل سوأ أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما) والاستغفار طلب المغفرة وهو غير التوبة فصرح ههنا بانه سواء تاب أولم يتب فاذا استغفر غفر الله له ولم يقل ومن يكسب اثما فانه يجد الله معذبا معاقبا بل قال فانما يكسبه على نفسه فدل هذا على ان جانب الحسنة راجح ونظيره قوله تعالى (ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وان أسأتم فلها) ولم يقل وان أسأتم أسأتم لها فكأنه تعالى أظهر احسانه بأن أعاده مرتين وستر عليه اساءته بان لم يذكرها الا مرة واحدة وكل ذلك يدل على ان جانب الحسنة راجح ، وسادسها : انا قد دللنا على ان قوله تعالى (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) لا يتناول الا العفو عن صاحب الكبيرة ثم انه تعالى أعاد هذه الآية فى السورة الواحدة مرتين والاعادة لا تحسن الا للتأكيد ولم يذكر شيئاً من آيات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد لا فى سورة

واحدة ولا فى سورتين فدل على أن عناية الله بجانب الوعد على الحسنات والعفو عن السيئات أتم ، وسابعها : ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فلابد من صرف التأويل الى أحد الجانبين وصرف التأويل الى الوعيد أحسن من صرفه الى الوعد لان العفو عن الوعيد مستحسن فى العرف واهمال الوعد مستقبح فى العرف فكان صرف التأويل الى الوعيد أولى من صرفه الى الوعد، وثامنها : ان القرآن مملوء من كونه تعالى غافراً غفوراً غفاراً وان له الغفران والمغفرة وانه تعالى رحيم كريم وان له العفو والاحسان والفضل والافضال ، والاخبار الدالة على هذه الاشياء قد بلغت مبلغ التواتر وكل ذلك مما يؤكد جانب الوعد وليس فى القرآن مايدل على انه تعالى بعيد عن الرحمة والكرم والعفو وكل ذلك يوجب رجحان جانب الوعد على جانب الوعيد ، وتاسعها : ان هذا الانسان أتى بما هو أفضل الخيرات وهو الايمان ولم يأت بما هو أقبح القبائح وهو الكفر بل أتى بالشر الذى هو فى طبقة القبائح ليس فى الغاية والسيد الذى له عبد ثم أتى عبده باعظم الطاعات وأتى بمعصية متوسطة فلو رجح الولى تلك المعصية المتوسطة على الطاعة العظيمة لعد ذلك السيد لئيما مؤذيا فكذا ههنا فلما لم يجز ذلك على الله ثبت أن الرجحان لجانب الوعد ، وعاشرها : قال يحيى بن معاذ الرازى: الهى اذا كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين سنة كيف لايهدم معصية ساعة، الهى لما كان الكفر لاينفع معه شىء من الطاعات كان مقتضى العدل أن الايمان لايضر معه شىء من المعاصى والا فالكفر أعظم من الايمان، فان لم يكن كذلك فلا أقل من رجاء العفو وهو كلام حسن ، الحادى عشر : أنا قد بينا بالدليل ان قوله تعالى (و يغفر مادون ذلك لمن يشاء) لايمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة فلو لم نحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الآية . أما لو خصصنا عمومات الوعيد بمن يستحلها لم يلزم منه الا تخصيص العموم ومعلوم أن التخصيص أهون من التعطيل قالت المعتزلة ترجيح جانب الوعيد أولى من وجوه ، أولها : هو أن الأمة اتفقت على أن الفاسق يلعن و يحد على سبيل التنكيل والعذاب وانه أهل الخزى وذلك يدل على أنه مستحق للعقاب واذا كان مستحقا للعقاب استحال أن يبقى فى تلك الحالة مستحقا للثواب واذا ثبت هذا كان جانب الوعيد راجحا على جانب الوعد. أما بيان أنه يلعن فالقرآن والاجماع، أما القرآن فقوله تعالى فى قاتل المؤمن (وغضب الله عليه ولعنه) وكذا قوله (ألا لعنة الله على الظالمين) وأما الاجماع فظاهر وأما أنه يحد على سبيل التنكيل فلقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله) وأما أنه يحد على سبيل العذاب فلقوله تعالى

فى الزانى (وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين) وأما أنهم أهل الخزى فلقوله تعالى فى قطاع الطريق (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) الى قوله تعالى (ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم) واذا ثبت كون الفاسق موصوفا بهذه الصفات ثبت أنه مستحق للعقاب والذم ومن كان كذلك كان مستحقا لهما دائما ومتى استحقهما دائما امتنع أن يبقى مستحقا للثواب لان الثواب والعقاب متنافيان فالجمع بين استحقاقيهما محال واذا لم يبق مستحقا للثواب ثبت أن جانب الوعيد راجح على جانب الوعد ، وثانيها : أن آيات الوعد عامة وآيات الوعيد خاصة والخاص مقدم على العام ، وثالثها : أن الناس جبلوا على الفساد والظلم فكانت الحاجة الى الزجر أشد فكان جانب الوعيد أولى . قلنا الجواب عن الاول من وجوه : الاول : كما وجدت آيات دالة على أنهم يلعنون ويعذبون فى الدنيا بسبب معاصيهم كذلك أيضا وجدت آيات دالة على أنهم يعظمون ويكرمون فى الدنيا بسبب ايمانهم قال الله تعالى (واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة) فليس ترجيح آيات الوعيد فى الآخرة بالآيات الدالة على أنهم يذمون ويعذبون فى الدنيا باولى من ترجيح آيات الوعد فى الآخرة بالآيات الدالة على أنهم يعظمون بسبب ايمانهم فى الدنيا ، الثانى : فكما أن آيات الوعد معارضة لآيات الوعيد فى الآخرة فهى معارضة لآيات الوعيد والنكال فى الدنيا فلم كان ترجيح آيات وعيد الدنيا على آيات وعيد الآخرة أولى من العكس ، الثالث : أنا أجمعنا على أن السارق وان تاب الا أنه تقطع يده لانكالا ولكن امتحانا فثبت أن قوله (جزاء بما كسبا نكالا) مشروط بعدم التوبة فلم لايجوز أيضا أن يكون مشروطا بعدم العفو ، والرابع : ان الجزاء مايجزى ويكفى واذ كان ذلك كافيا وجب أن لا يجوز العقاب فى الآخرة والاقدح ذلك فى كونه مجزيا وكافيا فثبت أن هذا ينافى العذاب فى الآخرة واذا ثبت فساد قولهم فى ترجيح جانب الوعيد فنقول : الآيتان الدالتان على الوعد والوعيد موجودتان فلا بد من التوفيق بينهما فاما أن يقال العبد يصل اليه الثواب ثم ينقل الى دار العقاب وهو قول باطل باجماع الأمة ، أو يقال : العبد يصل اليه العقاب ثم ينقل الى دار الثواب ويبقى هناك أبد الآباد وهو المطلوب . أما الترجيح الثانى فهو ضعيف لان قوله (ويغفر مادون ذلك) لايتناول الكفر وقوله (ومن يعص الله ورسوله) يتناول الكل فكان قولنا هو الخاص والله أعلم . الحجة السادسة أنا قد دللنا على أن تأثير شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فى اسقاط العقاب وذلك يدل على مذهبنا فى هذه المسئلة . الحجة السابعة قوله تعالى (ان الله

يغفر الذنوب جميعا) وهو نص فى المسئلة . فان قيل : هذه الآية ان دلت فانما تدل على القطع بالمغفرة لكل العصاة وأنتم لاتقولون بهذا المذهب ، فما تدل الآية عليه لاتقولون به وما تقولون به لاتدل الآية عليه سلمنا ذلك لكن المراد بها أنه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحمل الآية على هذا المحمل أولى لوجهين : أحدهما . انا اذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب من غير تخصيص ، الثانى : أنه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قوله تعالى (وأنيبوا الى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب) والانابة هى التوبة فدل على أن التوبة شرط فيه ، الجواب عن الاول : أن قوله (يغفر الذنوب جميعا) وعد منه بانه تعالى سيسقطها فى المستقبل ونحن نقطع بانه سيفعل فى المستقبل ذلك فانا نقطع بانه تعالى سيخرج المؤمنين من النار لامحالة فيكون هذا قطعا بالغفران لامحالة و بهذا ثبت أنه لاحاجة فى إجراء الآية على ظاهرها على قيد التوبة فهذا تمام الكلام فى هذه المسئلة و بالله التوفيق . ولنرجع الى تفسير الآية فنقول : إن المعتزلة فسروا كون الخطيئة محيطة بكونها كبيرة محبطة لثواب فاعلها والاعتراض عليه من وجوه ، الاول : أنه كما أن من شرط كون السيئة محيطة بالانسان كونها كبيرة فكذلك شرط هذه الاحاطة عدم العفو لانه لو تحقق العفو لما تحققت احاطة السيئة بالانسان فاذن لايثبت كون السيئة محيطة بالانسان الا اذا ثبت عدم العفو وهذا هو أول المسئلة و يتوقف الاستدلال بهذه الآية على ثبوت المطلوب وهو باطل . الثانى : انا لا نفسر احاطة الخطيئة بكونها كبيرة بل نفسرها بان يكون ظاهره و باطنه موصوفا بالمعصية وذلك انما يتحقق فى حق الكافر الذى يكون عاصيا لله بقلبه ولسانه وجوارحه فاما المسلم الذى يكون مطيعا لله بقلبه ولسانه و يكون عاصيا لله تعالى ببعض أعضائه دون البعض فههنا لاتتحقق احاطة الخطيئة بالعبد ولاشك أن تفسير الاحاطة بما ذكرناه أولى لان الجسم اذا مس بعض أجزاء جسم آخر دون بعض لايقال إنه محيط به وعند هذا يظهر أنه لاتتحقق احاطة الخطيئة بالعبد الا اذا كان كافرا . اذاثبت هذا فنقول : قوله (فاولئك أصحاب النار) يقتضى أن أصحاب النار ليسوا الا هم وذلك يقتضى أن لايكون صاحب الكبيرة من أهل النار الثالث : أن قوله تعالى (فأولئك أصحاب النار) يقتضى كونهم فى النار فى الحال وذلك باطل فوجب حمله على أنهم يستحقون النار ونحن نقول بموجبه لكن لانزاع أنه تعالى هل يعفو عن هذا الحق وهذا أول المسئلة ، ولنختم الكلام فى هذه الآية بقاعدة فقهية : وهى أن الشرط ههنا أمران ، أحدهما : اكتساب السيئة ، والثانى : احاطة تلك السيئة بالعبد و الجزاء المعلق

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

على وجود الشرطين لايوجد عند حصول أحدهما وهذا يدل على أن من عقد اليمين على شرطين فى طلاق أو إعتاق أنه لايحنث بوجود أحدهما والله أعلم

قوله تعالى ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون﴾

أعلم أنه سبحانه وتعالى ماذكر فى القرآن آية فى الوعيد الا وذكر بجنبها آية فى الوعد وذلك لفوائد : أحدها : ليظهر بذلك عدله سبحانه لانه لما حكم بالعذاب الدائم على المصرين على الكفر وجب أن يحكم بالنعيم الدائم على المصرين على الايمان ، وثانيها . أن المؤمن لابد وأن يعتدل خوفه ورجاؤه على ما قال عليه الصلاة والسلام « لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا» وذلك الاعتدال لايحصل الا بهذا الطريق ، وثالثها . أنه يظهر بوعده كمال رحمته و بوعيده كمال حكمته فيصير ذلك سببا للعرفان ، وههنا مسائل

﴿المسئلة الاولى﴾ العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان لانه تعالى قال (والذين آمنوا وعملوا الصالحات) فلو دل الايمان على العمل الصالح لكان ذكر العمل الصالح بعد الايمان تكرارا . أجاب القاضى بان الايمان وان كان يدخل فيه جميع الاعمال الصالحة الا أن قوله آمن لا يفيد الا أنه فعل فعلا واحدا من أفعال الايمان فلهذا حسن أن يقول (والذين آمنوا وعملوا الصالحات) والجواب : أن فعل الماضى يدل على حصول المصدر فى زمان مضى والايمان هو المصدر فلو دل ذلك على جميع الاعمال الصالحة لكان قوله آمن دليلا على صدور كل تلك الاعمال منه والله أعلم

﴿المسئلة الثانية﴾ هذه الآية تدل على أن صاحب الكبيرة قد يدخل الجنة لانا تتكلم فيمن أتى بالايمان و بالاعمال الصالحة ثم أتى بعد ذلك بالكبيرة ولم يتب عنها فهذا الشخص قبل اتيانه بالكبيرة كان قد صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات فى ذلك الوقت ومن صدق عليه ذلك صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات واذا صدق عليه ذلك وجب اندراجه تحت قوله (أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون) ، فان قيل : قوله تعالى (وعملوا الصالحات) لا يصدق عليه الا اذا أتى بجميع الصالحات ومن جملة الصالحات التوبة فاذا لم يأت بها لم يكن آتيا

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُعْرِضُونَ

بالصالحات فلا يندرج تحت الآية ، قلنا : قد بينا أنه قبل الاتيان بالكبيرة صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات فى ذلك الوقت واذا صدق عليه ذلك فقد صدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات لانه متى صدق المركب يجب صدق المفرد بل إنه اذا أتى بالكبيرة لم يصدق عليه أنه آمن وعمل الصالحات فى كل الأوقات لكن قولنا آمن وعمل الصالحات أعم من قولنا إنه كذلك فى كل الأوقات أو فى بعض الأوقات والمعتبر فى الآية هو القدر المشترك فثبت أنه مندرج تحت حكم الوعد . بقى قولهم : ان الفاسق أحبط عقاب معصيته ثواب طاعته فيكون الترجيح لجانب الوعيد الا أن الكلام عليه قد تقدم

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ احتج الجبائى بهذه الآية على ان من يدخل الجنة لا يدخلها تفضلا لأن قوله (أولئك أصحاب الجنة) للحصر فدل على انه ليس للجنة أصحاب الا هؤلاء الذين آمنوا وعملوا الصالحات قلنا لم لا يجوز أن يكون المراد أنهم هم الذين يستحقونها فمن أعطى الجنة تفضلا لم يدخل تحت هذا الحكم والله أعلم

قوله تعالى ﴿ وإذ أخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين احسانا وذى القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ثم توليتم الا قليلا منكم وأنتم معرضون ﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من أنواع النعم التى خصهم الله بها وذلك لأن التكليف بهذه الأشياء موصل الى أعظم النعم وهو الجنة والموصل الى النعمة نعمة فهذا التكليف لا محالة من النعم ثم انه تعالى بين ههنا أنه كلفهم بأشياء : التكليف الأول : قوله تعالى (لا تعبدون الا الله) وفيه مسائل

﴿ المسئلة الأولى ﴾ قرأ ابن كثير وحمزة والكسائى « يعبدون » بالياء والباقون بالتاء ووجه الياء أنهم غيب أخبر عنهم ، ووجه التاء أنهم كانوا مخاطبين والاختيار التاء قال أبو عمرو

ألا ترى أنه جل ذكره قال (وقولوا للناس حسنا) فدلت المخاطبة على التاء

﴿ المسئلة الثانية ﴾ اختلفوا فى موضع « يعبدون » من الاعراب على خمسة أقوال : القول الأول : قال الكسائى:رفعه على أن لا يعبدوا كانه قيل أخذنا ميثاقهم بأن لا يعبدوا الا انه لما أسقطت « أن » رفع الفعل كما قال طرفة

ألا أيهذا اللائمى أحضر الوغى وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدى

أرادأن أحضر ولذلك عطف عليه «أن» وأجازهذا الوجه الأخفش والفراء والزجاج وقطرب وعلى بن عيسى وأبو مسلم . القول الثانى: موضعه رفع على أنه جواب القسم كانه قيل وإذ أقسمنا عليهم لا يعبدون وأجازهذا الوجه المبرد والكسائى والفراء والزجاج وهو أحد قولى الأخفش . القول الثالث: قول قطرب: انه يكون فى موضع الحال فيكون موضعه نصبا كأنه قال أخذنا ميثاقكم غير عابدين الا الله، والقول الرابع : قول الفراء ان موضع «لا تعبدون» على النهى الا أنه جاء على لفظ الخبر كقوله تعالى (لا تضار والدة بولدها) بالرفع والمعنى على النهى والذى يؤكد كونه نهيا أمور : أحدها : قوله (أقيموا) وثانيها أنه ينصره قراءة عبد الله وأبى (لا تعبدوا) . وثالثها : أن الاخبار فى معنى الامر والنهى آكد وأبلغ من صريح الأمر والنهى لانه كانه سورع الى الامتثال والانتهاء فهو يخبر عنه ، القول الخامس: التقدير أن لا تعبدوا وتكون «أن» مع الفعل بدلا عن الميثاق كانه قيل أخذنا ميثاق بنى إسرائيل بتوحيدهم .

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ هذا الميثاق يدل على تمام مالا بد منه فى الدين لأنه تعالى لما أمر بعبادة الله تعالى ونهى عن عبادة غيره ولا شك أن الأمر بعبادته والنهى عن عبادة غيره مسبوق بالعلم بذاته سبحانه وجميع ما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالعلم بوحدانيته وبراءته عن الاضداد والأنداد والبراءة عن الصاحبة والاولاد ومسبوق أيضا بالعلم بكيفية تلك العبادة التى لا سبيل الى معرفتها الا بالوحى والرسالة فقوله (لا تعبدوا الا الله) يتضمن كل ما اشتمل عليه علم الكلام وعلم الفقه والأحكام لان العبادة لا تتأتى الا معها . التكليف الثانى : قوله تعالى (وبالوالدين إحسانا) وفيه مسائل .

﴿ المسئلة الأولى ﴾ يقال بم يتصل الباء فى قوله تعالى (وبالوالدين احسانا) وعلام انتصب قلنا فيه ثلاثة أقوال : الأول : قال الزجاج : انتصب على معنى أحسنوا بالوالدين إحسانا . والثانى : قيل على معنى وصيناهم بالوالدين إحسانا لأن اتصال الباء به أحسن على هذا الوجه ولو كان على الأول لكان : وإلى الوالدين كانه قيل وأحسنوا الى الوالدين . الثالث : قيل بل

هو على الخبر المعطوف على المعنى الأول يعنى أن لاتعبدوا وتحسنوا .

﴿المسئلة الثانية﴾ انما أردف عبادة الله بالاحسان الى الوالدين لوجوه . أحدها : أن نعمة الله تعالى على العبد أعظم النعم فلابد من تقديم شكره على شكر غيره ثم بعد نعمة الله فنعمة الوالدين أعظم النعم وذلك لأن الوالدين هما الأصل والسبب فى كون الولد ووجوده كما أنهما منعمان عليه بالتربية، وأما غير الوالدين فلا يصدر عنه الانعام بأصل الوجود بل بالتربية فقط فثبت أن انعامهما أعظم وجوه الانعام بعد إنعام الله تعالى: وثانيها: ان الله سبحانه هو المؤثر فى وجود الانسان فى الحقيقة والوالدان هما المؤثران فى وجوده بحسب العرف الظاهر فلما ذكر المؤثر الحقيقى أردفه بالمؤثر بحسب العرف الظاهر، وثالثها. أن الله تعالى لا يطلب بانعامه على العبد عوضا البتة بل المقصود إنما هو محض الانعام والوالدان كذلك فانهما لا يطلبان على الانعام على الولد عوضاً ماليا ولا ثوابا فان من ينكر الميعاد يحسن إلى ولده ويربيه ، فمن هذا الوجه أشبه إنعامهما إنعام الله تعالى . الربع : ان الله تعالى لا يمل من الانعام على العبد ولو أتى العبد بأعظم الجرائم فانه لا يقطع عنه موادّ نعمه وروادف كرمه وكذا الوالدان لا يملان الولد ولا يقطعان عنه مواد منحهما وكرمهما وان كان الولد مسيئا إلى الوالدين : الخامس : كما أن الوالد المشفق يتصرف فى مال ولده بالاسترباح وطلب الزيادة ويصونه عن البخس والنقصان فكذا الحق سبحانه وتعالى متصرف فى طاعة العبد فيصونها عن الضياع ثم إنه سبحانه يجعل أعماله التى لاتبقى كالشىء الباقى أبد الآباد كما قال (مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة) السادس : أن نعمة الله وان كانت أعظم من نعمة الوالدين لكن نعمة الله معلومة بالاستدلال ونعمة الوالدين معلومة بالضرورة إلا أنها قليلة بالنسبة إلى نعم الله فاعتدلا من هذه الجهة والرجحان لنعم الله فلا جرم جعلنا نعم الوالدين كالتالية لنعم الله تعالى

﴿المسئلة الثالثة﴾ اتفق أكثر العلماء على أنه يجب تعظيم الوالدين وإن كانا كافرين ويدل عليه وجوه : أحدها : أن قوله فى هذه الآية (وبالوالدين إحسانا) غير مقيد بكونهما مؤمنين أم لا ولأنه ثبت فى أصول الفقه أن الحكم المرتب على الوصف مشعر بعلية الوصف فدلت هذه الآية على أن الأمر بتعظيم الوالدين لمحض كونهما والدين وذلك يقتضى العموم وهكذا الاستدلال بقوله تعالى (وقضى ربك أن لاتعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا) وثانيها : قوله تعالى (فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما) الآية وهذا نهاية المبالغة فى المنع من إيذائهما ثم انه تعالى قال فى آخر الآية (وقل رب ارحمهما كما ربيانى صغيرا) فصرح ببيان السبب فى

وجوب هذا التعظيم ، وثالثها : أن الله تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه كيف تلطف فى دعوة أبيه من الكفر الى الايمان فى قوله (ياأبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغنى عنك شيئا) ثم ان أباه كان يؤذيه ويذكر الجواب الغليظ وهو عليه السلام كان يتحمل ذلك واذا ثبت ذلك فى حق ابراهيم عليه السلام ثبت مثله فى حق هذه الأمة لقوله تعالى (ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا)

﴿المسئلة الرابعة﴾ اعلم أن الاحسان اليهما هو ألا يؤذيهما البتة ويوصل اليهما من المنافع قدر مايحتاجان اليه فيدخل فيه دعوتهما الى الايمان ان كانا كافرين وأمرهما بالمعروف على سبيل الرفق ان كانا فاسقين . التكليف الثالث : قوله تعالى (وذى القربى) وفيه مسائل

﴿المسئلة الاولى﴾ قال الشافعى رضى الله عنه: لو أوصى لأقارب زيد دخل فيه الوارث المحرم وغير المحرم ولا يدخل الاب والابن لانهما لا يعرفان بالقريب ، ويدخل الأحفاد والاجداد وقيل لا يدخل الاصول والفروع وقيل بدخول الكل . وههنا دقيقة، وهى أن العرب يحفظون الاجداد العالية فيتسع نسلهم وكلهم أقارب ، فلو ترقينا الى الجد العالى وحسبنا أولاده كثروا ، فلهذا قال الشافعى رضى الله عنه: يرتقى الى أقرب جد ينتسب هو اليه ويعرف به وان كان كافرا وذكر الأصحاب فى مثاله انه لو أوصى لاقارب الشافعى رضى الله عنه فانا نصرفه الى بنى شافع دون بنى المطلب وبنى عبدمناف وان كانوا أقارب لان الشافعى ينتسب فى المشهور الى شافع دون عبد مناف . قال الشيخ الغزالى وهذا فى زمان الشافعى ، أما فى زماننا فلا ينصرف الا الى أولاد الشافعى رضى الله عنه ولا يرتقى الى بنى شافع لانه أقرب من يعرف به أقاربه فى زماننا أما قرابة الأم فانها تدخل فى وصية العجم ولا تدخل فى وصية العرب على الاظهر لأنهم لا يعدون ذلك قرابة . أما لو قال لأرحام فلان دخل فيه قرابة الأب والأم

﴿المسئلة الثانية﴾ اعلم أن حق ذى القربى كالتابع لحق الوالدين لان الانسان انما يتصل به أقرباؤه بواسطة اتصالهم بالوالدين والاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذى القربى ، فلهذا أخر الله ذكره عن الوالدين ، وعن أبى هريرة أنه عليه الصلاة والسلام قال: ان الرحم شجنة من الرحمن فاذا كان يوم القيامة يقول: أى رب انى ظلمت أنى أسيء الى إنى قطعت قال فيجيبها ربها : ألا ترضين أنى أقطع من قطعك وأصل من وصلك ثم قرأ (فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا فى الارض وتقطعوا أرحامكم) والسبب العقلى فى تأكيد رعاية هذا الحق أن القرابة مظنة الاتحاد والألفة والرعاية والنصرة ، فلو لم يحصل شيء من ذلك لكان ذلك

أشق على القلب وأبلغ فى الايلام والايحاش والضرر وكلما كان أقوى كان دفعه أوجب، فلهذا وجبت رعاية حقوق الاقارب . التكليف الرابع : قوله تعالى (واليتامى) وفيه مسئلتان

﴿المسئلة الأولى﴾ اليتيم الذى مات أبوه حتى يبلغ الحلم وجمعه أيتام و يتامى كقولهم نديم وندامى ولا يقال لمن ماتت أمه انه يتيم . قال الزجاج : هذا فى الانسان ، أما فى غير الانسان فيتمه من قبل أمه

﴿المسئلة الثانية﴾ اليتيم كالتالى لرعاية حقوق الاقارب وذلك لانه لصغره لاينتفع به وليتمه وخلوه عمن يقوم به يحتاج الى من ينفعه والانسان قلما يرغب فى صحبة مثل هذا واذا كان هذا التكليف شاقا على النفس لاجرم كانت درجته عظيمة فى الدين . التكليف الخامس : قوله تعالى (والمساكين) وفيه مسائل

﴿المسئلة الاولى﴾ «المساكين» واحدها مسكين أخذ من السكون كأن الفقر قد سكنه وهو أشد فقرا من الفقير عند أكثر أهل اللغة وهو قول أبى حنيفة رضى الله عنه واحتجوا بقوله تعالى: (أو مسكينا ذا متربة) وعند الشافعى رضى الله عنه الفقير أسوأ حالا لان الفقير اشتقاقه من فقار الظهر كأن فقاره انكسر لشدة حاجته وهو قول ابن الانبارى . واحتجوا عليه بقوله تعالى (أما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر) جعلهم مساكين مع أن السفينة كانت ملكا لهم

﴿المسئلة الثانية﴾ انما تأخرت درجتهم عن اليتامى لان المسكين قد يكون بحيث ينتفع به فى الاستخدام فكان الميل إلى مخالطته أكثر من الميل إلى مخالطة اليتامى، ولان المسكين أيضا يمكنه الاشتغال بتعهد نفسه ومصالح معيشته، واليتيم ليس كذلك فلاجرم قدم الله ذكر اليتيم على المسكين

﴿المسئلة الثالثة﴾ الاحسان الى ذى القربى واليتامى لابد وأن يكون مغايرا للزكاة لان العطف يقتضى التغاير . التكليف السادس : قوله تعالى (وقولوا للناس حسنا) وفيه مسائل

﴿المسئلة الاولى﴾ قرأ حمزة والكسائى (حسنا) بفتح الحاء والسين على معنى الوصف للقول كأنه قال قولوا للناس قولا حسنا والباقون بضم الحاء وسكون السين، واستشهدوا بقوله تعالى (ووصينا الانسان بوالديه حسنا) وبقوله (ثم بدل حسنا بعد سوء) وفيه أوجه: الاول: قال الاخفش: معناه قولا ذا حسن. الثانى: يجوز أن يكون حسنا فى موضع حسنا كما تقول رجل عدل الثالث: أن يكون معنى قوله (وقولوا للناس حسنا) أى ليحسن قولكم نصب على مصدر الفعل الذى دل عليه الكلام الاول ، الرابع : حسنا أى قول هو حسن فى نفسه لافراط حسنه

﴿المسئلة الثانية﴾ يقال لم خوطبوا بقولوا بعد الاخبار ؟ والجواب من ثلاثة أوجه:

أحدها : أنه على طريقة الالتفات كقوله تعالى (حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم) وثانيها : فيه حذف أى قلنا لهم قولوا ، وثالثها : الميثاق لا يكون الا كلاما كأنه قيل قلت لاتعبدوا وقولوا

(المسئلة الثالثة) اختلفوا فى أن المخاطب بقوله (وقولوا للناس حسنا) من هو؟ فيحتمل أن يقال انه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لايعبدوا الا الله وعلى أن يقولوا للناس حسنا ويحتمل أن يقال انه تعالى أخذ الميثاق عليهم أن لايعبدوا الا الله ثم قال لموسى وأمته قولوا للناس حسنا والكل ممكن بحسب اللفظ وان كان الاول أقرب حتى تكون القصة قصة واحدة مشتملة على محاسن العادات ومكارم الاخلاق من كل الوجوه

(المسئلة الرابعة) منهم من قال انما يجب القول الحسن مع المؤمنين أما مع الكفار والفساق فلا ، والدليل عليه وجهان : الاول : أنه يجب لعنهم وذمهم والمحاربة معهم، فكيف يمكن أن يكون القول معهم حسنا ، الثانى : قوله تعالى (لايحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم) فأباح الجهر بالسوء لمن ظلم ثم ان القائلين بهذا القول منهم من زعم ان هذا الامر صار منسوخا بآية القتال ومنهم من قال انه دخله التخصيص وعلى هذا التقدير يحصل ههنا احتمالان . أحدهما : أن يكون التخصيص واقعا بحسب المخاطب وهو أن يكون المراد وقولوا للمؤمنين حسنا ، والثانى : أن يقع بحسب الخطاب وهو أن يكون المراد قولوا للناس حسنا فى الدعاء الى الله تعالى، وفى الامر بالمعروف، فعلى الوجه الاول يتطرق التخصيص الى المخاطب دون الخطاب وعلى الثانى يتطرق الى الخطاب دون المخاطب، وزعم أبو جعفر محمد بن على الباقر أن هذا العموم باق على ظاهره وانه لاحاجة الى التخصيص وهذا هو الاقوى والدليل عليه أن موسى وهرون مع جلال منصبهما أمرا بالرفق واللين مع فرعون وكذلك محمد صلى الله عليه وسلم مأمور بالرفق وترك الغلظة وكذا قوله تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) وقال تعالى (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم) وقوله (واذا مروا باللغو مروا كراما) وقوله (وأعرض عن الجاهلين) أما الذى تمسكوا به أولا من أنه يجب لعنهم وذمهم فلا يمكنهم القول الحسن معهم، قلنا أولا لانسلم أنه يجب لعنهم وسبهم والدليل عليه قوله تعالى (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) سلمنا أنه يجب لعنهم لكن لانسلم أن اللعن ليس قولا حسنا بيانه : أن القول الحسن ليس عبارة عن القول الذى يشتهونه ويحبونه بل القول الحسن هو الذى يحصل انتفاعهم به ونحن اذا لعناهم وذممناهم ليرتدعوا به عن الفعل القبيح كان ذلك المعنى نافعا

فى حقهم فكان ذلك اللعن قولا حسنا ونافعا كما أن تغليظ الوالد فى القول قد يكون حسنا ونافعا من حيث إنه يرتدع به عن الفعل القبيح. سلمنا أن لعنهم ليس قولا حسنا ولكن لا نسلم أن وجوبه ينافى وجوب القول الحسن: بيانه أنه لا منافاة بين كون الشخص مستحقا للتعظيم بسبب احسانه الينا ومستحقا للتحقير بسبب كفره، إذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون وجوب القول الحسن معهم، وأما الذى تمسكوا به ثانيا وهو قوله تعالى (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم) فالجواب لم لا يجوز أن يكون المراد منه كشف حال الظالم ليحترز الناس عنه وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم «اذكروا الفاسق بما فيه كى يحذره الناس»

﴿المسئلة الخامسة﴾ قال أهل التحقيق كلام الناس مع الناس إما أن يكون فى الامور الدينية أو فى الامور الدنيوية، فان كان فى الامور الدينية فاما أن يكون فى الدعوة الى الايمان وهو مع الكفار أو فى الدعوة الى الطاعة وهو مع الفاسق، أما الدعوة إلى الايمان فلابد وأن تكون بالقول الحسن كما قال تعالى لموسى وهرون (فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) أمرهما الله تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالتهما ونهاية كفر فرعون وتمرده وعتوه على الله تعالى، وقال لمحمد صلى الله عليه وسلم (ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك) الآية، وأما دعوة الفساق فالقول الحسن فيه معتبر قال تعالى (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) وقال (ادفع بالتى هى أحسن فاذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم) وأما فى الامور الدنيوية فمن المعلوم بالضرورة أنه اذا أمكن التوصل الى الغرض بالتلطف من القول لم يحسن سواه فثبت أن جميع آداب الدين والدنيا داخلة تحت قوله تعالى (وقولوا للناس حسنا)

﴿المسئلة السادسة﴾ ظاهر الآية يدل على أن الاحسان الى ذى القربى واليتامى والمساكين كان واجبا عليهم فى دينهم وكذا القول الحسن للناس كان واجبا عليهم لان أخذ الميثاق يدل على الوجوب، وذلك لأن ظاهر الامر للوجوب ولانه تعالى ذمهم على التولى عنه وذلك يفيد الوجوب والأمر فى شرعنا أيضا كذلك من بعض الوجوه، وروى عن ابن عباس أنه قال: ان الزكاة نسخت كل حق وهذا ضعيف لانه لاخلاف أن من اشتدت به الحاجة وشاهدناه بهذه الصفة فانه يلزمنا التصدق عليه وان لم يجب علينا الزكاة حتى انه ان لم تندفع حاجتهم بالزكاة كان التصدق واجبا ولا شك فى وجوب مكالمة الناس بطريق لا يتضررون به. التكليف السابع والثامن: قوله تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) وقد تقدم تفسيرهما. واعلم أنه تعالى لما شرح أنه أخذ الميثاق عليهم فى هذه التكاليف الثمانية بين أنه مع انعامه عليهم بأخذ الميثاق عليهم بكل ذلك ليقبلوا فتحصل لهم المنزلة

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ

العظمى عند ربهم تولوا وأساءوا الى أنفسهم ولم يتلقوا نعم ربهم بالقبول مع توكيد الدلائل والمواثيق عليهم وذلك يزيد فى قبح ماهم عليه من الاعراض والتولى لان الاقدام على مخالفة الله تعالى بعد أن بلغ الغاية فى البيان والتوثق يكون أعظم من المخالفة مع الجهالة واختلفوا فيمن المراد بقوله (ثم توليتم) على ثلاثة أوجه : أحدها : أنه من تقدم من بنى اسرائيل وثانيها أنه خطاب لمن كان فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم من اليهود ، يعنى أعرضتم بعد ظهور المعجزات كاعراض أسلافكم ، وثالثها المرادبقوله (ثم توليتم) من تقدم و بقوله (وأنتم معرضون) من تأخر، أما وجه القول الاول انه اذا كان الكلام الاول فى المتقدمين منهم فظاهر الخطاب يقتضى أن آخره فيهم أيضا الا بدليل يوجب الانصراف عن هذا الظاهر، يبين ذلك أنه تعالى ساق الكلام الاول سياقة اظهار النعم باقامة الحجج عليهم ثم بين من بعد أنهم تولوا الا قليلا منهم فانهم بقوا على مادخلوا فيه . أما وجه القول الثانى أن قوله (ثم توليتم) خطاب مشافهة وهو بالحاضرين أليق وماتقدم حكاية، وهو بسلفهم الغائبين أليق، فكأنه تعالى بين أن تلك العهود والمواثيق كما لزمهم التمسك بها فذلك هو لازم لكم لأنكم تعلمون مافى التوراة من حال محمد صلى الله عليه وسلم وصحة نبوته ، فيلزمكم من الحجة مثل الذى لزمهم وأنتم مع ذلك قد توليتم وأعرضتم عن ذلك الا قليلا منكم وهم الذين آمنوا وأسلموا فهذا محتمل . وأما وجه القول الثالث فهو أنه تعالى لما بين انه أنعم عليهم بتلك النعم ثم انهم تولوا عنها كان ذلك دالا على نهاية قبح أفعالهم و يكون قوله (وأنتم معرضون) مختصا بمن فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم أى انكم بمنزلة المتقدمين الذين تولوا بعد أخذ هذه المواثيق فانكم بعد اطلاعكم على دلائل صدق محمد صلى الله عليه وسلم أعرضتم عنه وكفرتم به ، فكنتم فى هذا الاعراض بمثابة أولئك المتقدمين فى ذلك التولى والله أعلم

قوله تعالى ﴿ وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم ثم أقررتم وأنتم تشهدون ﴾

اعلم أن هذه الآية تدل على نوع آخر من نعم الله عليهم وهو أنه تعالى كلفهم هذا التكليف

ثُمَّ أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَارِهِمْ

وأنهم أقروا بصحته ثم خالفوا العهد فيه. وأما قوله تعالى (وإذ أخذنا ميثاقكم) ففيه وجوه : أحدها انه خطاب لعلماء اليهود فى عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، وثانيها : انه خطاب مع أسلافهم وتقديره وإذ أخذنا ميثاق آبائكم ، وثالثها : انه خطاب للاسلاف وتقريع للاخلاف ومعنى « أخذنا ميثاقكم » أمرناكم وأكدنا الأمر وقبلتم وأقررتم بلزومه ووجوبه . أما قوله تعالى (لا تسفكون دماءكم) ففيه اشكال وهو ان الانسان ملجأ الى أن لا يقتل نفسه واذا كان كذلك فلا فائدة فى النهى عنه . والجواب عنه من أوجه : أحدها : أن هذا الالجاء قد يتغير كما ثبت فى أهل الهند انهم يقدرون فى قتل النفس التخلص من عالم الفساد واللحوق بعالم النور والصلاح أو كثير ممن صعب عليه الزمان وثقل عليه أمر من الأمور فيقتل نفسه فاذا انتفى كون الانسان ملجأ الى ترك قتله نفسه صح كونه مكلفا به ، وثانيها : المراد لا يقتل بعضكم بعضاً وجعل غير الرجل نفسه اذا اتصل به نسبا ودينا وهو كقوله تعالى (فاقتلوا أنفسكم) وثالثها : أنه اذا قتل غيره فكأنما قتل نفسه لأنه يقتص منه ، ورابعها : لا تتعرضوا للمقاتلة من يقتلكم فتكونوا قد قتلتم أنفسكم ، وخامسها : لا تسفكون دماءكم من قوامكم فى مصالح الدنيا بهم فتكونون مهلكين لأنفسكم . أما قوله تعالى (ولا تخرجون أنفسكم) ففيه وجهان : الأول: لا تفعلوا ما تستحقون بسببه أن تخرجوا من دياركم، الثانى: المراد النهى عن اخراج بعضهم بعضا من ديارهم لأن ذلك مما يعظم فيه المحنة والشدة حتى يقرب من الهلاك أما قوله تعالى (ثم أقررتم وأنتم تشهدون) ففيه وجوه : أحدها : وهو الأقوى أى ثم أقررتم بالميثاق واعترفتم على أنفسكم بلزومه وأنتم تشهدون عليها كقولك فلان مقر على نفسه بكذا أى شاهد عليها . وثانيها : اعترفتم بقبوله وشهد بعضكم على بعض بذلك لأنه كان شائعا فيما بينهم مشهورا . وثالثها : وأنتم تشهدون اليوم يامعشر اليهود على اقرار أسلافكم بهذا الميثاق، ورابعها : الاقرار الذى هو الرضاء بالأمر والصبر عليه كما يقال فلان لا يقر على الضيم فيكون المعنى أنه تعالى يأمركم بذلك ورضيتم به فاقمتم عليه وشهدتم بوجوبه وصحته. فان قيل لم قال (أقررتم وأنتم تشهدون) والمعنى واحد، قلنا فيه ثلاثة أقوال : الأول أقررتم يعنى أسلافكم وأنتم تشهدون الآن يعنى على اقرارهم . الثانى أقررتم فى وقت الميثاق الذى مضى وأنتم بعد ذلك تشهدون ، الثالث أنه للتاكيد .

قوله تعالى (ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم تظاهرون

تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

عليهم بالاثم والعدوان وان يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزى فى الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون الى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون﴾

أما قوله تعالى (ثم أنتم هؤلاء) ففيه إشكال لان قوله «أنتم» للحاضرين «وهؤلاء» للغائبين فكيف يكون الحاضر نفس الغائب، وجوابه من وجوه: أحدها: تقديره: ثم أنتم يا هؤلاء وثانيها: تقديره ثم أنتم أعنى هؤلاء الحاضرين، وثالثها: أنه بمعنى الذين وصلته «تقتلون» وموضع «تقتلون» رفع إذا كان خبرا ولا موضع له إذا كان صلة. قال الزجاج ومثله فى الصلة قوله تعالى (وما تلك بيمينك ياموسى) يعنى وما تلك التى بيمينك، ورابعها هؤلاء تأكيد لانتم والخبر «تقتلون» وأما قوله تعالى (تقتلون أنفسكم) فقد ذكرنا فيه الوجوه، وأصحها أن المراد يقتل بعضكم بعضا وقتل البعض للبعض قد يقال فيه إنه قتل للنفس إذا كان الكل بمنزلة النفس الواحدة وبينا المراد بالاخراج من الديار ما هو أما قوله تعالى (تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان) ففيه مسائل:

﴿المسئلة الأولى﴾ قرأ عاصم وحمزة والكسائى «تظاهرون» بتخفيف الظاء والباقون بالتشديد فوجه التخفيف الحذف لاحدى التاءين كقوله (ولا تعاونوا) ووجه التشديد ادغام التاء فى الظاء كقوله تعالى «اثاقلتم» والحذف أخف والادغام أدل على الأصل.

﴿المسئلة الثانية﴾ اعلم أن التظاهر هو التعاون ولما كان الاخراج من الديار وقتل البعض بعضا مما تعظم به الفتنة واحتيج فيه الى اقتدار وغلبة بين الله تعالى انهم فعلوه على وجه الاستعانة بمن يظاهرهم على الظلم والعدوان

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ الآية تدل على ان الظلم كما هو محرم فكذا اعانة الظالم على ظلمه محرمة . فان قيل : أليس ان الله تعالى لما أقدر الظالم على الظلم وأزال العوائق والموانع وسلط عليه الشهوة الداعية الى الظلم كان قد أعانه على الظلم فلو كانت اعانة الظالم على ظلمه قبيحة لوجب أن لا يوجد ذلك من الله تعالى ، الجواب : انه تعالى وان مكن الظالم من ذلك فقد زجره عن الظلم بالتهديد والزجر بخلاف المعين للظالم على ظلمه فانه يرغبه فيه ويحسنه فى عينه و يدعوه اليه فظهر الفرق

﴿ المسئلة الرابعة ﴾ الآية لا تدل على ان قدر ذنب المعين مثل قدر ذنب المباشر ، بل الدليل دل على أنه دونه لأن الاعانة لو حصلت بدون المباشرة لما أثرت فى حصول الظلم ولو حصلت المباشرة بدون الاعانة لحصل الضرر والظلم، فعلمنا أن المباشرة أدخل فى الحرمة من الاعانة . أما قوله تعالى (وان يأتوكم أسارى تفادوهم) ففيه مسائل :

﴿ المسئلة الأولى ﴾ قرأ نافع وعاصم والكسائى (أسارى تفادوهم) بالألف فيهما وقرأ حمزة وحده بغير ألف فيهما والباقون « أسارى » بالألف « تفدوهم » بغير ألف «والأسرى» جمع أسير كجريح وجرحى ، وفى «أسارى» قولان : أحدهما انه جمع أسرى كسكرى وسكارى ، والثانى جمع أسير ، وفرق ابو عمرو بين الأسرى والأسارى وقال : الأسارى الذين فى وثاق والأسرى الذين فى اليد كانه يذهب الى أن أسارى أشد مبالغة ، وأنكر ثعلب ذلك ، وقال على بن عيسى: الاختيار أسارى بالألف لأن عليه أكثر الأئمة ولأنه أدل على معنى الجمع إذ كان يقال بكثرة فيه وهو قليل فى الواحد نحو شكاعى ولأنها لغة أهل الحجاز

﴿ المسئلة الثانية ﴾ تفدوهم وتفادوهم لغتان مشهورتان، تفدوهم من الفداء وهو العوض من الشيء صيانة له يقال فداه فدية وتفادوهم من المفاداة

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ جمهور المفسرين قالوا المراد من قوله (تفادوهم) وصفهم بما هو طاعة وهو التخليص من الأسر ببذل مال أو غيره ليعودوا إلى كفرهم، وذكر ابو مسلم انه ضد ذلك والمراد انكم مع القتل والاخراج إذا وقع أسير فى أيديكم لم ترضوا منه الا بأخذ مال وان كان ذلك محرماً عليكم ثم عنده تخرجونه من الأسر قال ابو مسلم والمفسرون انما أتوا من جهة قوله تعالى (أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) وهذا ضعيف لأن هذا القول راجع إلى ما تقدم من ذكر النبى صلى الله عليه وسلم وما أنزل عليهم، والمراد أنه اذا كان فى الكتاب الذى معكم نبأ محمد فجحدتموه فقد آمنتم ببعض الكتاب وكفرتم ببعض ، وكلا القولين يحتمل لفظ المفاداة لأن الباذل عن

الأسير يوصف بانه فاداه والآخذ منه للتخليص يوصف أيضا بذلك الا أن الذى أجمع المفسرون عليه أقرب لأن عود قوله (أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) إلى ماتقدم ذكره فى هذه الآية أولى من عوده الى أمور تقدم ذكرها بعد آيات

﴿المسئلة الرابعة﴾ قال بعضهم : الذين أخرجوا والذين فودوا فريق واحد ، وذلك أن قريظة والنضير كانا أخوين كالأوس والخزرج فافترقوا فكانت النضير مع الخزرج وقريظة مع الأوس، فكان كل فريق يقاتل مع حلفائه واذا غلبوا خربوا ديارهم وأخرجوهم واذا أسر رجل من الفريقين جمعوا له حتى يفدوه، فعيرتهم العرب وقالوا كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم فيقولون: أمرنا أن نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكنا نستحى أن تذل حلفاؤنا ، وقال آخرون ليس الذين أخرجوهم فودوا ولكنهم قوم آخرون فعابهم الله عليه. أما قوله تعالى (وهو محرم عليكم اخراجهم) ففى قوله (وهو) وجهان: الأول : أنه ضمير القصة والشان كأنه قيل والقصة محرم عليكم اخراجهم ، الثانى : انه كناية عن الاخراج أعيد ذكره توكيداً لأنه فصل بينهما بكلام فموضعه على هذا رفع كأنه قيل واخراجهم محرم عليكم، ثم أعيد ذكر اخراجهم مبينا للأول . أما قوله (أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض) فقد اختلف العلماء فيه على وجهين : أحدهما: اخراجهم كفر، وفداؤهم ايمان وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما وقتادة وابن جريج، ولم يذمهم على الفداء وانما ذمهم على المناقضة إذ أتوا ببعض الواجب وتركوا البعض، وقد تكون المناقضة أدخل فى الذم لا يقال هب أن ذلك الاخراج معصية فلم سماها كفراً مع انه ثبت أن العاصى لا يكفر: لأنا نقول لعلهم صرحوا أن ذلك الاخراج غير واجب مع أن صريح التوراة كان دالا على وجوبه ، وثانيهما : المراد منه التنبيه على انهم فى تمسكهم بنبوة موسى عليه السلام مع التكذيب بمحمد صلى الله عليه وسلم مع ان الحجة فى أمرهما على سواء يجرى مجرى طريقة السلف منهم فى أن يؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض والكل فى الميثاق سواء . أما قوله تعالى (إلاخزى فى الحياة الدنيا) فأصل الخزى الذل والمقت يقال: أخزاه الله إذامقته وأبعده، وقيل أصله الاستحياء فاذا قيل أخزاه الله كانه قيل أوقعه موقعا يستحيا منه، وبالجملة فالمراد منه الذم العظيم، واختلفوا فى هذا الخزى على وجوه : أحدها : قال الحسن المراد الجزية والصغار وهو ضعيف لأنه لادلالة على أن الجزية كانت ثابتة فى شريعتهم بل إن حملنا الآية على الذين كانوا فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم صح هذا الوجه لأن من جملة الخزى الواقع باهل الذمة أخذ الجزية منهم ، وثانيها : اخراج بنى النضير من

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ

ديارهم وقتل بنى قريظة وسبي ذراريهم ، وهذا إنما يصح لو حملنا الآية على الحاضرين فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم ، وثالثها : وهو الأولى أن المراد منه الذم العظيم والتحقير البالغ من غير تخصيص ذلك ببعض الوجوه دون بعض والتنكير فى قوله «خزى» يدل على أن الذم واقع فى النهاية العظمى * أما قوله (ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب) ففيه سؤال وهو أن عذاب الدهرية الذين ينكرون الصانع يجب أن يكون أشد من عذاب اليهود، فكيف قال فى حق اليهود (يردون إلى أشد العذاب) والجواب : المراد منه أنه أشد من الخزى الحاصل فى الدنيا، فلفظ «الأشد» وإن كان مطلقا إلا أن المراد أشد من هذه الجهة . أما قوله (وما الله بغافل عما تعملون) ففيه مسئلتان .

﴿ المسئلة الأولى ﴾ قرأ ابن كثير ونافع وعاصم بتاء الخطاب والباقون بياء الغيبة، وجه الأول البناء على أول الكلام أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ، ووجه الثانى البناء على آخر الكلام والاختيار الخطاب لأن عليه الأكثر ولأنه أدل على المعنى لتغليب الخطاب على الغيبة إذا اجتمعا .

﴿ المسئلة الثانية ﴾ قوله تعالى (وما الله بغافل عما تعملون) تهديد شديد وزجر عظيم عن المعصية وبشارة عظيمة على الطاعة لأن الغفلة إذا كانت ممتنعة عليه سبحانه مع أنه أقدر القادرين وصلت الحقوق لامحالة إلى مستحقيها .

قوله تعالى ﴿ أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولاهم ينصرون ﴾

اعلم أن الجمع بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الآخرة ممتنع غير ممكن والله سبحانه مكن المكلف من تحصيل أيهما شاء وأراد ، فاذا اشتغل بتحصيل أحدهما فقد فوت الآخر على نفسه فجعل الله ما أعرض اليهود عنه من الايمان بما فى كتبهم وما حصل فى أيديهم من الكفر ولذات الدنيا كالبيع والشراء، وذلك من الله تعالى فى نهاية الذم لهم لان المغبون فى البيع والشراء فى الدنيا مذموم حتى يوصف بأنه تغير فى عقله فبان يذم مشترى متاع الدنيا بالآخرة أولى. أما قوله تعالى (فلا

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ

يخفف عنهم العذاب)ففيه مسئلتان

﴿المسئلة الأولى﴾ فى دخول الفاء فى قوله(فلا يخفف)قولان :أحدهما العطف على (اشتروا) والقول الآخر بمعنى جواب الأمر كقولك أولئك الضلال انتبه فلا خير فيهم والاول أوجه لانه لاحاجة فيه الى الاضمار

﴿المسئلة الثانية﴾ بعضهم حمل التخفيف على أنه لاينقطع بل يدوم لأنه لو انقطع لكان قدخف ، وحمله آخرون على شدته لاعلى دوامه والأولى أن يقال ان العذاب قد يخف بالانقطاع وقد يخف بالقلة فى كل وقت أو فى بعض الأوقات فاذا وصف تعالى عذابهم بانه لايخفف اقتضى ذلك نفى جميع ماذكرناه .أما قوله تعالى (ولاهم ينصرون)ففيه وجهان:الأكثرون حملوه على نفى النصرة فى الآخرة يعنى أن أحدا لايدفع هذا العذاب عنهم ولاهم ينصرون على من يريد عذابهم ومنهم من حمله على نفى النصرة فى الدنيا والاول أولى لأنه تعالى جعل ذلك جزاء على صنيعهم ولذلك قال (فلا يخفف عنهم العذاب) وهذه الصفة لاتليق الا بالآخرة لان عذاب الدنيا وان حصل فيصير كالحدود التى تقام على المقصر ولأن الكفار قد يصيرون غالبين للمؤمنين فى بعض الاوقات

قوله تعالى ﴿ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل وآتينا عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس أفكلما جاءكم رسول بما لاتهوى أنفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من النعم التى أفاضها الله عليهم ثم إنهم قابلوه بالكفر والافعال القبيحة وذلك لأنه تعالى لما وصف حال اليهود من قبل بانهم يخالفون أمر الله تعالى فى قتل أنفسهم واخراج بعضهم بعضا من ديارهم وبين أنهم بهذا الصنيع اشتروا الدنيا بالآخرة زاد فى تبكيتهم بما ذكره فى هذه الآية. أما الكتاب فهو التوراة آتاه الله اياها جملة واحدة .روى عن ابن عباس أن

التوراة لما نزلت أمر الله تعالى موسى بحملها فلم يطق ذلك، فبعث الله لكل حرف منها ملكا فلم يطيقوا حملها فخففها الله على موسى فحملها. وأما قوله تعالى (وقفينا من بعده بالرسل ففيه مسئلتان

﴿المسئلة الأولى﴾ قفينا أتبعنا مأخوذ من الشيء يأتي في قفاه الشيء اى بعد نحو ذنبه من الذنب، ونظيره قوله (ثم أرسلنا رسلنا تترى)

﴿المسئلة الثانية﴾ روى أن بعد موسى عليه السلام إلى أيام عيسى عليه السلام كانت الرسل تتواتر ويظهر بعضهم في أثر بعض والشريعة واحدة إلى أيام عيسى عليه السلام فانه صلوات الله عليه جاء بشريعة مجددة، واستدلوا على صحة ذلك بقوله تعالى (وقفينا من بعده بالرسل) فانه يقتضي أنهم على حد واحد في الشريعة يتبع بعضهم بعضا فيها قال القاضي إن الرسول الثاني لايجوز أن يكون على شريعة الأول حتى لا يؤدي إلا تلك الشريعة بعينها من غير زيادة ولا نقصان مع أن تلك الشريعة محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر عن الأول لأن الرسول إذا كان هذا حاله لم يمكن أن يعلم من جهته إلا ما كان قد علم من قبل أو يمكن أن يعلم من قبل فكما لايجوز أن يبعث تعالى رسولا لاشريعة معه أصلا تبين العقليات لهذه العلة فكذا القول في مسئلتنا فثبت أنه لابد في الرسل الذين جاؤا من بعد موسى عليه السلام أن يكونوا قد أتوا بشريعة جديدة ان كانت الأولى محفوظة أو محيية لبعض ما اندرس من الشريعة الأولى والجواب: لم لا يجوز أن يكون المقصود من بعثة هؤلاء الرسل تنفيذ تلك الشريعة السالفة على الأمة أو نوع آخر من الالطاف لايعلمها إلا الله وبالجملة فالقاضي ما أتى في هذه الدلالة إلا باعادة الدعوى فلم قال انه لا يجوز بعث هؤلاء الرسل إلا لشريعة جديدة أو لاحياء شريعة اندرست وهل النزاع وقع إلا في هذا .

﴿المسئلة الثالثة﴾ هؤلاء الرسل هم: يوشع، واشمويل، وشمعون، وداود، وسليمان، وشعياء، وارمياء، وعزير، وحزقيل، والياس، واليسع، ويونس، وزكرياء، ويحيى، وغيرهم * أما قوله تعالى (وآتينا عيسى بن مريم البينات) ففيه مسائل .

﴿المسئلة الأولى﴾ السبب في أن الله تعالى أجمل ذكر الرسل ثم فصل ذكر عيسى لأن من قبله من الرسل جاؤا بشريعة موسى فكانوا متبعين له وليس كذلك عيسى لأن شرعه نسخ أكثر شرع موسى عليه السلام .

﴿المسئلة الثانية﴾ قيل: عيسى بالسريانية أيشوع ومريم بمعنى الخادم وقيل مريم بالعبرانية من النساء كزير من الرجال وبه فسر قول رؤبة * قلت لزير لم تصله مريمه *

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ فى البينات وجوه . أحدها : المعجزات من احياء الموتى ونحوها عن ابن عباس ، وثانيها : أنها الانجيل . وثالثها : وهو الأقوى أن الكل يدخل فيه، لأن المعجز يبين صحة نبوته كما أن الانجيل يبين كيفية شريعته فلا يكون للتخصيص معنى. أما قوله تعالى (وأيدناه بروح القدس) ففيه مسائل

﴿ المسئلة الاولى ﴾ قرىء وأيدناه قرأ ابن كثير «القدس» بالتخفيف والباقون بالتثقيل وهما لغتان مثل رعب ورعب

﴿ المسئلة الثانية ﴾ اختلفوا فى الروح على وجوه : أحدها انه جبريل عليه السلام وإنما سمى بذلك لوجوه ، الأول: ان المراد من روح القدس الروح المقدسة كما يقال حاتم الجود ورجل صدق فوصف جبريل بذلك تشريفاله وبيانا لعلو مرتبته عند الله تعالى . الثانى: سمى جبريل عليه السلام بذلك لانه يحيا به الدين كما يحيا البدن بالروح فانه هو المتولى لانزال الوحى الى الانبياء والمكلفون فى ذلك يحيون فى دينهم، الثالث: أن الغالب عليه الروحانية وكذلك سائر الملائكة غير أن روحانيته أتم وأكمل ، الرابع : سمى جبريل عليه السلام روحا لأنه ماضمته أصلاب الفحول وأرحام الأمهات ، وثانيها: المراد بروح القدس الانجيل كما قال فى القرآن (روحا من أمرنا) وسمى به لأن الدين يحيا به ومصالح الدنيا تنتظم لأجله . وثالثها: انه الاسم الذى كان يحيى به عيسى عليه السلام الموتى، عن ابن عباس وسعيد بن جبير ، ورابعها: انه الروح الذى نفخ فيه والقدس هو الله تعالى فنسب روح عيسى عليه السلام الى نفسه تعظيما له وتشريفا كما يقال، بيت الله، وناقة الله، عن الربيع. وعلى هذا المراد به الروح الذى يحيا به الانسان. واعلم أن اطلاق اسم الروح على جبريل وعلى الانجيل وعلى الاسم الاعظم مجاز لان الروح هو الريح المتردد فى مخارق الانسان ومنافذه ومعلوم أن هذه الثلاثة ما كانت كذلك الا أنه سمى كل واحد من هذه الثلاثة بالروح على سبيل التشبيه من حيث إن الروح كما أنه سبب لحياة الرجل فكذلك جبريل عليه السلام سبب لحياة القلوب بالعلوم والانجيل سبب لظهور الشرائع وحياتها والاسم الأعظم سبب لان يتوسل به الى تحصيل الأغراض الا أن المشابهة بين مسمى الروح وبين جبريل أتم لوجوه أحدها: لأن جبريل عليه السلام مخلوق من هواء نورانى لطيف فكانت المشابهة أتم فكان إطلاق اسم الروح على جبريل أولى، وثانيها: أن هذه التسمية فيه أظهر منها فيما عداه، وثالثها أن قوله تعالى (وأيدناه بروح القدس) يعنى قويناه والمراد من هذه التقوية الاعانة واسناد الاعانة الى جبريل عليه السلام حقيقة واسنادها الى الانجيل والاسم الاعظم مجاز فكان ذلك أولى ، ورابعها . وهو أن

وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلاً مَا يُؤْمِنُونَ

اختصاص عيسى بجبريل عليهما السلام من آكد وجوه الاختصاص بحيث لم يكن لاحد من الأنبياء عليهم السلام مثل ذلك لانه هو الذى بشر مريم بولادتها وانما ولد عيسى عليه السلام من نفخة جبريل عليه السلام وهو الذى رباه فى جميع الاحوال وكان يسير معه حيث سار وكان معه حين صعد الى السماء . أما قوله تعالى (أفكلما جاءكم رسول بما لاتهوى أنفسكم استكبرتم) فهو نهاية الذم لهم لان اليهود من بنى اسرائيل كانوا اذا أتاهم رسول بخلاف مايهوون كذبوه وان تهيا لهم قتله قتلوه وانما كانوا كذلك لارادتهم الرفعة فى الدنيا وطلبهم لذاتها والترؤس على عامتهم وأخذ أموالهم بغير حق وكانت الرسل تبطل عليهم ذلك فيكذبونهم لاجل ذلك ويوهمون عوامهم كونهم كاذبين ويحتجون فى ذلك بالتحريف وسوء التاويل ومنهم من كان يستكبر على الأنبياء استكبار إبليس على آدم . أما قوله تعالى (ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون) فلقائل أن يقول: هلا قيل وفريقا قتلتم وجوابه من وجهين : أحدهما : أن يراد الحال الماضية لان الأمر فظيع فأريد استحضاره فى النفوس وتصويره فى القلوب ، الثانى : أن يراد فريقا تقتلونهم بعد لأنكم حاولتم قتل محمد صلى الله عليه وسلم لولا أنى أعصمه منكم ولذلك سحرتموه وسممتم له الشاة . وقال عليه السلام عند موته «مازالت أكلة خيبر تعاودنى فهذا أوان انقطاع أبهرى» والله أعلم .

قوله تعالى (وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا مايؤمنون)

أما الغلف ففيه ثلاثة أوجه ، أحدها: أنه جمع أغلف والاغلف هو مافى غلاف أى قلوبنا مغشاة بأغطية مانعة من وصول أثر دعوتك اليها ، وثانيها : روى الاصم عن بعضهم أن قلوبهم غلف بالعلم ومملوءة بالحكمة فلا حاجة معها بهم الى شرع محمد عليه السلام ، وثالثها : غلف أى كالغلاف الخالى لاشىء فيه مما يدل على صحة قولك . أما المعتزلة فانهم اختاروا الوجه الاول ثم قالوا هذه الآية تدل على أنه ليس فى قلوب الكفار مالا يمكنهم معه الايمان ، لا غلاف ولا كنّ ولا سدّ على مايقوله المجبرة لانه لو كان كذلك لكان هؤلاء اليهود صادقين فى هذا القول فكان لا يكذبهم الله بقوله (بل لعنهم الله بكفرهم) لأنه تعالى انما يذم الكاذب المبطل لا الصادق المحق المعذور قالوا وهذا يدل على ان معنى قوله (انا جعلنا

على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقراً) وقوله (انا جعلنا فى أعناقهم أغلالا) وقوله (وجعلنا من بين أيديهم سداً) ليس المراد كونهم ممنوعين من الايمان بل المراد إما منع الالطاف أو تشبيه حالهم فى اصرارهم على الكفر بمنزلة المجبور على الكفر قالوا ونظير ذم الله تعالى اليهود على هذه المقالة ذمه تعالى الكافرين على مثل هذه المقالة وهو قوله تعالى (وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب) ولو كان الامر على مايقوله المجبرة لكان هؤلاء القوم صادقين فى ذلك ولو كانوا صادقين لما ذمهم بل كان الذى حكاه عنهم اظهارا لعذرهم ومسقطا للومهم. واعلم أنا بينا فى تفسير الغلف وجوها ثلاثة فلا يجب الجزم بواحد منها من غير دليل سلمنا أن المراد منه ذلك الوجه لكن لم قلت ان الآية تدل على أن ذلك القول مذموم ؟ أما قوله تعالى (بل لعنهم الله بكفرهم) ففيه أجوبة : أحدها : هذا يدل على أنه تعالى لعنهم بسبب كفرهم أما لم قلتم بأنه انما لعنهم بسبب هذه المقالة فلعله تعالى حكى عنهم قولا ثم بين ان من حالهم انهم ملعونون بسبب كفرهم ، وثانيها : المراد من قوله (وقالوا قلوبنا غلف) انهم ذكروا ذلك على سبيل الاستفهام بمعنى الانكار يعنى ليست قلوبنا فى أغلاف ولا فى أغطية بل قوية وخواطرنا منيرة ثم انا بهذه الخواطر والافهام تأملنا فى دلائلك يامحمد فلم نجد منها شيئا قويا فلما ذكروا هذا التصلف الكاذب لاجرم لعنهم الله على كفرهم الحاصل بسبب هذا القول ، وثالثها : لعل قلوبهم ما كانت فى الأغطية بل كانوا عالمين بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما قال تعالى (يعرفونه كما يعرفون أبناءهم) الا أنهم أنكروا تلك المعرفة وادعوا أن قلوبهم غلف وغير واقفة على ذلك فكان كفرهم كفر العناد فلا جرم لعنهم الله على ذلك الكفر . أما قوله تعالى (فقليلا مايؤمنون) ففيه مسئلتان .

﴿ المسئلة الأولى ﴾ فى تفسيره ثلاثة أوجه : أحدها : أن القليل صفة المؤمن أى لا يؤمن منهم الا القليل عن قتادة والاصم وأبى مسلم ، وثانيها : أنه صفة الايمان أى لا يؤمنون الا بقليل مما كلفوا به لأنهم كانوا يؤمنون بالله الا أنهم كانوا يكفرون بالرسل ، وثالثها : معناه لا يؤمنون أصلا لا قليلا ولا كثيرا كما يقال: قليلا مايفعل بمعنى لايفعل البتة. قال الكسائى: تقول العرب مررنا بارض قليلاماتنبت يريدون لاتنبت شيئاوالوجه الاول أولى لانه نظير قوله (بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا) ولأن الجملة الاولى اذا كان المصرح فيها ذكر القوم فيجب أن يتناول الاستثناء بعض هؤلاء القوم

وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ

﴿المسئلة الثانية﴾ فى انتصاب «قليلا» وجوه، أحدها: فايمانا قليلا ما يؤمنون «وما» مزيدة وهو ايمانهم ببعض الكتاب، وثانيها: انتصب بنزع الخافض أى بقليل يؤمنون، وثالثها: فصاروا قليلا مايؤمنون.

قوله تعالى ﴿ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به فلعنة الله على الكافرين﴾

اعلم أن هذا نوع من قبائح أفعال اليهود أماقوله تعالى (كتاب) فقد اتفقوا على أن هذا الكتاب هو القرآن لان قوله تعالى (مصدق لما معهم) يدل على أن هذا الكتاب غير مامعهم وماذاك الا القرآن. أما قوله تعالى (مصدق لما معهم) ففيه مسئلتان

﴿المسئلة الاولى﴾ لاشبهة فى أن القرآن مصدق لما معهم فى أمر يتعلق بتكليفهم بتصديق محمد صلى الله عليه وسلم فى النبوة واللائق بذلك هو كونه موافقا لما معهم فى دلالة نبوته اذقد عرفوا أنه ليس بموافق لما معهم فى سائر الشرائع وعرفنا أنه لم يرد الموافقة فى باب أدلة القرآن لان جميع كتب الله كذلك ولما بطل الكل ثبت أن المراد موافقته لكتبهم فيما يختص بالنبوة ومايدل عليها من العلامات والنعوت والصفات

﴿المسئلة الثانية﴾ قرىء (مصدقا) على الحال. فان قيل كيف جاز نصبها عن النكرة؟ قلنا اذا وصفت النكرة تخصصت فصح انتصاب الحال عنها، وقد وصف «كتاب» بقوله (من عند الله)

﴿المسئلة الثالثة﴾ فى جواب «لما» ثلاثة أوجه، أحدها. أنه محذوف كقوله تعالى (ولو أن قرآنا سيرت به الجبال) فانجوابه محذوف وهو: لكان هذا القرآن: عن الأخفش والزجاج وثانيها: أنه على التكرير لطول الكلام والجواب: كفروا به كقوله تعالى (أيعدكم أنكم) الى قوله تعالى (أنكم مخرجون) عن المبرد، وثالثها: أن تكون الفاء جوابا للما الاولى «وكفروا به» جوابا للما الثانية وهو كقوله (فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم)

الآية عن الفراء . أما قوله تعالى (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) ففي سبب النزول وجوه : أحدها : أن اليهود من قبل مبعث محمد عليه السلام ونزول القرآن كانوا يستفتحون أي يسألون الفتح والنصرة وكانوا يقولون: اللهم افتح علينا وانصرنا بالنبي الأمي، وثانيها : كانوا يقولون لمخالفيهم عند القتال : هذا نبي قد أظل زمانه ينصرنا عليكم ، عن ابن عباس ، وثالثها : كانوا يسألون العرب عن مولده و يصفونه بأنه نبي من صفته كذا وكذا ويتفحصون عنه على الذين كفروا أي على مشركي العرب ، عن أبي مسلم . ورابعها : نزلت في بني قريظة والنضير ، كانوا يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله قبل المبعث . عن ابن عباس وقتادة والسدي ، وخامسها : نزلت في أحبار اليهود كانوا اذا قرؤا وذكروا محمدا في التوراة وأنه مبعوث وأنه من العرب سألوا مشركي العرب عن تلك الصفات ليعلموا أنه هل ولد فيهم من يوافق حاله حال هذا المبعوث . أما قوله تعالى (فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به) ففيه مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ تدل الآية على أنهم كانوا عارفين بنبوته وفيه سؤال : وهو أن التوراة نقلت نقلا متواتراً ، فاما أن يقال انه حصل فيها نعت محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل أعني بيان أن الشخص الموصوف بالصورة الفلانية والسيرة الفلانية سيظهر في السنة الفلانية في المكان الفلاني أو لم يوجد هذا الوصف على هذا الوجه فان كان الأول كان القوم مضطرين الى معرفة شهادة التوراة على صدق محمد عليه الصلاة والسلام فكيف يجوز على أهل التواتر إطباقهم على الكذب، وإن لم يكن الوصف على هذه الصفة لم يلزم من الأوصاف المذكورة في التوارة كون محمد صلى الله عليه وسلم رسولا فكيف قال الله تعالى (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به) والجواب أن الوصف المذكور في التوراة كان وصفا إجماليا وأن محمدا صلى الله عليه وسلم لم يعرفوا نبوته بمجرد تلك الأوصاف بل بظهور المعجزات صارت تلك الأوصاف كالمؤكدة فلهذا ذمهم الله تعالى على الانكار

﴿ المسألة الثانية ﴾ يحتمل أن يقال كفروا به لوجوه : أحدها : أنهم كانوا يظنون أن المبعوث يكون من بني اسرائيل لكثرة من جاء من الأنبياء من بني اسرائيل وكانوا يرغبون الناس في دينه ويدعونهم إليه فلما بعث الله تعالى محمداً من العرب من نسل اسمعيل صلوات الله عليه ، عظم ذلك عليهم فأظهروا التكذيب وخالفوا طريقهم الأول ، وثانيها : اعترافهم بنبوته كان يوجب عليهم زوال رياساتهم وأموالهم فأبوا وأصروا على

بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللهُ بَغْيًا أَنْ يُنَزِّلَ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ

الانكار ، وثالثها : لعلهم ظنوا أنه مبعوث الى العرب خاصة فلا جرم كفروا به

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ أنه تعالى كفرهم بعد مابين كونهم عالمين بنبوته وهذا يدل على أن الكفر ليس هو الجهل بالله تعالى فقط . أما قوله تعالى (فلعنة الله على الكافرين) فالمراد الابعاد من خيرات الآخرة ، لان المبعد من خيرات الدنيا لايكون ملعونا . فان قيل أليس أنه تعالى ذكر فى الآية المتقدمة (وقولوا للناس حسنا) وقال (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدواً بغير علم) قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص على أنا بينا فيما قبل أن لعن من يستحق اللعن من القول الحسن والله أعلم .

قوله تعالى ﴿بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا بما أنزل الله بغيا أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده فباؤا بغضب على غضب وللكافرين عذاب مهين﴾

اعلم أن البحث عن حقيقة بئسما لايحصل الا فى مسائل

﴿المسئلة الاولى﴾ أصل نعم و بئس نَعِم و بَئِس بفتح الاول وكسر الثانى كقولنا «علم» الا أن ماكان ثانيه حرف حلق وهو مكسور يجوز فيه أربع لغات : الاول : على الاصل أعنى بفتح الاول وكسر الثانى ، والثانى : اتباع الاول للثانى وهو أن يكون بكسر النون والعين وكذا يقال : فخذ بكسر الفاء والخاء وهم وان كانوا يفرون من الجمع بين الكسرتين الا أنهم جوزوه ههنا لكون الحرف الحلق مستتبعا لما يجاوره . الثالث : اسكان الحرف الحلق المكسور وترك ماقبله على ما كان فيقال نعم و بئس بفتح الاول واسكان الثانى كما يقال فخذ بفتح الفاء واسكان الخاء ، الرابع : أن يسكن الحرف الحلق وتنقل كسرته الى ماقبله فيقال نعم بكسر النون واسكان العين كما يقال فخذ بكسر الفاء واسكان الخاء . واعلم أن هذا التغيير الاخير وان كان فى حد الجواز عند اطلاق هاتين الكلمتين الا أنهم جعلوه لازما لهما لخروجهما عما وضعت له الافعال الماضية من الاخبار عن وجود المصدر فى الزمان الماضى وصيرورتهما كلمتى مدح

وذم و يراد بهما المبالغة فى المدح والذم ليدل هذا التغيير اللازم فى اللفظ على التغيير عن الاصل فى المعنى فيقولون نعم الرجل زيد ولا يذكرونه على الاصل الا فى ضرورة الشعر كما أنشد المبرد

ففداء لبنى قيس على • ماأصاب الناس من شر وضر

ما أقلت قدماى انهم • نعم الساعون فى الامر المبر

﴿المسئلة الثانية﴾ أنهما فعلان من نعم ينعم وبئس يباس والدليل عليه دخول التاء التى هى علامة التأنيث فيهما فيقال نعمت وبئست، والفراء يجعلهما بمنزلة الأسماء ويحتج بقول حسان ابن ثابت رضى الله عنه :

ألسنا بنعم الجار يؤلف بيته • من الناس ذا مال كثير ومعدما

وبما روى أن أعرابياً بشر بمولودة فقيل له نعم المولود مولودتك فقال والله ماهى بنعم المولودة، والبصريون يجيبون عنه بأن ذلك بطريق الحكاية .

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ اعلم أن «نعم وبئس» أصلان للصلاح والرداءة ويكون فاعلهما اسما يستغرق الجنس إما مظهرا وإما مضمرا، والمظهر على وجهين : الأول: نحو قولك: نعم الرجل زيد لاتريد رجلا دون الرجل وانما تقصد الرجل على الاطلاق ، والثانى : نحو قولك نعم غلام الرجل زيد ، أما قوله

فنعم صاحب قوم لاسلاح لهم • وصاحب الركب عثمان بن عفانا

فنادر وقيل كان ذلك لاجل أن قوله «وصاحب الركب» قد يدل على المقصود اذ المراد واحد فاذا أتى فى الركب بالالف واللام فكأنه قد أتى به فى القوم، وأما المضمر فكقولك نعم رجلا زيد، الاصل نعم الرجل رجلا زيد ثم ترك ذكر الاول لان النكرة المنصوبة تدل عليه ورجلا نصب على التمييز، مثله فى قولك عشرون رجلا والمميز لايكون الا نكرة ألا ترى أن أحدا لايقول عشرون الدرهم ولو أدخلوا الالف واللام على هذا فقالوا نعم الرجل بالنصب لكان نقضا للغرض إذ لو كانوا يريدون الاتيان بالالف واللام لرفعوا وقالوا نعم الرجل وكفوا أنفسهم مؤنة الاضمار وانما أضمروا الفاعل قصدا للاختصار ، إذ كان « نعم رجلا » يدل على الجنس الذى فضل عليه

﴿ المسئلة الرابعة ﴾ اذا قلت نعم الرجل زيد فهو على وجهين ، أحدهما : أن يكون مبتدأ مؤخرا كأنه قيل زيد نعم الرجل، أخرت زيدا والنية به التقديم كما تقول مررت به المسكين تريد المسكين مررت به، فاما الراجع الى المبتدا فان الرجل لما كان شائعا ينتظم فيه الجنس كان زيد داخلا تحته فصار بمنزلة الذكر الذى يعود اليه ، والوجه الآخر : أن يكون زيد

فى قولك : نعم الرجل زيد خبر مبتدأ محذوف كأنه لما قيل نعم الرجل قيل من هذا الذى أثنى عليه فقيل زيد أى هو زيد

﴿ المسئلة الخامسة ﴾ المخصوص بالمدح والذم لايكون الا من جنس المذكور بعد نعم وبئس ، كزيد من الرجال واذا كان كذلك كان المضاف الى القوم فى قوله تعالى (ساء مثلا القوم الذين كذبوا بآياتنا) محذوفا وتقديره ساء مثلا مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا واذ قد لخصنا هذه المسائل فلنرجع الى التفسير . أما قوله تعالى (بئسما اشتروا به أنفسهم أن يكفروا) ففيه مسئلتان

﴿ المسئلة الاولى ﴾ «ما» نكرة منصوبة مفسرة لفاعل بئس بمعنى بئس الشىء شيئا اشتروا به أنفسهم والمخصوص بالذم « أن يكفروا »

﴿ المسئلة الثانية ﴾ فى الشراء ههنا قولان : أحدهما . أنه بمعنى البيع وبيانه أنه تعالى لما مكن المكلف من الايمان الذى يفضى به إلى الجنة والكفر الذى يؤدى به الى النار صار اختياره لأحدهما على الآخر بمنزلة اختيار تملك سلعة على سلعة فاذا اختار الايمان الذى فيه فوزه ونجاته قيل نعم ما اشترى ، ولما كان الغرض بالبيع والشراء هو ابدال ملك بملك صلح أن يوصف كل واحد منهما بانه بائع ومشتر لوقوع هذا المعنى من كل واحد منهما فصح تأويل قوله تعالى (بئسما اشتروا به أنفسهم) بان المراد باعوا أنفسهم بكفرهم لان الذى حصلوه على منافع أنفسهم لما كان هو الكفر صاروا بائعين أنفسهم بذلك ، الوجه الثانى : وهو الاصح عندى أن المكلف اذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله يأتى باعمال يظن أنها تخلصه من العقاب فكأنه قد اشترى نفسه بتلك الاعمال فهؤلاء اليهود لما اعتقدوا فيما أتوا به أنها تخلصهم من العقاب وتوصلهم الى الثواب فقد ظنوا أنهم قد اشتروا أنفسهم بها ، فذمهم الله تعالى وقال (بئسما اشتروا به أنفسهم) وهذا الوجه أقرب الى المعنى واللفظ من الاول ثم إنه تعالى بين تفسير ما اشتروا به أنفسهم بقوله تعالى (أن يكفروا بما أنزل الله) ولا شبهة أن المراد بذلك كفرهم بالقرآن لان الخطاب فى اليهود وكانوا مؤمنين بغيره ثم بين الوجه الذى لاجله اختاروا هذا الكفر بما أنزل الله فقال (بغيا) وأشار بذلك الى غرضهم بالكفر كما يقال يعادى فلان فلانا حسدا تنبيها بذلك على غرضه ولولا هذا القول لجوزنا أن يكفروا جهلا لا بغيا واعلم أن هذه الآية تدل على أن الحسد حرام ولما كان البغى قد يكون لوجوه شتى بين تعالى غرضهم من هذا البغى بقوله (أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده) والقصة لا تليق الا بما حكيناه من أنهم ظنوا أن هذا الفضل العظيم بالنبوة المنتظرة يحصل فى قومهم فلما وجدوه

فى العرب حملهم ذلك على البغى والحسد . أما قوله تعالى (فباؤا بغضب على غضب) ففيه مسائل

﴿ المسئلة الاولى ﴾ فى تفسير الغضبين وجوه ، أحدها : أنه لابد من اثبات سببين للغضبين أحدهما ماتقدم وهو تكذيبهم عيسى عليه السلام وما أنزل عليه والآخر تكذيبهم محمدا عليه الصلاة والسلام وما أنزل عليه فصار ذلك دخولا فى غضب بعد غضب وسخط بعد سخط من قبله تعالى لأجل أنهم دخلوا فى سبب بعد سبب ، وهو قول الحسن والشعبى وعكرمة وأبى العالية وقتادة ، الثانى : ليس المراد اثبات غضبين فقط بل المراد اثبات أنواع من الغضب مترادفة لاجل أمور مترادفة صدرت عنهم نحو قولهم (عزير ابن الله . يد الله مغلولة . ان الله فقير ونحن أغنياء) وغير ذلك من أنواع كفرهم ، وهو قول عطاء وعبيد بن عمير ، الثالث : أن المراد به تأكيد الغضب وتكثيره لأجل أن هذا الكفر وان كان واحدا إلا أنه عظيم ، وهو قول أبى مسلم ، الرابع : الاول بعبادتهم العجل والثانى بكتمانهم صفة محمد وجحدهم نبوته . عن السدى

﴿ المسئلة الثانية ﴾ الغضب عبارة عن التغير الذى يعرض للانسان فى مزاجه عند غليان دم قلبه بسبب مشاهدة أمر مكروه وذلك محال فى حق الله تعالى فهو محمول على ارادته لمن عصاه الاضرار به من جهة اللعن والامر بذلك

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ أنه يصح وصفه تعالى بالغضب وأن غضبه يتزايد و يكثر و يصح فيه ذلك كصحته فى العذاب فلا يكون غضبه على من كفر بخصلة واحدة كغضبه على من كفر بخصال كثيرة . أما قوله تعالى (وللكافرين عذاب مهين) ففيه مسائل

﴿ المسئلة الاولى ﴾ قوله (وللكافرين عذاب مهين) له مزية على قوله ولهم عذاب مهين لان العبارة الاولى يدخل فيها أولئك الكفار وغيرهم والعبارة الثانية لايدخل فيها الا هم

﴿ المسئلة الثانية ﴾ العذاب فى الحقيقة لايكون مهينا لان معنى ذلك أنه أهان غيره وذلك مما لا يتأتى الا فيما يعقل ، فالله تعالى هو المهين للمعذبين بالعذاب الكثير الا أن الاهانة لما حصلت مع العذاب جاز أن يجعل ذلك من وصفه . فان قيل العذاب لايكون الا مع الاهانة فما الفائدة فى هذا الوصف ؟ قلنا كون العذاب مقرونا بالاهانة أمر لابد فيه من الدليل ، فالله تعالى ذكر ذلك ليكون دليلا عليه

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ قال قوم : قوله تعالى (وللكافرين عذاب مهين) يدل على أنه لاعذاب

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

إلا للكافرين ثم بعد تقرير هذه المقدمة احتج بهذه الآية فريقان : أحدهما : الخوارج قالوا : ثبت بسائر الآيات أن الفاسق يعذب وثبت بهذه الآية أنه لا يعذب إلا الكافر فيلزم أن يقال الفاسق كافر ، وثانيها: المرجئة قالوا ثبت بهذه الآية أنه لا يعذب إلا الكافر وثبت أن الفاسق ليس بكافر فوجب القطع بأنه لا يعذب وفساد هذين القولين لايخفى

قوله تعالى ﴿وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا نؤمن بما أنزل علينا و يكفرون بما وراءه وهو الحق مصدقاً لما معهم قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين﴾

اعلم أن هذا النوع أيضا من قبائح أفعالهم (وإذا قيل لهم) يعنى بهاليهود (آمنوا بما أنزل الله) أى بكل ما أنزل الله، والقائلون بالعموم احتجوا بهذه الآية على أن لفظة «ما» بمعنى الذى تفيد العموم قالوا لأن الله تعالى أمرهم بأن يؤمنوا بما أنزل الله فلما آمنوا بالبعض دون البعض ذمهم على ذلك ولولا أن لفظة «ما» تفيد العموم وإلا لما حسن هذا الذم ثم إنه تعالى حكى عنهم أنهم لما أمروا بذلك (قالوا نؤمن بما أنزل علينا) يعنى بالتوراة وكتب سائر الأنبياء الذين أتوا بتقرير شرع موسى عليه السلام ثم أخبر الله تعالى عنهم أنهم يكفرون بما وراءه وهو الانجيل والقرآن وأورد هذه الحكاية عنهم على سبيل الذم لهم وذلك أنه لا يجوز أن يقال لهم آمنوا بما أنزل الله إلا ولهم طريق إلى أن يعرفوا كونه منزلا من عند الله والا كان ذلك تكليف مالا يطاق وإذا دل الدليل على كونه منزلا من عند الله وجب الايمان به ، فثبت أن الايمان ببعض ما أنزل الله دون البعض تناقض . أما قوله تعالى (وهو الحق مصدقاً لما معهم) فهو كالاشارة إلى ما يدل على وجوب الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم . وبيانه من وجهين : الاول :مادل عليه قوله تعالى (وهو الحق) أنه لما ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالمعجزات التى ظهرت عليه ثم أنه عليه الصلاة والسلام أخبر أن هذا القرآن منزل من عند الله تعالى وأنه أمر المكلفين بالايمان به ، كان الايمان به واجبا لامحالة ، وعند هذا يظهر أن الايمان

ببعض الانبياء وببعض الكتب مع الكفر ببعض الانبياء وببعض الكتب محال . الثانى : مادل عليه قوله (مصدقا لما معهم) وتقريره من وجهين : الاول: أن محمدا صلوات الله وسلامه عليه لم يتعلم علما ولا استفاد من أستاذ فلما أتى بالحكايات والقصص موافقة لما فى التوراة من غير تفاوت أصلا علمنا أنه عليه الصلاة والسلام انما استفادها من الوحى والتنزيل . الثانى أن القرآن يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فلما أخبر الله تعالى عنه أنه مصدق للتوراة وجب شتمال التوراة على الاخبار عن نبوته والا لم يكن القرآن مصدقا للتوراة بل مكذبا لها وإذا كانت التوراة مشتملة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام وهم قد اعترفوا بوجوب الايمان بالتوراة لزمهم من هذه الجهة وجوب الايمان بالقرآن وبنبوة محمد عليه الصلاة والسلام . أما قوله تعالى (فلم تقتلون أنبياء الله من قبل) ففيه مسائل

﴿المسئلة الأولى﴾ أنه سبحانه وتعالى بين من جهة أخرى أن دعواهم بكونهم مؤمنين بالتوراة متناقضة من وجوه أخر وذلك لان التوراة دلت على أن المعجزة تدل على الصدق ودلت على أن من كان صادقا فى ادعاء النبوة فان قتله كفر، واذا كان الامر كذلك كان السعى فى قتل يحيى وزكريا وعيسى عليهم السلام كفرا فلم سعيتم فى ذلك إن صدقتم فى ادعائكم كونكم مؤمنين بالتوراة

﴿المسئلة الثانية﴾ هذه الآية دالة على أن المجادلة فى الدين من حرف الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وان إيراد المناقضة على الخصم جائز

﴿المسئلة الثالثة﴾ قوله (فلم تقتلون) وان كان خطاب مشافهة لكن المراد من تقدم من سلفهم ويدل عليه وجوه: أحدها : أن الأنبياء فى ذلك الزمان ما كانوا موجودين . وثانيها أنهم ما أقدموا على ذلك . وثالثها : أنه لا يتأتى فيه من قبل، فاما المراد به الماضى فظاهر لان القرينة دالة عليه . فان قيل قوله (آمنوا) خطاب لهؤلاء الموجودين (ولم تقتلون) حكاية فعل أسلافهم فكيف وجه الجمع بينهما؟ قلنا معناه : انكم بهذا التكذيب خرجتم من الايمان بما آمنتم كما خرج أسلافكم بقتل بعض الأنبياء عن الايمان بالباقين

﴿المسئلة الرابعة﴾ يقال كيف جاز قوله : لم تقتلون من قبل ولا يجوز أن يقال أنا أضربك أمس ؟ والجواب فيه قولان : أحدهما : أن ذلك جائز فيما كان بمنزلة الصفة اللازمة كقولك لمن تعرفه بما سلف من قبح فعله : ويحك لم تكذب، كانك قلت لم يكن هذا من شأنك . قال الله تعالى (واتبعوا ما تتلوا الشياطين) ولم يقل ما تلت لانه أراد من شأنها التلاوة . والثانى

وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ

وَاسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا

يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

كأنه قال لم ترضون بقتل الأنبياء من قبل ان كنتم مؤمنين بالتوراة والله اعلم

قوله تعالى ﴿ ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون ﴾

اعلم ان تنزيل هذه الاية يغنى عن تفسيرها والسبب فى تكريرها انه تعالى لما حكى طريقة اليهود فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم ووصفهم بالعناد والتكذيب ومثلهم بسلفهم فى قتلهم الانبياء الذى يناسب التكذيب لهم بل يزيد عليه ، اعاد ذكر موسى عليه السلام وما جاء به من البينات وانهم مع وضوح ذلك اجازوا أن يتخذوا العجل الها وهو مع ذلك صابر ثابت على الدعاء الى ربه والتمسك بدينه وشرعه فكذلك القول فى حالى معكم وان بالغتم فى التكذيب والانكار

قوله تعالى ﴿ واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة واسمعوا قالوا سمعنا وعصينا وأشربوا فى قلوبهم العجل بكفرهم قل بئسما يأمركم به إيمانكم ان كنتم مؤمنين ﴾

اعلم ان فى الاعادة وجوها . أحدها ان التكرار فى هذا وأمثاله للتاكيد وايجاب الحجة على على الخصم على عادة العرب ، وثانيها : انه انما ذكر ذلك مع زيادة وهى قولهم (سمعنا وعصينا) وذلك يدل على نهاية لجاجهم . اما قوله تعالى (قالوا سمعنا وعصينا) ففيه مسائل

﴿ المسئلة الاولى ﴾ أن اظلال الجبل لا شك أنه من أعظم المخوفات ومع ذلك فقد أصروا على كفرهم وصرحوا بقولهم « سمعنا وعصينا » وهذا يدل على أن التخويف وان عظم لا يوجب الانقياد

﴿ المسئلة الثانية ﴾ الاكثرون من المفسرين اعترفوا بأنهم قالوا هذا القول ، قال ابو مسلم وجائز ان يكون المعنى سمعوه فتلقوه بالعصيان فعبر عن ذلك بالقول وان لم يقولوه كقوله تعالى (أن يقول له كن فيكون) وكقوله «قالتا أتينا طائعين» والاول أولى لان صرف الكلام

قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ

عن ظاهره بغير الدليل لا يجوز . أما قوله تعالى «وأشربوا فى قلوبهم العجل» ففيه مسائل

﴿المسئلة الاولى﴾ وأشربوا فى قلوبهم حب العجل وفى وجه هذه الاستعارة وجهان : الاول معناه تداخلهم حبه والحرص على عبادته كما يتداخل الصبغ الثوب وقوله (فى قلوبهم) بيان لمكان الاشراب كقوله انما (يأكلون فى بطونهم نارا) الثانى : كما أن الشرب مادة لحياة ما تخرجه الارض فكذا تلك المحبة كانت مادة لجميع ما صدر عنهم من الافعال

﴿المسئلة الثانية﴾ قوله وأشربوا يدل على أن فاعلا غيرهم فعل بهم ذلك ومعلوم أنه لا يقدر عليه سوى الله أجابت المعتزلة عنه من وجهين . الاول : ما أراد الله أن غيرهم فعل بهم ذلك لكنهم لفرط ولوعهم وإلفهم بعبادته أشربوا قلوبهم حبه فذكر ذلك على مالم يسم فاعله كما يقال فلان معجب بنفسه ، الثانى أن المراد من أشرب أى زينه عندهم ودعاهم اليه كالسامرى وابليس وشياطين الانس والجن أجاب الأصحاب عن الوجهين بأن كلا الوجهين صرف للفظ عن ظاهره وذلك لا يجوز المصير اليه الا لدليل منفصل ولما أقمنا الدلائل العقلية القطعية على أن محدث كل الاشياء هو الله لم يكن بنا حاجة الى ترك هذا الظاهر . أما قوله تعالى (بكفرهم) فالمراد باعتقادهم التشبيه على الله وتجويزهم العبادة لغيره سبحانه وتعالى . أما قوله (قل بئسما يأمركم به إيمانكم) ففيه مسئلتان

﴿المسئلة الاولى﴾ المراد بئسما يأمركم به ايمانكم بالتوراة لانه ليس فى التوراة عبادة العجل واضافة الامر الى ايمانهم تهكم كما قال فى قصة شعيب (أصلاتك تأمرك) وكذلك اضافة الايمان اليهم

﴿المسئلة الثانية﴾ الايمان عرض ولا يصح منه الامر والنهى لكن الداعى الى الفعل قد يشبه بالآمر كقوله تعالى (إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر) أما قوله تعالى (ان كنتم مؤمنين) فالمراد التشكيك فى إيمانهم والقدح فى صحة دعواهم

قوله تعالى ﴿قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم والله عليم بالظالمين﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من قبائحهم وهو ادعاؤهم أن الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس ويدل عليه وجوه : أحدها : أنه لا يجوز أن يقال على طريق الاستدلال على الخصم ان كان كذا وكذا فافعل كذا لا والأول مذهبه ليصح الزام الثانى عليه . وثانيها : ما حكى الله عنهم فى قوله (وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى) وفى قوله (نحن أبناء الله وأحباؤه) وفى قوله (وقالوا لن تمسنا النار الا أياما معدودة) وثالثها اعتقادهم فى أنفسهم أنهم هم المحقون لان النسخ غير جائز فى شرعهم وأن سائر الفرق مبطلون ، ورابعها : اعتقادهم أن انتسابهم الى أكابر الأنبياء عليهم السلام أعنى يعقوب وإسحاق وإبراهيم يخلصهم من عقاب الله تعالى ويوصلهم الى ثوابه ثم إنهم لهذه الأشياء عظموا شأن أنفسهم فكانوا يفتخرون على العرب وربما جعلوه كالحجة فى أن النبى المنتظر المبشر به فى التوراة منهم لا من العرب وكانوا يصرفون الناس بسبب هذه الشبه عن اتباع محمد صلى الله عليه وسلم ثم ان الله تعالى احتج على فساد قولهم بقوله (قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت) وبيان هذه الملازمة أن نعم الدنيا قليلة حقيرة بالقياس إلى نعم الآخرة ثم ان نعم الدنيا على قلتها كانت منغصة عليهم بسبب ظهور محمد صلى الله عليه وسلم ومنازعته معهم بالجدال والقتال ومن كان فى النعم القليلة المنغصة ثم ان تيقن أنه بعد الموت لابد وأن ينتقل إلى تلك النعم العظيمة فانه لابد وأن يكون راغبا فى الموت لأن تلك النعم العظيمة مطلوبة ولا سبيل اليها الا بالموت وما يتوقف عليه المطلوب وجب أن يكون مطلوبا فوجب أن يكون هذا الانسان راضيا بالموت متمنيا له فثبت أن الدار الآخرة لو كانت لهم خالصة لوجب أن يتمنوا الموت ثم ان الله تعالى أخبر أنهم ما تمنوا الموت بل لن يتمنوه أبدا وحينئذ يلزم قطعا بطلان ادعائهم فى قولهم ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس . فان قيل لا نسلم أنه لو كانت لهم الدار الآخرة خالصة لوجب أن يتمنوا الموت ، قوله لأن نعيم الآخرة مطلوب ولا سبيل إليه إلا بالموت والذى يتوقف عليه المطلوب لابد وأن يكون مطلوبا . قلنا الذى يتوقف عليه المطلوب يجوز أن يكون مطلوبا نظراً الى كونه وسيلة الى ذلك المطلوب الا أنه يكون مكروها نظراً الى ذاته والموت مما لا يحصل الا بالآلام العظيمة وما كانوا يطيقونها فلا جرم ما تمنوا الموت . السؤال الثانى : أنه كان لهم أن يقلبوا هذا السؤال على محمد صلى الله عليه وسلم فيقولوا انك تدعى ان الدار الآخرة خالصة لك ولأمتك دون من ينازعك فى الأمر فان كان الأمر كذلك فارض بأن نقتلك ونقتل أمتك فانا نراك ونرى أمتك فى الضر الشديد والبلاء العظيم

بسبب الجدال والقتال وبعد الموت فانكم تتخلصون إلى نعيم الجنة فوجب أن ترضوا بقتلكم. السؤال الثالث : لعلهم كانوا يقولون الدار الآخرة خالصة لمن كان على دينهم لكن بشرط الاحتراز عن الكبائر فأما صاحب الكبيرة فانه يبقى مخلدا فى النار أبدا لأنهم كانوا وعيدية أو لأنهم جوزوا فى صاحب الكبيرة أن يصير معذبا فلأجل هذا ماتمنوا الموت وليس لأحد أن يدفع هذا السؤال بان مذهبهم أنه لا تمسهم النار الا أياما معدودة لأن كل يوم من أيام القيامة كألف سنة مما تعدون فكانت هذه الايام وان كانت قليلة بحسب العدد لكنها طويلة بحسب المدة فلا جرم ما تمنوا الموت بسبب هذا الخوف . السؤال الرابع : انه عليه الصلاة والسلام نهى عن تمنى الموت فقال «لا يتمن أحدكم الموت لضر نزل به ولكن ليقل اللهم أحينى ان كانت الحياة خيرا لى وتوفنى ان كانت الوفاة خيرا لى» وأيضا قال الله تعالى فى كتابه (يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها) فكيف يجوز أن ينهى عن الاستعجال ثم انه يتحدى القوم بذلك . السؤال الخامس : أن لفظ التمنى مشترك بين التمنى الذى هو المعنى القائم بالقلب وبين اللفظ الدال على ذلك المعنى وهو قول القائل : ليتنى مت ، فلليهود أن يقولوا انك طلبت منا التمنى والتمنى لفظ مشترك فان ذكرناه باللسان فله أن يقول ما أردت به هذا اللفظ وانما اردت به المعنى الذى فى القلب وان فعلنا ذلك المعنى القائم بالقلب فله أن يقول كذبتم ما أتيتم بذلك فى قلوبكم ولما علم اليهود أنه أتى بلفظة مشتركة لا يمكن الاعتراض عليها لاجرم لم يلتفتوا اليه السؤال السادس : هب أن الدار الآخرة لو كانت لهم لوجب أن يتمنوا الموت فلم قلتم انهم ماتمنوا الموت والاستدلال بقوله تعالى (ولن يتمنوه أبدا) ضعيف لان الاستدلال بهذا انما يصح لو ثبت كون القرآن حقا والنزاع ليس الا فيه . الجواب : قوله كون الموت متضمنا للألم يكون كالصارف عن تمنيه قلنا كما ان الالم الحاصل عند الحجامة لا يصرف عن الحجامة للعلم الحاصل بان المنفعة الحاصلة بسبب الحجامة عظيمة وجب أن يكون الامر ههنا كذلك . قوله ثانيا انهم لو قلبوا هذا الكلام على محمد صلى الله عليه وسلم لزمه أن يرضى بالقتل قلنا الفرق بين محمد عليه السلام وبينهم أن محمدا كان يقول انى بعثت لتبليغ الشرائع الى أهل التواتر وهذا المقصود لم يحصل بعد فلاجل هذا لا أرضى بالقتل وأما أنتم فلستم كذلك فظهر الفرق . قوله ثالثا كانوا خائفين من عقاب الكبائر قلنا القوم ادعوا كون الآخرة خالصة لهم وذلك يؤمنهم من امتزاج ثوابها بالعقاب قوله رابعا : نهى عن تمنى الموت قلنا هذا النهى طريقة الشرع فيجوز أن يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الاوقات، روى أن عليا رضى الله عنه كان

يطوف بين الصفين فى غلالة فقال له ابنه الحسن رضى الله عنه ما هذا بزى المحاربين فقال يابنى لا يبالى أبوك أعلى الموت سقط أم عليه يسقط الموت وقال عمار رضى الله عنه بصفين الآن ألاقى الأحبه « محمدا وحزبه وقد ظهر عن الأنبياء فى كثير من الأوقات تمنى الموت على أن هذا النهى مختص بسبب مخصوص فانه عليه الصلاة والسلام حرم أن يتمنى الانسان الموت عند الشدائد لأن ذلك كالجزع والخروج عن الرضا بما قسم الله فأين هذا من التمنى الذى يدل على صحة النبوة . قوله خامسا : انهم ماعرفوا أن المراد هو التمنى باللسان أو بالقلب قلنا التمنى فى لغة العرب لا يعرف الا مايظهر بالقول كما أن الخبر لا يعرف الا مايظهر بالقول والذى فى القلب من ذلك لا يسمى بهذا الاسم وأيضاً فمن المحال أن يقول النبى عليه الصلاة والسلام لهم تمنوا الموت ويريد بذلك مالا يمكن الوقوف عليه مع أن الغرض بذلك لا يتم الا بظهوره قوله سادسا : ما الدليل على أنه ما وجد التمنى قلنا من وجوه : أحدها : أنه لو حصل ذلك لنقل نقلا متواترا لأنه أمر عظيم فان بتقدير عدمه يثبت القول بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبتقدير حصول هذا التمنى يبطل القول بنبوته وما كان كذلك كان من الوقائع العظيمة فوجب أن ينقل نقلا متواترا ولما لم ينقل علمنا أنه لم يوجد ، وثانيها : أنه عليه الصلاة والسلام مع تقدمه فى الرأى والحزم وحسن النظر فى العاقبة والوصول الى المنصب الذى وصل اليه فى الدنيا والدين والوصول الى الرياسة العظيمة التى انقاد لها المخالف قهرا والموافق طوعاً لا يجوز وهو غير واثق من جهة ربه بالوحى النازل عليه أن يتحداهم بأمر لا يأمن عاقبة الحال فيه ولا يأمن من خصمه أن يقهره بالدليل والحجة لأن العاقل الذى لم يجرب الأمور لا يكاد يرضى بذلك فكيف الحال فى أعقل العقلاء فثبت أنه عليه الصلاة والسلام ما أقدم على تحرير هذه الأدلة الا وقد أوحى الله تعالى اليه بأنهم لا يتمنونه ؛ وثالثها : ماروى أنه عليه الصلاة والسلام قال « لو أن اليهود تمنوا الموت لماتوا ورأوا مقاعدهم من النار ولو خرج الذين يباهلون لرجعوا لا يجدون أهلا ولا مالا » وقال ابن عباس : لو تمنوا الموت لشرقوا به ولماتوا وبالجملة فالأخبار الواردة فى أنهم ما تمنوا بلغت مبلغ التواتر فحصلت الحجة فهذا آخر الكلام فى تقرير هذا الاستدلال .

ولنرجع الى التفسير أما قوله تعالى (قل ان كانت لكم الدار الآخرة) فالمراد الجنة لأنها هى المطلوبة من دار الآخرة دون النار لأنهم كانوا يزعمون أن لهم الجنة وأما قوله تعالى (عند الله) فليس المراد المكان بل المنزلة ولا بعد أيضا فى حمله على المكان فلعل اليهود كانوا مشبهة فاعتقدوا العندية المكانية فأبطل الله كل ذلك بالدلالة التى ذكرها وأما قوله تعالى (خالصة) فنصب على

الحال من الدار الآخرة اى سالمة لكم خاصة بكم ليس لأحد سوا كم فيها حق يعنى ان صح قولكم لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى و«الناس» للجنس وقيل للعهد وهم المسلمون والجنس أولى لقوله إلا من كان هودا أو نصارى ولانه لم يوجد ههنا معهود وأما قوله (من دون الناس) فالمراد به سوى لا معنى المكان كما يقول القائل لمن وهب منه ملكا: هذا لك من دون الناس. وأما قوله تعالى (فتمنوا الموت ان كنتم صادقين) ففيه مسئلتان

﴿المسئلة الاولى﴾ هذا أمر معلق على شرط مفقود وهو كونهم صادقين فلا يكون الامر موجودا والغرض منه التحدى واظهار كذبهم فى دعواهم

﴿المسئلة الثانية﴾ فى هذا التمنى قولان: أحدهما: قول ابن عباس انهم يتحدوا بان يدعو الفريقان بالموت على أى فريق كان أكذب، والثانى أن يقولوا ليتنا نموت وهذا الثانى أولى لانه أقرب الى موافقه اللفظ. اما قوله تعالى (ولن يتمنوه) فخبر قاطع عن أن ذلك لا يقع فى المستقبل وهذا إخبار عن الغيب لان مع توفر الدواعى على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وسهولة الاتيان بهذه الكلمة أخبر بانهم لا ياتون بذلك فهذا اخبار جازم عن أمر قامت الامارات على ضده فلا يمكن الوصول اليه الا بالوحى وأما قوله تعالى (أبدا) فهو غيب آخر لانه أخبر أن ذلك لا يوجد ولا فى شيء من الازمنة الآتية فى المستقبل ولا شك أن الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاشخاص غير الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاوقات فهما غيبان واما قوله تعالى (بما قدمت أيديهم) فبيان للعلة التى لها لا يتمنون لانهم اذا علموا سوء طريقتهم وكثرة ذنوبهم دعاهم ذلك الى ان لا يتمنوا الموت وأما قوله تعالى (والله عليم بالظالمين) فهو كالزجر والتهديد لانه اذا كان عالما بالسر والنجوى ولم يمكن اخفاء شيء عنه صار تصور المكلف لذلك من أعظم الصوارف عن المعاصى وانما ذكر الظالمين لان كل كافر ظالم وليس كل ظالم كافرا فلما كان ذلك أعم كان أولى بالذكر فان قيل انه تعالى قال ههنا (ولن يتمنوه أبدا) وقال فى سورة الجمعة (ولا يتمنونه أبدا) فلم ذكر ههنا «لن» وفى سورة الجمعة «لا» قلنا انهم فى هذه السورة ادعوا أن الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس وادعوا فى سورة الجمعة انهم أولياء لله من دون الناس والله تعالى أبطل هذين الأمرين بأنه لو كان كذلك لوجب أن يتمنوا الموت والدعوى الأولى أعظم من الثانية اذ السعادة القصوى هى الحصول فى دار الثواب، وأما مرتبة الولاية فهى وان كانت شريفة الا أنها انما تراد ليتوسل بها الى الجنة فلما كانت الدعوى الأولى أعظم لا جرم بين تعالى فساد قولهم بلفظ «لن» لانه أقوى الالفاظ

وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ

النافية . ولما كانت الدعوى الثانية ليست فى غاية العظمة لا جرم اكتفى فى إبطالها بلفظ «لا» لأنه ليس فى نهاية القوة فى إفادة معنى النفى والله أعلم

قوله تعالى ﴿ ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر والله بصير بما يعملون ﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أخبر عنهم فى الآية المتقدمة أنهم لا يتمنون الموت أخبر فى هذه الآية أنهم فى غاية الحرص على الحياة لأن ههنا قسما ثالثا وهو أن يكون الانسان بحيث لا يتمنى الموت ولا يتمنى الحياة فقال (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة) أما قوله تعالى «ولتجدنهم» فهو من وجد بمعنى علم المتعدى الى المفعولين فى قوله: وجدت زيدا ذا حفاظ ، ومفعولاه «هم» و «أحرص» وانما قال (على حياة) بالتنكير لأنه حياة مخصوصة وهى الحياة المتطاولة ولذلك كانت القراءة بها أوقع من قراءة أبى «على الحياة» أما الواو فى قوله (ومن الذين أشركوا) ففيه وجوه: أحدها : أنها واو عطف والمعنى أن اليهود أحرص الناس على حياة وأحرص من الذين أشركوا كقولك: هو أسخى الناس ومن حاتم . هذا قول الفراء والأصم . فان قيل ألم يدخل الذين أشركوا تحت الناس ؟ قلنا بلى ولكنهم أفردوا بالذكر لأن حرصهم شديد وفيه توبيخ عظيم لأن الذين أشركوا لا يؤمنون بالمعاد وما يعرفون الا الحياة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد لانها جنتهم فاذا زاد عليهم فى الحرص من له كتاب وهو مقر بالجزاء كان حقيقا بأعظم التوبيخ . فان قيل ولم زاد حرصهم على حرص المشركين ؟ قلنا لانهم علموا أنهم صائرون الى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك . القول الثانى : ان هذه الواو واو استئناف وقد تم الكلام عند قوله «على حياة» تقديره ومن الذين أشركوا ناس يود أحدهم على حذف الموصوف كقوله (وما منا إلا له مقام معلوم) القول الثالث : أن فيه تقديما وتأخيرا وتقديره : ولتجدنهم وطائفة من الذين أشركوا أحرص الناس على حياة ثم فسر هذه المحبة

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ

بقوله (يود أحدهم لو يعمر ألف سنة) وهو قول أبى مسلم، والقول الاول أولى لأنه اذا كانت القصة فى شأن اليهود خاصة فالأليق بالظاهر أن يكون المراد. ولتجدن اليهود أحرص على الحياة من سائر الناس ومن الذين أشركوا ليكون ذلك أبلغ فى إبطال دعواهم وفى إظهار كذبهم فى قولهم : إن الدار الآخرة لنا لا لغيرنا والله أعلم

﴿المسئلة الثانية﴾ اختلفوا فى المراد بقوله تعالى (ومن الذين أشركوا) على ثلاثة أقوال. قيل المجوس لأنهم كانوا يقولون لملكهم: عش ألف نيروز وألف مهرجان. وعن ابن عباس هو قول الأعاجم : زى هزارسال. وقيل المراد مشركو العرب وقيل كل مشرك لا يؤمن بالمعاد، لانا بينا أن حرص هؤلاء على الدنيا ينبغى أن يكون أكثر وليس المراد من ذكر ألف سنة قول الاعاجم عش ألف سنة ، بل المراد به التكثير وهو معروف فى كلام العرب. أما قوله تعالى (يود أحدهم لو يعمر ألف سنة) فالمراد أنه تعالى بين بعدهم عن تمنى الموت من حيث أنهم يتمنون هذا البقاء و يحرصون عليه هذا الحرص الشديد، ومن هذا حاله كيف يتصور منه تمنى الموت؟ أما قوله تعالى (وماهو بمزحزحه من العذاب أن يعمر) ففيه مسئلتان

﴿المسئلة الاولى﴾ فى أن قوله (وما هو) كناية عماذا ؟ فيه ثلاثة أقوال، أحدها: أنه كناية عن «أحدهم» الذى جرى ذكره أى وما أحدهم بمن يزحزحه من النار تعميره، وثانيها: أنه ضمير لما دل عليه «يعمر» من مصدره و (ان يعمر) بدل منه ، وثالثها : أن يكون مبهما و (ان يعمر) موضحه

﴿المسئلة الثانية﴾ الزحزحة التبعيد والانحاء قال القاضى والمراد أنه لا يؤثر فى ازالة العذاب أقل تأثير ولو قال تعالى: وما هو بمبعده و بمنجيه لم يدل على قلة التأثير كدلالة هذا القول. وأما قوله تعالى (والله بصير بما يعملون) فاعلم أن البصر قد يراد به العلم يقال إن لفلان بصراً بهذا الامر، أى معرفة وقد يراد به أنه على صفة لو وجدت المبصرات لأبصرها وكلا الوصفين يصحان عليه سبحانه الا أن من قال إن فى الاعمال مالا يصح أن يرى حمل هذا البصر على العلم لامحالة والله أعلم .

قوله تعالى ﴿قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله مصدقا لما بين يديه

وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ

وهدى وبشرى للمؤمنين من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين ﴾

اعلم أن هذا النوع أيضا من أنواع قبائح اليهود ومنكرات أقوالهم وأفعالهم وفيه مسائل

﴿ المسئلة الأولى ﴾ أن قوله تعالى (قل من كان عدوا لجبريل) لا بد له من سبب وأمر قد ظهر من اليهود حتى يأمره تعالى بأن يخاطبهم بذلك لأنه يجرى مجرى المحاجة، فاذا لم يثبت منهم فى ذلك أمر لا يجوز أن يامره الله تعالى بذلك والمفسرون ذكروا أمورا : أحدها : أنه عليه الصلاة والسلام لما قدم المدينة أتاه عبدالله بن صوريا فقال يامحمد كيف نومك؟ فقد أخبرنا عن نوم النبي الذى يجىء فى آخر الزمان فقال عليه السلام «تنام عيناى ولا ينام قلبى» قال صدقت يامحمد فأخبرنى عن الولد أمن الرجل يكون أم من المرأة؟ فقال أما العظام والعصب والعروق فمن الرجل وأما اللحم والدم والظفر والشعر فمن المرأة فقال صدقت فما بال الرجل يشبه أعمامه دون أخواله أو يشبه أخواله دون أعمامه؟ فقال أيهما غلب ماؤه ماء صاحبه كان الشبه له قال صدقت فقال أخبرنى أى الطعام حرم إسرائيل على نفسه وفى التوراة ان النبى الأمى يخبر عنه؟ فقال عليه السلام «أنشدكم بالله الذى أنزل التوراة على موسى هل تعلمون ان اسرائيل مرض مرضاً شديداً فطال سقمه فنذر لله نذرا لئن عافاه الله من سقمه ليحرمن على نفسه أحب الطعام والشراب وهو لحمان الابل وألبانها فقالوا نعم فقال له بقيت خصلة واحدة ان قلتها آمنت بك أى ملك يأتيك بما تقول عن الله؟ قال جبريل، قال ان ذلك عدونا ينزل بالقتال والشدة، ورسولنا ميكائيل يأتى بالبشر والرخاء فلو كان هو الذى يأتيك آمنا بك فقال عمر وما مبدأ هذه العداوة فقال ابن صوريا: مبدأ هذه العداوة ان الله تعالى أنزل على نبينا أن بيت المقدس سيخرب فى زمان رجل يقال له بختنصر ووصفه لنا فطلبناه فلما وجدناه بعثنا لقتله رجالا فدفع عنه جبريل وقال ان سلطكم الله على قتله فهذا ليس هو ذاك الذى أخبر الله عنه أنه سيخرب بيت المقدس فلا فائدة فى قتله ثم انه كبر وقوى وملك وغزانا وخرب بيت المقدس وقتلنا؛ فلذلك نتخذه عدوا وأما ميكائيل فانه عدو جبريل فقال عمر : فانى أشهد أن من كان عدوا لجبريل فهو عدو لميكائيل وهما عدوان لمن عاداهما فانكر ذلك على عمر فانزل الله تعالى هاتين الآيتين » وثانيها : روى أنه كان لعمر أرض بأعلى

المدينـــة وكان ممره على مدارس اليهود وكان يجلس اليهم ويسمع كلامهم فقـالوا يا عمر قد أحببناك وانا لنطمع فيك فقال والله ما أجيئكم لحبكم ولا أسألكم لأنى شاك فى دينى وانما أدخل عليكم لأزداد بصيرة فى أمر محمد صلى الله عليه وسلم وأرى آثاره فى كتابكم ثم سألهم عن جبريل فقالوا ذاك عدونا يطلع محمدا على أسرارنا وهو صاحب كل خسف وعذاب وان ميكائيل يجىء بالخصب والسلم فقال لهم وما منزلتهما من الله قالوا أقرب منزلة، جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وميكائيل عدو لجبريل فقال عمر : لئن كانا كما تقولون فما هما بعدوين ولأنتم أكفر من الحمير ، ومن كان عدوا لأحدهما كان عدوا للآخر ومن كان عدوا لهما كان عدوا لله ثم رجع عمر فوجد جبريل عليه السلام قد سبقه بالوحى فقال النبى صلى الله عليه وسلم «لقد وافقك ربك يا عمر» قال عمر لقد رأيتنى فى دين الله بعد ذلك أصلب من الحجر ، وثالثها : قال مقاتل زعمت اليهود أن جبريل عليه السلام عدونا ؛ أمر أن يجعل النبوة فينا فجعلها فى غيرنا فانزل الله هذه الآيات. واعلم أن الاقرب أن يكون سبب عداوتهم له أنه كان ينزل القرآن على محمد عليه السلام لان قوله (من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله) مشعر بان هذا التنزيل لا ينبغى أن يكون سببا للعدواة لانه انما فعل ذلك بامر الله فلا ينبغى أن يكون سببا للعداوة وتقرير هذا من وجوه : أولها : أن الذى نزله جبريل من القرآن بشارة المطيعين بالثواب وانذار العصاة بالعقاب والأمر بالمحاربة والمقاتلة لما لم يكن ذلك باختياره بل بامر الله الذى يعترفون أنه لا محيص عن أمره ولا سبيل الى مخالفته فعداوة من هذا سبيله توجب عداوة الله وعداوة الله كفر ، فيلزم أن عداوة من هذا سبيله كفر ، وثانيها : أن الله تعالى لو أمر ميكائيل بانزال مثل هذا الكتاب فاما أن يقال إنه كان يتمرد أو يأبى عن قبول أمر الله وذلك غير لائق بالملائكة المعصومين أو كان يقبله ويأتى به على وفق أمر الله فحينئذ يتوجه على ميكائيل ماذكروه على جبريل عليهما السلام فما الوجه فى تخصيص جبريل بالعداوة ؟ وثالثها : أن انزال القرآن على محمد كما شق على اليهود فانزال التوراة على موسى شق على قوم آخرين . فان اقتضت نفرة بعض الناس لانزال القرآن قبحه فلتقتض نفرة أولئك المتقدمين انزال التوراة على موسى عليه السلام قبحه ومعلوم أن كل ذلك باطل فثبت بهذه الوجوه فساد ما قالوه

(المسألة الثانية) من الناس من استبعد أن يقول قوم من اليهود : ان جبريل عدوهم قالوا لأنا نرى اليهود فى زماننا هذا مطبقين على انكار ذلك مصرين على ان أحدا من سلفهم لم يقل بذلك، واعلم ان هذا باطل لأن حكاية الله أصدق ، ولأن جهلهم كان شديدا وهم الذين

قالوا (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة)

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ قرأ ابن كثير «جبريل» بفتح الجيم وكسر الراء من غير همز ، وقرأ حمزة والكسائى وأبو بكر عن عاصم بفتح الجيم والراء مهموزا والباقون بكسر الجيم والراء غير مهموز بوزن قنديل وفيه سبع لغات ثلاث منها ذكرناها، وجبرائل على وزن جبراعل وجبرائيل على وزن جبراعيل وجبرايل على وزن جبراعل وجبرين بالنون ومنع الصرف للتعريف والعجمة

﴿ المسئلة الرابعة ﴾ قال بعضهم: جبريل معناه عبد الله فجبر عبد « وايل » الله، وميكائيل عبد الله وهو قول ابن عباس وجماعة من أهل العلم قال ابو على السوسى : هذا لا يصح لوجهين : أحدهما : انه لا يعرف من أسماء الله « ايل » ، والثانى : انه لو كان كذلك لكان آخر الاسم مجرورا . أما قوله تعالى (فانه نزله على قلبك) ففيه سؤالات : السؤال الأول : الهاء فى قوله تعالى « فانه » وفى قوله « نزله » الى ماذا يعود ؟ الجواب فيه قولان : أحدهما : أن الهاء الأولى تعود إلى جبريل والثانية على القرآن وان لم يجر له ذكر لانه كالمعلوم كقوله (ما ترك على ظهرها من دابة) يعنى على الارض وهذا قول ابن عباس وأكثر أهل العلم، أى ان كانت عداوتهم لان جبريل ينزل القرآن فانما ينزله باذن الله قال صاحب الكشاف: اضمار مالم يسبق ذكره فيه فخامة لشأن صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كانه يدل على نفسه ويكتفى عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته، وثانيهما: المعنى فان الله نزل جبريل عليه السلام لأنه نزل نفسه. السؤال الثانى: القرآن انما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم فما السبب فى قوله نزله على قلبك؟ الجواب هذه المسئلة ذكرناها فى سورة الشعراء فى قوله (نزل به الروح الامين على قلبك) وأكثر الامة على انه أنزل القرآن عليه لا على قلبه الا أنه خص القلب بالذكر لاجل ان الذى نزل به ثبت فى قلبه حفظا حتى أداه إلى أمته فلما كان سبب تمكنه من الأداء ثباته فى قلبه حفظا جاز أن يقال نزله على قلبك وان كان فى الحقيقة نزله عليه لاعلى قلبه ، السؤال الثالث: كان حق الكلام ان يقال على قلبي والجواب: جاءت على حكاية كلام الله كما تكلم به كانه قيل: قل ماتكلمت به من قولى، من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك . السؤال الرابع : كيف استقام قوله (فانه نزله) جزاء للشرط ؟ الجواب فيه وجهان : الاول : أنه سبحانه وتعالى بين أن هذه العداوة فاسدة لانه ما أتى الا أنه أمر بانزال كتاب فيه الهداية والبشارة فانزله فهو من حيث أنه مأمور وجب أن يكون معذورا ومن حيث إنه أتى بالهداية والبشارة يجب

أن يكون مشكورا فكيف تليق به العداوة ، والثانى : أنه تعالى بين أن اليهود إن كانوا يعادونه فيحق لهم ذاك لانه نزل عليك الكتاب برهانا على نبوتك ومصداقا لصدقك وهم يكرهون ذلك فكيف لايبغضون من أكد عليهم هذا الامر الذى يكرهونه. أما قوله تعالى (باذن الله) فالأظهر بامر الله وهو أولى من تفسيره بالعلم لوجوه : أولها : أن الاذن حقيقة فى الامر مجاز فى العلم واللفظ واجب الحمل على حقيقته ما أمكن ، وثانيها : أن انزاله كان من الواجبات والوجوب مستفاد من الامر لامن العلم ، وثالثها . أن ذلك الانزال اذا كان عن أمر لازم كان أوكد فى الحجة. أما قوله تعالى (مصدقا لما بين يديه) فمحمول على ما أجمع عليه أكثر المفسرين من أن المراد ماقبله من كتب الانبياء ولامعنى لتخصيص كتاب دون كتاب ومنهم من خصه بالتوراة وزعم أنه أشار الى أن القرآن يوافق التوراة فى الدلالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم. فان قيل أليس أن شرائع القرآن مخالفة لشرائع سائر الكتب فلم صار بأن يكون مصدقا لها لكونها متوافقة فى الدلالة على التوحيد ونبوة محمد أولى بان يكون غير مصدق لها؟ قلنا الشرائع التى تشتمل عليها سائر الكتب كانت مقدرة بتلك الاوقات ومنتهية فى هذا الوقت بناء على أن النسخ بيان انتهاء مدة العبادة وحينئذ لايكون بين القرآن و بين سائر الكتب اختلاف فى الشرائع . أما قوله تعالى (وهدى) فالمراد به أن القرآن مشتمل على أمرين أحدهما : بيان ماوقع التكليف به من أعمال القلوب وأعمال الجوارح وهو من هذا الوجه هدى ، وثانيهما : بيان أن الآتى بتلك الاعمال كيف يكون ثوابه وهو من هذا الوجه بشرى ولما كان الاول مقدما على الثانى فى الوجود لاجرم قدم الله لفظ الهدى على لفظ البشرى. فان قيل ولم خص كونه هدى و بشرى بالمؤمنين مع أنه كذلك بالنسبة الى الكل؟ الجواب من وجهين : الاول : أنه تعالى انما خصهم بذلك لانهم هم الذين اهتدوا بالكتاب فهو كقوله تعالى (هدى للمتقين) والثانى: أنه لا يكون بشرى الا للمؤمنين وذلك لان البشرى عبارة عن الخبر الدال على حصول الخير العظيم وهذا لايحصل الا فى حق المؤمنين فلهذا خصهم الله به. أما الآية الثانية وهى قوله تعالى (من كان عدوا لله وملائكته) فاعلم انه تعالى لما بين فى الآية الأولى من كان عدوا لجبريل لاجل انه نزل القرآن على قلب محمد وجب ان يكون عدوا لله تعالى، بين فى هذه الآية أن من كان عدو الله كان عدوا له فبين ان فى مقابلة عدواتهم ما يعظم ضرر الله عليهم وهو عداوة الله لهم لأن عداوتهم لا تؤثر ولا تنفع ولا تضر وعدواته تعالى تؤدى الى العذاب الدائم الاليم الذى لا ضرر أعظم منه وههنا سؤالات: السؤال الاول: كيف يجوز أن يكونوا أعداء الله ومن حق العداوة

الاضرار بالعدو وذلك محال على الله تعالى؟ والجواب: أن معنى العداوة على الحقيقة لا يصح الا فينا لأن العدو للغير هو الذي يريد انزال المضار به وذلك محال على الله تعالى بل المراد منه أحد وجهين، اما أن يعادوا أولياء الله فيكون ذلك عداوة لله كقوله (انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) وكقوله (ان الذين يؤذون الله ورسوله) لأن المراد بالآيتين أولياء الله دونه لاستحالة المحاربة والأذية عليه وإما ان يراد بذلك كراهتهم القيام بطاعته وعبادته وبعدهم عن التمسك بذلك فلما كان العدو لا يكاد يوافق عدوه أو ينقاد له شبه طريقتهم فى هذا الوجه بالعداوة، فاما عدواتهم لجبريل والرسل فصحيحة لأن الاضرار جائز عليهم لكن عدواتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الامور المؤثرة فيهم، وعداوتهم مؤثرة فى اليهود لانها فى العاجل تقتضى الذلة والمسكنة وفى الآجل تقتضى العذاب الدائم. السؤل الثانى: لما ذكر الملائكة فلم أعاد ذكر جبريل وميكائيل مع اندراجهما فى الملائكة؟ الجواب لوجهين: الاول: أفردهما بالذكر لفضلهما كانهما لكمال فضلهما صارا جنسا آخر سوى جنس الملائكة. الثانى: ان الذى جرى بين الرسول واليهود هو ذكرهما والآية انما نزلت بسببهما فلا جرم نص على اسميهما. واعلم ان هذا يقتضى كونهما اشرف من جميع الملائكة والالم يصح هذا التأويل وإذا ثبت هذا فنقول: يجب ان يكون جبريل عليه السلام أفضل من ميكائيل لوجوه: أحدها: أنه تعالى قدم جبريل عليه السلام فى الذكر وتقديم المفضول على الفاضل فى الذكر مستقبح عرفا فوجب أن يكون مستقبحا شرعا لقوله عليه السلام «ماراه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن» وثانيها: أن جبريل عليه السلام ينزل بالقرآن والوحى والعلم وهو مادة بقاء الارواح، وميكائيل ينزل بالخصب والامطار وهى مادة بقاء الابدان ولما كان العلم أشرف من الأغذية وجب أن يكون جبريل أفضل من ميكائيل، وثالثها: قوله تعالى فى صفة جبريل (مطاع ثم أمين) ذكره بوصف المطاع على الاطلاق وظاهره يقتضى كونه مطاعا بالنسبة الى ميكائيل فوجب أن يكون أفضل منه

﴿المسئلة الثانية﴾ قرأ أبو عمرو وحفص عن عاصم ميكال بوزن قنطار، ونافع ميكائل مختلسة ليس بعد الهمزة ياء على وزن ميكاعل، وقرأ الباقون ميكائيل على وزن ميكاعيل، وفيه لغة أخرى ميكئل على وزن ميكيعل، وميكئيل كميكعيل. قال ابن جنى: العرب اذا نطقت بالأعجمى خلطت فيه

﴿المسئلة الثالثة﴾ الواو فى جبريل وميكال قيل واو العطف وقيل بمعنى أو يعنى من كان عدوا لأحد من هؤلاء فان الله عدو لجميع الكافرين

وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ

﴿ المسئلة الرابعة ﴾ (عدو للكافرين) أراد عدو لهم الا أنه جاء بالظاهر ليدل على أن الله تعالى انما عاداهم لكفرهم وأن عداوة الملائكة كفر

قوله تعالى ﴿ ولقد أنزلنا إليك آيات بينات وما يكفر بها الا الفاسقون ﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من قبائحهم وفضائحهم قال ابن عباس : ان اليهود كانوا يستفتحون على الأوس والخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه فلما بعث من العرب كفروا به وجحدوا ما كانوا يقولون فيه فقال لهم معاذ بن جبل يامعشر اليهود اتقوا الله وأسلموا فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد ونحن أهل الشرك وتخبروننا أنه مبعوث وتصفون لنا صفته فقال بعضهم ماجاءنا بشيء من البينات وما هو بالذى كنا نذكر لكم فأنزل الله تعالى هذه الآية وههنا مسائل

﴿ المسئلة الاولى ﴾ الاظهر أن المراد من الآيات البينات آيات القرآن الذى لا يأتى بمثله الجن والانس ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقال بعضهم لا يمتنع أن يكون المراد من الآيات البينات القرآن مع سائر الدلائل نحو امتناعهم من المباهلة ومن تمنى الموت وسائر المعجزات نحو اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين أصابعه وانشقاق القمر . قال القاضى: الاولى تخصيص ذلك بالقرآن لأن الآيات اذا قرنت الى التنزيل كانت أخص بالقرآن والله أعلم

﴿ المسئلة الثانية ﴾ الوجه فى تسمية القرآن بالآيات وجوه : أحدها : ان الآية هى الدالة واذا كانت أبعاض القرآن دالة بفصاحتها على صدق المدعى كانت آيات ، وثانيها : ان منها ما يدل على الاخبار عن الغيوب فهى دالة على تلك الغيوب ، وثالثها : انها دالة على دلائل التوحيد والنبوة والشرائع فهى آيات من هذه الجهة . فان قيل : الدليل لا يكون الا بينا فما معنى وصف الآيات بكونها بينة وليس لأحد أن يقول المراد كون بعضها أبين من بعض لأن هذا انما يصح لو أمكن فى العلوم أن يكون بعضها أقوى من بعض وذلك محال وذلك لأن العالم بالشيء اما أن يحصل معه تجويز نقيض ما اعتقده أو لا يحصل ، فان حصل معه ذلك التجويز لم يكن ذلك الاعتقاد علما وان لم يحصل استحال أن يكون شيء آخر آكد منه . قلنا : التفاوت لا يقع فى نفس العلم بل فى طريقه ، فان العلوم تنقسم الى ما يكون طريق تحصيله والدليل الدال عليه أكثر مقدمات فيكون الوصول اليه أصعب ، والى ما يكون أقل مقدمات فيكون الوصول

أَوَكُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُم بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ

اليه أقرب وهذا هو الآية البينة

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ الانزال عبارة عن تحريك الشيء من الأعلى الى الأسفل وذاك لا يتحقق الا فى الجسمى فهو على هذا الكلام محال لكن جبريل لما نزل من الأعلى الى الأسفل وأخبر به سمى ذلك انزالا . أما قوله (وما يكفر بها الا الفاسقون) ففيه مسائل

﴿ المسألة الأولى) الكفر بها من وجهين : أحدهما : جحودها مع العلم بصحتها ، والثانى : جحودها مع الجهل وترك النظر فيها والاعراض عن دلائلها وليس فى الظاهر تخصيص فيدخل الكل فيه

﴿ المسئلة الثانية ﴾ الفسق فى اللغة خروج الانسان عما حد له قال الله تعالى (الا ابليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه) وتقول العرب للنواة اذا خرجت من الرطبة عند سقوطها فسقت النواة وقد يقرب من معناه الفجور لأنه مأخوذ من فجور السد الذى يمنع الماء من أن يصير الى الموضع الذى يفسد فشبه تعدى الانسان ماحد له الى الفساد بالذى فجر السد حتى صار الى حيث يفسد . فان قيل أليس أن صاحب الصغيرة تجاوز أمر الله ولا يوصف بالفسق والفجور . قلنا انه انما يسمى بهما كل أمر يعظم من الباب الذى ذكرنا لأن من فتح من النهر نقبا يسيراً لا يوصف بانه فجر ذلك النهر وكذلك الفسق انما يقال اذا عظم التعدى. اذا ثبت هذا فنقول فى قوله (الا الفاسقون) وجهان : أحدهما : ان كل كافر فاسق ولا ينعكس فكان ذكر الفاسق يأتى على الكافر وغيره فكان أولى ، الثانى : أن يكون المراد ما يكفر بها الا الكافر المتجاوز عن كل حد فى كفره والمعنى أن هذه الآيات لما كانت بينة ظاهرة لم يكفر بها الا الكافر الذى بلغ فى الكفر الى النهاية القصوى وتجاوز عن كل حد مستحسن فى العقل والشرع

قوله تعالى ﴿ أو كلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم بل أكثرهم لا يؤمنون ﴾

اعلم أن هذا نوع آخر من قبائحهم وفيه مسائل

﴿ المسئلة الاولى ﴾ قوله (أو كلما عاهدوا عهدا) واو عطف دخلت عليه همزة الاستفهام وقيل الواو زائدة وليس بصحيح لانه مع صحة معناه لا يجوز أن يحكم بالزيادة

﴿ المسئلة الثانية ﴾ قال صاحب الكشاف : الواو للعطف على محذوف معناه : أكفروا بالآيات والبينات وكلما عاهدوا، وقرأ أبو السماك بسكون الواو على أن الفاسقون بمعنى الذين

وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ

فسقوا فكأنه قيل وما يكفر بها الا الذين فسقوا أونقضوا عهد الله مرارا كثيرة وقرىء عوهدوا وعهدوا

﴿المسئلة الثالثة﴾ المقصود من هذا الاستفهام الانكار وإعظام مايقدمون عليه لان مثل ذلك اذا قيل بهذا اللفظ كان أبلغ فى التنكير والتبكيت ودل بقوله (أوكلما عاهدوا) على عهد بعد عهد نقضوه ونبذوه بل يدل على أن ذلك كالعادة فيهم فكأنه تعالى أراد تسلية الرسول عند كفرهم بما أنزل عليه من الآيات بان ذلك ليس ببدع منهم ، بل هو سجيتهم وعادتهم وعادة سلفهم على مابينه فى الآيات المتقدمة من نقضهم العهود والمواثيق حالا بعد حال لان من يعتاد منه هذه الطريقة لايصعب على النفس مخالفته كصعوبة من لم تجر عادته بذلك

﴿المسئلة الرابعة﴾ فى العهد وجوه : أحدها : ان الله تعالى لما أظهر الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلى صحة شرعه كان ذلك كالعهد منه سبحانه وقبولهم لتلك الدلائل كالمعاهدة منهم لله سبحانه وتعالى ، وثانيها : ان العهد هو الذى كانوا يقولون قبل مبعثه عليه السلام لئن خرج النبي لنؤمنن به ولنخرجن المشركين من ديارهم ، وثالثها : انهم كانوا يعاهدون الله كثيراو ينقضونه ، ورابعها : أن اليهود كانوا قد عاهدوه على أن لايعينوا عليه أحدا من الكافرين فنقضوا ذلك وأعانوا عليه قريشا يوم الخندق قال القاضي . ان صحت هذه الرواية لم يمتنع دخوله تحت الآية لكن لايجوز قصر الآية عليه بل الأقرب أن يكون المراد ماله تعلق بما تقدم ذكره من كفرهم بآيات الله ، واذا كان كذلك فحمله على نقض العهد فيما تضمنته الكتب المتقدمة والدلائل العقلية من صحة القول ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم أقوى

﴿المسئلة الخامسة﴾ انما قال (نبذه فريق) لان فى جملة من عاهد من آمن أو يجوز أن يؤمن فلما لم يكن ذلك صفة جميعهم خص الفريق بالذكر ثم لما كان يجوز أن يظن ان ذلك الفريق هم الأقلون بين أنهم الأكثرون فقال (بل أكثرهم لا يؤمنون) وفيه قولان : الاول : أكثر أولئك الفساق لا يصدقون بك أبدا لحسدهم وبغيهم ، والثانى : لايؤمنون أى لايصدقون بكتابهم لأنهم كانوا فى قومهم كالمنافقين مع الرسول يظهرون لهم الايمان بكتابهم ورسولهم ثم لا يعملون بموجبه ومقتضاه

قوله تعالى ﴿ ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا

أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۝ وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ

الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون ﴾

اعلم أن معنى كون الرسول مصدقا لما معهم هو أنه كان معترفا بنبوة موسى عليه السلام وبصحة التوراة أو مصدقا لما معهم من حيث ان التوراة بشرت بمقدم محمد صلى الله عليه وسلم فاذا أتى محمد كان مجرد مجيئه مصدقا للتوراة . أما قوله تعالى (نبذ فريق) فهو مثل لتركهم واعراضهم عنه بمثل مايرمى به وراء الظهر استغناء عنه وقلة التفات اليه . أما قوله تعالى (من الذين أوتوا الكتاب) ففيه قولان : أحدهما : أن المراد ممن أوتى علم الكتاب من يدرسه ويحفظه قال هذا القائل: الدليل عليه أنه تعالى وصف هذا الفريق بالعلم عند قوله تعالى (كأنهم لا يعلمون) الثانى : المراد من يدعى التمسك بالكتاب سواء علمه او لم يعلمه وهذا كوصف المسلمين بأنهم من أهل القرآن لا يراد بذلك من يختص بمعرفة علومه بل المراد من يؤمن به و يتمسك بموجبه . أما قوله تعالى (كتاب الله وراء ظهورهم) فقيل انه التوراة وقيل انه القرآن وهذا هو الأقرب لوجهين : الاول : ان النبذ لا يعقل الا فيما تمسكوا به أولا وأما اذا لم يلتفتوا اليه لا يقال انهم نبذوه ، الثانى : انه قال (نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب) ولو كان المراد به القرآن لم يكن لتخصيص الفريق معنى لأن جميعهم لا يصدقون بالقرآن . فان قيل كيف يصح نبذهم للتوراة وهم يتمسكون به ؟ قلنا اذا كان يدل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لما فيه من النعت والصفة وفيه وجوب الايمان ثم عدلوا عنه كانوا نابذين للتوراة. أما قوله تعالى (كانهم لا يعلمون) فدلالة على أنهم نبذوه عن علم ومعرفة لانه لا يقال ذلك الا فيمن يعلم فدلت الآية من هذه الجهة على ان هذا الفريق كانوا عالمين بصحة نبوته الا أنهم جحدوا مايعلمون وقد ثبت أن الجمع العظيم لا يصح الجحد عليهم فوجب القطع بان أولئك الجاحدين كانوا فى القلة بحيث تجوز المكابرة عليهم

قوله تعالى ﴿ واتبعوا ماتتلوا الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين

هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما مايفرقون به بين المرء وزوجه وماهم بضارين به من أحد الا باذن الله و يتعلمون مايضرهم ولاينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق ولبئس ماشروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون﴾

اعلم أن هذا هو نوع آخر من قبائح أفعالهم وهو اشتغالهم بالسحر واقبالهم عليه ودعاؤهم الناس اليه . أما قوله تعالى (واتبعوا ماتتلوا الشياطين على ملك سليمان) ففيه مسائل

﴿المسئلة الاولى﴾ قوله تعالى (واتبعوا) حكاية عمن تقدم ذكره وهم اليهود ثم فيه أقوال أحدها : انهم اليهود الذين كانوا فى زمان محمد عليه الصلاة والسلام، وثانيها: أنهم الذين تقدموا من اليهود ،وثالثها: انهم الذين كانوا فى زمن سليمان عليه السلام من السحرة لان أكثر اليهود ينكرون نبوة سليمان عليه السلام ويعدونه من جملة الملوك فى الدنيا فالذين منهم كانوا فى زمانه لايمتنع أن يعتقدوا فيه أنه انما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر ، ورابعها : أنه يتناول الكل وهذا أولى لانه ليس صرف اللفظ الى البعض أولى من صرفه الى غيره اذ لادليل على التخصيص: قال السدى. لما جاءهم محمد عليه الصلاة والسلام عارضوه بالتوراة فخاصموه بها فاتفقت التوراة والقرآن فنبذوا التوراة وأخذوا بكتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم يوافق القرآن فهذا قوله تعالى (ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم) ثم أخبر عنهم بأنهم اتبعوا كتب السحر

﴿المسئلة الثانية﴾ ذكروا فى تفسير (تتلوا) وجوها : أحدها : ان المراد منه التلاوة والاخبار

وثانيها قال أبو مسلم «تتلو» أي تكذب على ملك سليمان يقال تلا عليه اذا كذب وتلا عنه اذا صدق واذا أبهم جاز الامران والأقرب هو الاول لأن التلاوة حقيقة في الخبر الا أن المخبر يقال في خبره اذا كان كذبا انه تلا فلان وانه قد تلا على فلان ليميز بينه وبين الصدق الذى لا يقال فيه: روى على فلان، بل يقال روى عن فلان وأخبر عن فلان وتلا عن فلان وذلك لا يليق إلا بالاخبار والتلاوة ولا يمتنع أن يكون الذى كانوا يخبرون به عن سليمان مما يتلى ويقرأ فيجتمع فيه كل الاوصاف

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ اختلفوا في الشياطين فقيل المراد شياطين الجن وهو قول الأكثرين وقيل شياطين الانس وهو قول المتكلمين من المعتزلة وقيل هم شياطين الانس والجن معا. أما الذين حملوه على شياطين الجن قالوا ان الشياطين كانوا يسترقون السمع ثم يضمون الى ما سمعوا أكاذيب يلفقونها ويلقونها الى الكهنة وقد دونوها في كتب يقرءونها ويعلمونها الناس وفشا ذلك في زمن سليمان عليه السلام حتى قالوا إن الجن تعلم الغيب وكانوا يقولون هذا علم سليمان وما تم له ملكه الا بهذا العلم وبه يسخر الجن والانس والريح التى تجرى بامره. وأما الذين حملوه على شياطين الانس قالوا: روى في الخبر أن سليمان عليه السلام كان قد دفن كثيرا من العلوم التى خصه الله تعالى بها تحت سرير ملكه حرصا على أنه ان هلك الظاهر منها يبقى ذلك المدفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم من المنافقين الى أن كتبوا في خلال ذلك أشياء من السحر تناسب تلك الأشياء من بعض الوجوه، ثم بعد موته واطلاع الناس على تلك الكتب أوهموا الناس أنه من عمل سليمان وأنه ماوصل الى ماوصل اليه الا بسبب هذه الأشياء فهذا معنى «ما تتلوا الشياطين» واحتج القائلون بهذا الوجه على فساد القول الأول بان شياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الأنبياء وشرائعهم بحيث يبقى ذلك التحريف محققا فيما بين الناس لارتفع الوثوق عن جميع الشرائع وذلك يفضى الى الطعن في كل الاديان. فان قيل اذا جوزتم ذلك على شياطين الانس فلم لا يجوز مثله على شياطين الجن؟ قلنا الفرق أن الذى يفعله الانسان لابد وأن يظهر من بعض الوجوه، أما لو جوزنا هذا الافتعال من الجن وهو أن تزيد في كتب سليمان بخط مثل خط سليمان فانه لا يظهر ذلك ويبقى مخفيا فيفضى الى الطعن في جميع الاديان

﴿ المسئلة الرابعة ﴾ أما قوله (على ملك سليمان) فقيل في ملك سليمان، عن ابن جريج، وقيل على عهد ملك سليمان والأقرب أن يكون المراد واتبعوا ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان لأنهم كانوا يقرؤن من كتب السحر ويقولون إن سليمان انما وجد ذلك الملك

بسبب هذا العلم فكانت تلاوتهم لتلك الكتب كالافتراء على ملك سليمان

(المسئلة الخامسة) اختلفوا فى المراد بملك سليمان فقال القاضى إن ملك سليمان هو النبوة أو يدخل فيه النبوة وتحت النبوة الكتاب المنزل عليه والشريعة واذا صح ذلك ثم أخرج القوم صحيفة فيها ضروب السحر وقد دفنوها تحت سرير ملكه ثم أخرجوها بعد موته وأوهموا أنها من جهته صار ذلك منهم تقولا على ملكه فى الحقيقة . والأصح عندى أن يقال: إن القوم لما ادعوا أن سليمان انما وجد تلك المملكة بسبب ذلك العلم كان ذلك الادعاء كالافتراء على ملك سليمان

(المسئلة السادسة) السبب فى أنهم أضافوا السحر الى سليمان عليه السلام وجوه أحدها : أنهم أضافوا السحر الى سليمان تفخيما لشأنه وتعظيما لأمره وترغيبا للقوم فى قبول ذلك منهم ، وثانيها : أن اليهود ما كانوا يقرون بنبوة سليمان بل كانوا يقولون انما وجد ذلك الملك بسبب السحر ، وثالثها : أن الله تعالى لما سخر الجن لسليمان فكان يخالطهم و يستفيد منهم أسرارا عجيبة فغلب على الظنون أنه عليه الصلاة والسلام استفاد السحر منهم . أما قوله تعالى (وما كفر سليمان) فهذا تنزيه له عليه السلام عن الكفر وذلك يدل على أن القوم نسبوه الى الكفر و السحر: قيل فيه أشياء ، أحدها : ماروى عن بعض أحبار اليهود أنهم قالوا ألا تعجبون من محمد يزعم أن سليمان كان نبيا وما كان الا ساحرا ، فانزل الله هذه الآية ، وثانيها : أن السحرة من اليهود زعموا أنهم أخذوا السحر عن سليمان فنزهه الله تعالى منه ، وثالثها : أن قوما زعموا ان قوام ملكه كان بالسحر فبرأه الله منه لأن كونه نبيا ينافى كونه ساحرا كافرا ثم بين تعالى أن الذى برأه منه لاصق بغيره فقال (ولكن الشياطين كفروا) يشير به الى ما تقدم ذكره ممن اتخذ السحر كالحرفة لنفسه و ينسبه الى سليمان ثم بين تعالى مابه كفروا فقد كان يجوز أن يتوهم أنهم ما كفروا أولا بالسحر فقال تعالى (يعلمون الناس السحر) واعلم : أن الكلام فى السحر يقع من وجوه

(المسئلة الاولى) فى البحث عنه بحسب اللغة فنقول: ذكر أهل اللغة أنه فى الاصل عبارة عما لطف وخفى سببه والسحر بالنصب هو الغذاء لخفائه ولطف مجاريه قال لبيد:

وتسحر بالطعام و بالشراب * قيل فيه وجهان : أحدهما : انا نعلل ونخدع كالمسحور المخدوع ، والآخر. نغذى وأى الوجهين كان فمعناه الخفاء وقال

فان تسالينا فيم نحن فاننا   عصافير من هذا الانام المسحر

وهذا البيت يحتمل من المعنى ما احتمله الاول و يحتمل أيضا أن يريد بالمسحر أنه ذو سحر والسحر هو الرئة وماتعلق بالحلقوم وهذا أيضا يرجع الى معنى الخفاء ومنه قول عائشة رضى الله عنها : توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين سحرى ونحرى . وقوله تعالى (انما أنت من المسحرين) يعنى من المخلوقين الذى يطعم و يشرب يدل عليه قولهم (ما أنت الا بشر مثلنا) و يحتمل أنه ذو سحر مثلنا وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام أنه قال للسحرة (ماجئتم به السحر ان الله سيبطله) وقال (فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم) فهذا هو معنى السحر فى أصل اللغة

﴿ المسئلة الثانية ﴾ اعلم أن لفظ السحر فى عرف الشرع مختص بكل أمر يخفى سببه و يتخيل على غير حقيقته و يجرى مجرى التمويه والخداع ومتى أطلق ولم يقيد أفاد ذم فاعله قال تعالى (سحروا أعين الناس) يعنى موهوا عليهم حتى ظنوا أن حبالهم وعصيهم تسعى وقال تعالى (يخيل اليه من سحرهم أنها تسعى) وقد يستعمل مقيدا فيما يمدح و يحمد . روى أنه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم الزبرقان بن بدر ، وعمرو بن الاهتم فقال لعمرو: خبرنى عن الزبرقان فقال : مطاع فى ناديه شديد العارضة مانع لما وراء ظهره: فقال الزبرقان، هو والله يعلم أنى أفضل منه ، فقال عمرو: إنه ذم المروءة ضيق العطن أحمق الأب لئيم الخال. يارسول الله صدقت فيهما، أرضانى فقلت أحسن ماعلمت وأسخطنى فقلت أسوأ ماعلمت، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن من البيان لسحرا» فسمى النبي صلى الله عليه وسلم بعض البيان سحرا لأن صاحبه يوضح الشيء المشكل و يكشف عن حقيقته بحسن بيانه و بليغ عبارته . فان قيل كيف يجوز أن يسمى مايوضح الحق و ينبيء عنه سحرا ؟ وهذا القائل انما قصد اظهار الخفى لا إخفاء الظاهر ولفظ السحر انما يفيد إخفاء الظاهر ؟ قلنا انما سماه سحرا لوجهين : الاول : أن ذلك القدر للطفه وحسنه استمال القلوب فاشبه السحر الذى يستميل القلوب فمن هذا الوجه سمى سحرا، لا من الوجه الذى ظننت ، الثانى : ان المقتدر على البيان يكون قادرا على تحسين ما يكون قبيحا وتقبيح مايكون حسنا فذلك يشبه السحر من هذا الوجه

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ فى أقسام السحر: اعلم أن السحر على أقسام : الأول : سحر الكلدانيين والكسدانيين الذين كانوا فى قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون انها هى المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى ابراهيم عليه السلام مبطلا لمقالتهم ورادا عليهم فى مذاهبهم. أما المعتزلة فقد اتفقت كلمتهم على أن غير

الله تعالى لا يقدر على خلق الجسم والحياة واللون والطعم واحتجوا بوجوه ذكرها القاضي ولخصها فى تفسيره وفى سائر كتبه ونحن ننقل تلك الوجوه وننظر فيها : أولها : وهو النكتة العقلية التى عليها يعولون أن كل ماسوى الله اما متحيز وإما قائم بالمتحيز، فلو كان غير الله فاعلا للجسم والحياة لكان ذلك الغير متحيزا، وذلك المتحيز لابد وأن يكون قادرا بالقدرة، إذ لو كان قادرا لذاته لكان كل جسم كذلك بناء على أن الأجسام متماثلة لكن القادر بالقدرة لا يصح منه فعل الجسم والحياة ويدل عليه وجهان : الأول : ان العلم الضرورى حاصل بأن الواحد منا لا يقدر على خلق الجسم والحياة ابتداء فقدرتنا مشتركة فى امتناع ذلك عليها فهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك ههنا الا كوننا قادرين بالقدرة واذا ثبت هذا وجب فيمن كان قادرا بالقدرة أن يتعذر عليه فعل الجسم والحياة ، الثانى : ان هذه القدرة التى لنا لاشك ان بعضها يخالف بعضا، فلو قدرنا قدرة صالحة لخلق الجسم والحياة لم تكن مخالفتها لهذه القدرة أشد من مخالفة بعض هذه القدرة للبعض فلو كفى ذلك القدر من المخالفة فى صلاحيتها لخلق الجسم والحياة لوجب فى هذه القدرة أن يخالف بعضها بعضا وأن تكون صالحة لخلق الجسم والحياة ، ولما لم يكن كذلك علمنا ان القادر بالقدرة لا يقدر على خلق الجسم والحياة ، وثانيها : انا لو جوزنا ذلك لتعذر الاستدلال بالمعجزات على النبوات لأنا لو جوزنا استحداث الخوارق بواسطة تمزيج القوى السماوية بالقوى الأرضية لم يمكنا القطع بان هذه الخوارق التى ظهرت على أيدى الانبياء عليهم السلام صدرت عن الله تعالى بل يجوز فيها أنهم أتوا بها من طريق السحر وحينئذ يبطل القول بالنبوات من كل الوجوه ، وثالثها : أنا لو جوزنا أن يكون فى الناس من يقدر على خلق الجسم والحياة والألوان لقدر ذلك الانسان على تحصيل الأموال العظيمة من غير تعب لكنا نرى من يدعى السحر متوصلا الى اكتساب الحقير من المال بجهد جهيد فعلمنا كذبه وبهذا الطريق نعلم فساد ما يدعيه قوم من الكيمياء لأنا نقول لو أمكنهم ببعض الأدوية أن يقلبوا غير النهب ذهبا لكان اما أن يمكنهم ذلك بالقليل من الأموال فكان ينبغى أن يغنوا أنفسهم بذلك عن المشقة والذلة أو لا يمكنهم الا بالآلات العظام والأموال الخطيرة فكان يجب أن يظهروا ذلك للملوك المتمكنين من ذلك بل كان يجب أن يفطن الملوك لذلك لأنه أنفع لهم من فتح البلاد الذى لا يتم الا باخراج الأموال والكنوز ، وفى علمنا بانصراف النفوس والهمم عن ذلك دلالة على فساد هذا القول ، قال القاضى : فثبت بهذه الجملة ان الساحر لا يصح أن يكون فاعلا لشىء من ذلك . واعلم ان هذه

الدلائل ضعيفة جدا . أما الوجه الأول فنقول : ما الدليل على أن كل ماسوى الله اماأن يكون متحيزا واما قائما بالمتحيز أما علمتم أن الفلاسفة مصرون على اثبات العقول والنفوس الفلكية والنفوس الناطقة وزعموا أنها فى أنفسها ليست بمتحيزة ولا قائمة بالمتحيز فما الدليل على فساد القول بهذا ؟ فان قالوا لو وجد موجود هكذا لزم أن يكون مثلا لله تعالى. قلنا لا نسلم ذلك لأن الاشتراك فى السلوب لا يقتضى الاشتراك فى الماهية، سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يكون بعض الأجسام يقدر على ذلك لذاته ؟ قوله الأجسام متماثلة فلو كان جسم كذلك لكان كل جسم كذلك، قلنا ما الدليل على تماثل الاجسام فان قالوا انه لامعنى للجسم الا الممتد فى الجهات، الشاغل للأحياز ولا تفاوت بينها فى هذا المعنى، قلنا الامتداد فى الجهات والشغل للاحياز صفة من صفاتها ولازم من لوازمها ولا يبعد أن تكون الأشياء المختلفة فى الماهية مشتركة فى بعض اللوازم ، سلمنا أنه يجب أن يكون قادرا بالقدرة فلم قلتم ان القادر بالقدرة لا يصح منه خلق الجسم والحياة؟ قوله لأن القدرة التى لنا مشتركة فى هذا الامتناع وهذا الامتناع حكم مشترك فلا بد له من علة مشتركة ولا مشترك سوى كوننا قادرين بالقدرة . قلنا هذه المقدمات بأسرها ممنوعة فلا نسلم أن الامتناع حكم معلل وذلك لأن الامتناع عدمى والعدم لا يعلل، سلمنا أنه أمر وجودى ولكن من مذهبهم أن كثيرا من الأحكام لا يعلل فلم لا يجوز أن يكون الأمر ههنا كذلك سلمنا انه معلل ، فلم قلتم ان الحكم المشترك لابد له من علة مشتركة أليس أن القبح حصل فى الظلم معللا بكونه ظلما وفى الكذب بكونه كذبا وفى الجهل بكونه جهلا؟ سلمنا أنه لا بد من علة مشتركة لكن لا نسلم أنه لا مشترك الا كوننا قادرين بالقدرة فلم لا يجوز أن تكون هذه القدرة التى لنا مشتركة فى وصف معين وتلك القدرة التى تصلح لخلق الجسم تكون خارجة عن ذلك الوصف فالدليل على أن الأمر ليس كذلك ؟ أما الوجه الاول : وهو أنه ليست مخالفة تلك القدرة لبعض القدر أشد من مخالفة بعض هذه القدر للبعض فنقول: هذا ضعيف ؛ لانا لا نعلل صلاحيتها لخلق الجسم بكونها مخالفة لهذه القدر بل لخصوصيتها المعينة التى لاجلها خالفت سائر القدر وتلك الخصوصية معلوم أنها غير حاصلة فى سائر القدر ونظير ما ذكروه أن يقال ليست مخالفة الصوت للبياض بأشد من مخالفة السواد للبياض فلو كانت تلك المخالفة مانعة للصوت من صحة أن يرى لوجب لكون السواد مخالفا للبياض ان يمتنع رؤيته ولما كان هذا الكلام فاسدا فكذا ما قالوه، والعجب من القاضى أنه لما حكى هذه الوجوه عن الأشعرية فى مسئلة الرؤية وزيفها بهذه الاسئلة ثم انه نفسه تمسك بها فى هذه المسئلة التى

هى الاصل فى إثبات النبوة والرد على من أثبت متوسطا بين الله وبيننا .أما الوجه الثانى وهو أن القول بصحة النبوات لايبقى مع تجويز هذا الاصل فنقول : إما أن يكون القول بصحة النبوات متفرعا على فساد هذه القاعدة أولا يكون . فان كان الاول امتنع فساد هذا الاصل بالبناء على صحة النبوات وإلا وقع الدور، وان كان الثانى فقد سقط هذا الكلام بالكلية وأما الوجه الثالث : فلقائل أن يقول الكلام فى الامكان غير، وفى الوقوع غير، ونحن لا نقول بان هذه الحالة حاصلة لكل أحد بل هذه الحالة لا تحصل للبشر الا فى الأعصار المتباعدة فكيف يلزمنا ماذكرتموه؟ فهذا هو الكلام فى النوع الاول من السحر .النوع الثانى من السحر: سحر أصحاب الاوهام والنفس القوية قالوا اختلف الناس فى أن الذى يشير اليه كل أحد بقوله «أنا» ماهو؟ فمن الناس من يقول انه هو هذه البنية ومنهم من يقول انه جسم سار فى هذه البنية ، ومنهم من يقول بأنه موجود وليس بجسم ولا بجسمانى . أما إذا قلنا إن الانسان هو هذه البنية فلاشك أن هذه البنية مركبة من الأخلاط الأربعة فلم لا يجوز أن يتفق فى بعض الأعصار البارده أن يكون مزاجه مزاجا من الأمزجة فى ناحية من النواحى يقتضى القدرة على خلق الجسم والعلم بالأمور الغائبة عنا والمتعذرة وهكذا الكلام اذا قلنا الانسان جسم سار فى هذه البنية، أما اذا قلنا ان الانسان هو النفس فلم لا يجوز أن يقال النفوس مختلفة فيتفق فى بعض النفوس أن كانت لذاتها قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغائبة فهذا الاحتمال مما لم تقم دلالة على فساده سوى الوجوه المتقدمة وقد بان بطلانها، ثم الذى يؤكد هذا الاحتمال وجوه : أولها : أن الجذع الذى يتمكن الانسان من المشى عليه لو كان موضوعا على الأرض لا يمكنه المشى عليه لو كان كالجسر على هاوية تحته ، وما ذاك الا أن تخيل السقوط متى قوى أوجبه ، وثانيها : اجتمعت الأطباء على نهى المرعوف عن النظر الى الاشياء الحمر ، والمصروع عن النظر الى الأشياء القوية اللمعان والدوران ، وما ذاك الا ان النفوس خلقت مطيعة للاوهام ، وثالثها : حكى صاحب الشفاء عن «ارسطو» فى طبائع الحيوان : أن الدجاجة اذا تشبهت كثيرا بالديكة فى الصوت وفى الحراب مع الديكة نبت على ساقها مثل الشيء النابت على ساق الديك ، ثم قال صاحب الشفاء : وهذا يدل على ان الأحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية ، ورابعها : أجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة وأجمعوا على ان الدعاء اللسانى الخالى عن الطلب النفسانى قليل العمل عديم الاثر فدل ذلك على ان للهمم والنفوس آثارا وهذا الاتفاق غير مختص بمسئلة معينة وحكمة مخصوصة ، وخامسها : انك لو أنصفت لعلمت أن المبادى القريبة

للأفعال الحيوانية ليست الا التصورات النفسانية لأن القوة المحركة المغروزة في العضلات صالحة للفعل وتركه أو ضده ، ولن يترجح أحد الطرفين على الآخر الا لمرجح وما ذاك الا تصور كون الفعل جميلا أو لذيذا أو تصور كونه قبيحاً أو مؤلما فتلك التصورات هي المبادي لصيرورة القوى العضلية مبادي للفعل لوجود الافعال بعد أن كانت كذلك بالقوة ، واذا كانت هذه التصورات هي المبادي لمبادي هذه الافعال فأي استبعاد في كونها مبادي للافعال أنفسها وإلغاء الواسطة عن درجة الاعتبار ، وسادسها : التجربة والعيان شاهدان بان هذه التصورات مبادي قريبة لحدوث الكيفيات في الابدان فان الغضبان تشتد سخونة مزاجه حتى انه يفيده سخونة قوية . يحكى أن بعض الملوك عرض له فالج فأعيا الأطباء مزاولة علاجه فدخل عليه بعض الحذاق منهم على حين غفلة منه وشافهه بالشتم والقدح في العرض فاشتد غضب الملك وقفز من مرقده قفزة اضطرارية لما ناله من شدة ذلك الكلام فزالت تلك العلة المزمنة والمرضة المهلكة . واذا جاز كون التصورات مبادي لحدوث الحوادث في البدن فاي استبعاد من كونها مبادي لحدوث الحوادث خارج البدن . وسابعها : أن الاصابة بالعين أمر قد اتفق عليه العقلاء . وذلك أيضا يحقق امكان ماقلناه . اذا عرفت هذا فنقول : النفوس التي تفعل هذه الأفاعيل قد تكون قوية جدا فتستغني في هذه الأفعال عن الاستعانة بالآلات والأدوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه الآلات . وتحقيقه أن النفس اذا كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كأنها روح من الارواح السماوية فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم أما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة الا في هذا البدن . فاذا اراد هذا الانسان صيرورتها بحيث يتعدى تأثير من بدنها الى بدن آخر اتخذ تمثال ذلك الغير ووضعه عند الحس واشتغل الحس به فيتبعه الخيال عليه وأقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية ، ولذلك أجمعت الامم على أنه لا بد لمزاولة هذه الاعمال من انقطاع المألوفات والمشتهيات وتقليل الغذاء والانقطاع عن مخالطة الخلق وكلما كانت هذه الامور أتم كان ذلك التأثير أقوى فاذا اتفق أن كانت النفس مناسبة لهذا الامر نظراً الى ماهيتها وخاصيتها عظم التأثير ، والسبب المتعين فيه أن النفس اذا اشتغلت بالجانب الاول أشغلت جميع قوتها في ذلك الفعل واذا اشتغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قوتها وتوزعت على تلك الافعال فتصل الى كل واحد من تلك الافعال شعبة من تلك القوة وجدول من ذلك النهر ، ولذلك نرى أن إنسانين يستويان في قوة الخاطر اذا اشتغل أحدهما بصناعة واحدة واشتغل

الآخر بصناعتين فان ذا الفن الواحد يكون أقوى من ذى الفنين، ومن حاول الوقوف على حقيقة مسئلة من المسائل فانه حال تفكره فيها لابد وأن يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفريغ الخاطر يتوجه الخاطر بكليته اليه فيكون الفعل أسهل وأحسن، واذا كان كذلك فاذا كان الانسان مشغول الهم والهمة بقضاء اللذات وتحصيل الشهوات كانت القوة النفسانيـة مشغولة بها مستغرقة فيها فلا يكون انجذابها الى تحصيل الفعل الغريب الذى يحاوله انجذابا قويا لاسيما وههنا آفة أخرى وهى ان مثل هذه النفس قد اعتادت الاشتغال باللذات من أول أمرها الى آخره ولم تشتغل قط باستحداث هذه الافعال الغريبة فهى بالطبع حنون الى الاول عزوف عن الثانى، فاذا وجدت مطلوبها من النمط الاول فانى تلتفت الى الجانب الآخر؟ فقد ظهر من هذا أن مزاولة هذه الاعمال لاتتأتى الا مع التجرد عن الاحوال الجسمانية وترك مخالطة الخلق والاقبال بالكلية على عالم الصفاء والارواح. وأما الرقى فان كانت معلومة فالامر فيها ظاهر لان الغرض منها ان حس البصر كما شغلناه بالامور المناسبة لذلك الغرض، فحس السمع نشغله أيضا بالامور المناسبة لذلك الغرض، فان الحواس متى تطابقت على التوجه الى الغرض الواحد كان توجه النفس اليه حينئذ أقوى، وأما ان كانت بألفاظ غير معلومة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة فان الانسان اذا اعتقد أن هذه الكلمات انمـا تقرأ للاستعانة بشىء من الامور الروحانية ولا يدرى كيفية تلك الاستعانة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة ويحصل للنفس فى أثناء ذلك انقطاع عن المحسوسات واقبال على ذلك الفعل وجد عظيم، فيقوى التأثير النفسانى فيحصل الغرض، وهكذا القول فى الدخن. قالوا فقد ثبت أن هذا القدر من القوة النفسانية مشتغل بالتأثير، فان انضم اليه النوع الاول من السحر وهو الاستعانة بالكواكب وتأثيراتها عظم التأثير، بل ههنا نوعان آخران : الاول : أن النفوس التى فارقت الابدان قد يكون فيها ماهو شديد المشابهة لهذه النفوس فى قوتها وفى تأثيراتها، فاذا صارت تلك النفوس صافية لم يبعد أن ينجذب اليها مايشابهها من النفوس المفارقة ويحصل لتلك النفوس نوع ما من التعلق بهذا البدن فتتعاضد النفوس الكثيرة على ذلك الفعل واذا كملت القوة وتزايدت قوى التأثير، الثانى : أن هذه النفوس الناطقة اذا صارت صافية عن الكدورات البدنية صارت قابلة للانوار الفائضة من الارواح السماوية والنفوس الفلكية، فتقوى هذه النفوس بانوار تلك الارواح، فتقوى على أمور غريبة خارقة للعادة. فهذا شرح سحر أصحاب الاوهام والرقى. النوع الثالث من السحر : الاستعانة بالارواح الأرضية، واعلم ان القول بالجن

مما أنكره بعض المتاخرين من الفلاسفة والمعتزلة أما أكابر الفلاسفة فانهم ما أنكروا القول به الا أنهم سموها بالارواح الارضية وهى فى أنفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة ، فالخيرة هم مؤمنو الجن والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم، ثم قال الخلف منهم : هذه الارواح جواهر قائمة بأنفسها لامتحيزة ولا حالة فى المتحيز وهى قادرة عالمة مدركة للجزئيات، واتصال النفوس الناطقة بها أسهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية أضعف من القوة الحاصلة اليها بسبب اتصالها بتلك الأرواح السماوية، أما أن الاتصال أسهل فلأن المناسبة بين نفوسنا وبين هذه الارواح الارضية أسهل ولأن المشابهة والمشاكلة بينهما أتم وأشد من المشاكلة بين نفوسنا وبين الأرواح السماوية وأما أن القوة بسبب الاتصال بالارواح السماوية أقوى فلأن الارواح السماوية هى بالنسبة الى الارواح الارضية كالشمس بالنسبة الى الشعلة، والبحر بالنسبة الى القطرة، والسلطان بالنسبة إلى الرعية. قالوا وهذه الاشياء وان لم يقم على وجودها برهان قاهر فلا أقل من الاحتمال والامكان، ثم ان أصحاب الصنعة وأرباب التجربة شاهدوا أن الاتصال بهذه الأرواح الأرضية يحصل بأعمال سهلة قليلة من الرقى والدخن والتجريد فهذا النوع هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن . النوع الرابع من السحر : التخيلات والأخذ بالعيون وهذا الأخذ مبنى على مقدمات : احداها : أن أغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة إذا نظر إلى الشط رأى السفينة واقفة والشط متحركا، وذلك يدل على أن الساكن يرى متحركا والمتحرك يرى ساكنا، والقطرة النازلة ترى خطا مستقيما والذبالة التى تدار بسرعة ترى دائرة والعنبة ترى فى الماء كبيرة كالاجاصة ، والشخص الصغير يرى فى الضباب عظيما، وكبخار الأرض الذى يريك قرص الشمس عند طلوعها عظيما فاذا فارقته وارتفعت عنه صغرت، وأما رؤية العظيم من البعيد صغيرا فظاهر ، فهذه الأشياء قد هدت العقول الى أن القوة الباصرة قد تبصر الشيء على خلاف ماهو عليه فى الجملة لبعض الأسباب العارضة ، وثانيها : أن القوة الباصرة انما تقف على المحسوسات وقوفا تاما اذا أدركت المحسوس فى زمان له مقدار ما، فأما اذا أدركت المحسوس فى زمان صغير جدا، ثم أدركت بعده محسوسا آخر وهكذا فانه يختلط البعض بالبعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض وذلك فان الرحى اذا أخرجت من مركزها الى محيطها خطوطا كثيرة بألوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونا واحدا كانه مركب من كل تلك الالوان ، وثالثها : أن النفس اذا كانت مشغولة بشيء فربما حضر عند الحس شيء آخر ولا يشعر الحس به البتة

كما ان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان آخر ويتكلم معه فلا يعرفه ولايفهم كلامه، لما أن قلبه مشغول بشيء آخر، وكذا الناظر فى المرآة فانه ربما قصد أن يرى قذاة فى عينه فيراها ولايرى ماهو أكبر منها ان كان بوجهه أثر أو بجبهته أو بسائر أعضائه التى تقابل المرآة، وربما قصد أن يرى سطح المرآة هل هو مستو أم لا فلايرى شيئاً مما فى المرآة. اذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبذ الحاذق يظهر عمل شيء يشغل أذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استغرقهم الشغل بذلك الشيء والتحديق نحوه عمل شيئا آخر عملا بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا لتفاوت الشيئين: أحدهما: اشتغالهم بالامر الاول، والثانى سرعة الاتيان بهذا العمل الثانى وحينئذ يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا ولو أنه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد مايريد أن يعمله ولم تتحرك النفوس والاوهام الى غير مايريد اخراجه، لفطن الناظرون لكل مايفعله. فهذا هو المراد من قولهم: ان المشعبذ يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التى يحتال فيها وكلما كان أخذه للعيون والخواطر وجذبه لها الى سوى مقصوده أقوى كان أحذق فى عمله، وكلما كانت الاحوال التى تفيد حس البصر نوعا من أنواع الخلل أشد كان هذا العمل أحسن، مثل أن يجلس المشعبذ فى موضع مضيء جدا فان الضوء الشديد يفيد البصر كلالا واختلالا وكذا الظلمة الشديدة وكذلك الالوان المشرقة القوية تفيد البصر كلالا واختلالا، والالوان المظلمة قلما تقف القوة الباصرة على أحوالها، فهذا مجامع القول فى هذا النوع من السحر. النوع الخامس من السحر: الاعمال العجيبة التى تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضروب الخيلاء أخرى: مثل فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر وكفارس على فرس فى يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد، ومنها الصور التى يصورها الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الانسان، حتى يصوّرونها ضاحكة وباكية، حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وبين ضحك الخجل، وضحك الشامت. فهذه الوجوه من لطيف أمور المخاييل، وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب، ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات ويندرج فى هذا الباب علم جر الأثقال وهو أن يجر ثقيلا عظيما بآلة خفيفة سهلة وهذا فى الحقيقة لاينبغى أن يعد من باب السحر لأن لها أسباباً معلومة نفيسة من اطلع عليها قدر عليها، الا أن الاطلاع عليها لما كان عسيرا شديدا لايصل اليه الا الفرد بعد الفرد لاجرم عد أهل الظاهر ذلك من

باب السحر، ومن هذا الباب عمل «ارجعيانوس» الموسيقار فى هيكل أورشليم العتيق عند تجديده اياه وذلك أنه اتفق له أنه كان مجتازاً بفلاة من الارض فوجد فيها فرخا من فراخ البراصل والبراصل هو طائر عطوف وكان يصفر صفيرا حزينا بخلاف سائر البراصل وكانت البراصل تجيئه بلطائف الزيتون فتطرحها عنده فيأكل بعضها عند حاجته ويفضل بعضها عن حاجته فوقف هذا الموسيقار هناك وتأمل حال ذلك الفرخ وعلم أن فى صفيره المخالف لصفير البراصل ضربا من التوجع والاستعطاف حتى رقت له الطيور وجاءته بما يأكله فتلطف بعمل آلة تشبه الصفارة اذا استقبل الريح بها أدت ذلك الصغير ولم يزل يجرب ذلك حتى وثق بها وجاءته البراصل بالزيتون كما كانت تجيء إلى ذلك الفرخ لأنها تظن أن هناك فرخا من جنسها فلما صح له ما أراد أظهر النسك وعمد إلى هيكل أورشليم وسال عن الليلة التى دفن فيها « اسطرخس » الناسك القيم بعمارة ذلك الهيكل فاخبر أنه دفن فى أول ليلة من آب فاتخذ صورة من زجاج مجوف على هيئة البرصلة ونصبها فوق ذلك الهيكل وجعل فوق تلك الصورة قبة وأمرهم بفتحها فى أول آب وكان يظهر صوت البرصلة بسبب نفوذ الريح فى تلك الصورة وكانت البراصل تجيء بالزيتون حتى كان تمتلئ تلك القبة كل يوم من ذلك الزيتون والناس اعتقدوا أنه من كرامات ذلك المدفون. ويدخل فى هذا البـاب أنواع كثيرة لا يليق شرحها فى هذا الموضع، النوع السادس من السحر: الاستعانة بخواص الأدوية مثل أن يجعل فى طعامه بعض الأدوية المبلدة المزيلة للعقل والدخن المسكرة نحو دماغ الحمار اذا تناوله الانسان تبلد عقله وقلت فطنته، واعلم أنه لاسبيل الى انكار الخواص فان أثر المغناطيس مشاهد إلا أن الناس قد أكثروا فيه وخلطوا الصدق بالكذب والباطل بالحق، النوع السابع: من السحر تعليق القلب وهو أن يدعى الساحر أنه قد عرف الاسم الاعظم وأن الجن يطيعونه وينقادون له فى أكثر الامور، فاذا اتفق أن كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التميز اعتقد أنه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل فى نفسه نوع من الرعب والمخافة، واذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة فحينئذ يتمكن الساحر من أن يفعل حينئذ مايشاء وان من جرب الامور وعرف أحوال أهل العلم علم أن لتعلق القلب أثراً عظيما فى تنفيذ الاعمـال واخفاء الاسرار النوع الثامن من السحر: السعى بالنميمة والتضريب من وجوه خفيفة لطيفة وذلك شائع فى الناس فهذا جملة الكلام فى أقسام السحر وشرح أنواعه وأصنافه والله أعلم

﴿المسئلة الرابعة﴾ فى أقوال المسلمين فى أن هذه الانواع هل هى ممكنة أم لا؟ أما المعتزلة

فقد اتفقوا على انكارها الا النوع المنسوب الى التخيل والمنسوب الى إطعام بعض الأدوية المبلدة والمنسوب الى التضريب والنميمة ، فاما الأقسام الخمسة الاول فقد أنكروها ولعلهم كفروا من قال بها وجوز وجودها . وأما أهل السنة فقد جوزوا أن يقدر الساحر على أن يطير فى الهواء ويقلب الانسان حمارا والحمار انسانا الا أنهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الأشياء عند مايقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة . فاما أن يكون المؤثر فى ذلك الفلك والنجوم فلا . وأما الفلاسفة والمنجمون والصابئة فقولهم على ماسلف تقريره، واحتج أصحابنا على فساد قول الصابئة أنه قد ثبت أن العالم محدث فوجب أن يكون موجده قادرا والشىء الذى حكم العقل بأنه مقدور إنما يصح أن يكون مقدورا لكونه ممكنا والامكان قدر مشترك بين كل الممكنات، فاذن كل الممكنات مقدور لله تعالى ولو وجد شىء من تلك المقدورات بسبب آخر يلزم أن يكون ذلك السبب مزيلا لتعلق قدرة الله تعالى بذلك المقدور فيكون الحادث سببا لعجز الله وهو محال، فثبت أنه يستحيل وقوع شىء من الممكنات الا بقدرة الله وعنده يبطل كل ماقاله الصابئة قالوا اذا ثبت هذا فندعى أنه يمتنع وقوع هذه الخوارق باجراء العادة عند سحر السحرة فقد احتجوا على وقوع هذا النوع من السحر بالقرآن والخبر . أما القرآن فقوله تعالى فى هذه الآية (وما هم بضارين به من أحد إلا باذن الله) والاستثناء يدل على حصول الآثار بسببه وأما الأخبار فهى واردة عنه صلى الله عليه وسلم متواترة وآحادا : أحدها : ماروى أنه عليه السلام سحر، وان السحر عمل فيه حتى قال « انه ليخيل إلى أنى أقول الشىء وأفعله ولم أقله ولم أفعله » وأن امرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر تحت راعوفة البئر فلما استخرج ذلك زال عن النبى صلى الله عليه وسلم ذلك العارض وأنزل المعوذتان بسببه ، وثانيها : أن امرأة أتت عائشة رضى الله عنها فقالت لها انى ساحرة فهل من توبة؟ فقالت وما سحرك فقالت صرت إلى الموضع الذى فيه هاروت وماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا لى ياأمة الله لا تختارى عذاب الآخرة بامر الدنيا فأبيت، فقالا لى اذهبى فبولى على ذلك الرماد فذهبت لأبول عليه ففكرت فى نفسى فقلت لا أفعل وجئت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لى مارأيت لما فعلت فقلت مارأيت شيئا فقالا لى أنت على رأس أمرك فاتقى الله ولا تفعلى فأبيت فقالا لى اذهبى فافعلى فذهبت ففعلت فرأيت كأن فارسا مقنعا بالحديد قد خرج من فرجى فصعد الى السماء فجئتهما فاخبرتهما فقالا: ايمانك قدخرج عنك وقدأحسنت السحر فقلت وما هو؟ قالا ماتريدين شيئا فتصوريه فى وهمك الا كان، فصورت فى نفسى حبا من حنطة فاذا أنا بحب فقلت انزرع

فانزرع فخرج من ساعته سنبلا فقلت: انطحن فانطحن من ساعته، فقلت انخبز فانخبز وأنا لا أريد شيئا أصوره فى نفسى الا حصل فقالت عائشة ليس لك توبة ، وثالثها : ما يذكرونه من الحكايات الكثيرة فى هذا الباب وهى مشهورة. أما المعتزلة فقد احتجوا على انكاره بوجوه : أحدها : قوله تعالى (ولا يفلح الساحر حيث أتى) وثانيها : قوله تعالى فى وصف محمد صلى الله عليه وسلم (وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا) ولو صار عليه السلام مسحورا لما استحقوا الذم بسبب هذا القول ، وثالثها : أنه لو جاز ذلك من الساحر فكيف يتميز المعجز عن السحر ثم قالوا هذه الدلائل يقينية والاخبار التى ذكرتموها من باب الآحاد فلا تصلح معارضة لهذه الدلائل

﴿المسئلة الخامسة﴾ فى أن العلم بالسحر غير قبيح ولا محظور: اتفق المحققون على ذلك لأن العلم لذاته شريف وأيضا لعموم قوله تعالى (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) ولأن السحر لو لم يكن يعلم لما أمكن الفرق بينه وبين المعجز والعلم بكون المعجز معجزا واجب ومايتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضى أن يكون تحصيل العلم بالسحر واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما وقبيحا

﴿المسئلة السادسة﴾ فى أن الساحر قد يكفر أم لا: اختلف الفقهاء فى أن الساحر هل يكفر أم لا؟ روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «من أتى كاهنا أو عرافا فصدقهما بقول فقد كفر بما أنزل على محمد عليه السلام» واعلم أنه لا نزاع بين الأمة فى أن من اعتقد أن الكواكب هى المدبرة لهذا العالم وهى الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور فانه يكون كافرا على الاطلاق وهذا هو النوع الاول من السحر ، أما النوع الثانى : وهو أن يعتقد أنه قد يبلغ روح الانسان فى التصفية والقوة الى حيث يقدر بها على ايجاد الاجسام والحياة والقدرة وتغيير البنية والشكل ، فالاظهر إجماع الأمة أيضا على تكفيره . أما النوع الثالث : وهو أن يعتقد الساحر أنه قد يبلغ فى التصفيه وقراءة الرقى وتدخين بعض الأدوية الى حيث يخلق الله تعالى عقيب أفعاله على سبيل العادة الاجسام والحياة والعقل وتغيير البنية والشكل فهنا المعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك قالوا لأنه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه أن يعرف صدق الأنبياء والرسل وهذا ركيك من القول، فان لقائل أن يقول إن الانسان لو ادعى النبوة وكان كاذبا فى دعواه فانه لا يجوز من الله تعالى اظهار هذه الأشياء على يده لئلا يحصل التلبيس أما اذا لم يدع النبوة وأظهر هذه الأشياء على يده لم يفض ذلك الى التلبيس فان المحق يتميز عن

المبطل بما أن المحق تحصل له هذه الأشياء مع ادعاء النبوة والمبطل لاتحصل له هذه الأشياء مع ادعاء النبوة . وأما سائر الانواع التى عددناها من السحر فلا شك أنه ليس بكفر . فان قيل : إن اليهود لما أضافوا السحر الى سليمان قال الله تعالى تنزيها له عنه (وما كفر سليمان) وهذا يدل على أن السحر كفر على الاطلاق وأيضا قال (ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر) وهذا أيضا يقتضى أن يكون السحر على الاطلاق كفرا . وحكى عن الملكين أنهما لا يعلمان أحدا السحر حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر وهو يدل على أن السحر كفر على الاطلاق ، قلنا : حكاية الحال يكفى فى صدقها صورة واحدة فتحملها على سحر من يعتقد إلهية النجوم

(المسئلة السابعة) فى أنه هل يجب قتلهم أم لا ؟ أما النوع الاول : وهو أن يعتقد فى الكواكب كونها آلهة مدبرة . والنوع الثانى : وهو أن يعتقد أن الساحر قد يصير موصوفا بالقدرة على خلق الأجسام وخلق الحياة والقدرة والعقل وتركيب الأشكال ، فلا شك فى كفرهما ، فالمسلم اذا أتى بهذا الاعتقاد كان كالمرتد يستتاب فان أصر قتل . وروى عن مالك وأبى حنيفة أنه لاتقبل توبته ، لنا أنه أسلم فيقبل اسلامه لقوله عليه السلام «نحن نحكم بالظاهر» . أما النوع الثالث : وهو أن يعتقد أن الله تعالى أجرى عادته بخلق الاجسام والحياة وتغيير الشكل والهيئة عند قراءة بعض الرقى وتدخين بعض الأدوية فالساحر يعتقد أنه يمكن الوصول الى استحداث الاجسام والحياة وتغيير الخلقة بهذا الطريق وقد ذكرنا عن المعتزلة أنه كفر قالوا لأنه مع هذا الاعتقاد لايمكنه الاستدلال بالمعجز على صدق الانبياء وهذا ركيك لأنه يقال : الفرق هو أن مدعى النبوة ان كان صادقا فى دعواه أمكنه الاتيان بهذه الأشياء وان كان كاذبا تعذر عليه ذلك . فبهذا يظهر الفرق . اذا ثبت أنه ليس بكافر وثبت أنه ممكن الوقوع فاذا أتى الساحر بشىء من ذلك فان اعتقد أن اتيانه به مباح كفر ، لأنه حكم على المحظور بكونه مباحا ، وان اعتقد حرمته فعند الشافعى رضى الله عنه أن حكمه حكم الجناية ، ان قال انى سحرته وسحرى يقتل غالبا يجب عليه القود ، وان قال سحرته وسحرى قد يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد وان قال سحرت غيره فوافق اسمه فهو خطأ تجب الدية مخففة فى ماله لأنه ثبت باقراره الا أن تصدقه العاقلة فحينئذ تجب عليهم ، هذا تفصيل مذهب الشافعى رضى الله عنه وروى الحسن بن زياد عن أبى حنيفة رحمه الله أنه قال : يقتل الساحر اذا علم أنه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله انى أترك السحر وأتوب منه ، فاذا أقر أنه ساحر فقد حل دمه وان شهد شاهدان على أنه ساحر أو وصفوه بصفة يعلم أنه ساحر قتل ولا يستتاب وان أقر بأنى

كنت أسحر مرة وقد تركت ذلك منذ زمان قبل منه ولم يقتل . وحكى محمد بن شجاع عن علي الرازي قال: سالت أبا يوسف عن قول أبي حنيفة فى الساحر: يقتل ولا يستتاب لم يكن ذلك بمنزلة المرتد؟ فقال: الساحر جمع مع كفره السعي فى الأرض بالفساد ومن كان كذلك اذا قتل قتل. واحتج أصحابنا بانه لما ثبت أن هذا النوع ليس بكفر فهو فسق، فان لم يكن جناية على حق الغير كان الحق هو التفصيل الذى ذكرناه . الثانى : أن ساحر اليهود لا يقتل لأنه عليه الصلاة والسلام سحره رجل من اليهود يقال له لبيد بن أعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زينب فلم يقتلهما فوجب أن يكون المؤمن كذلك لقوله عليه الصلاة والسلام «لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين» واحتج أبو حنيفة رحمه الله على قوله بأخبار : أحدها: ما روى نافع عن ابن عمر أن جارية لحفصة سحرتها وأخذوها فاعترفت بذلك فامرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ عثمان فأنكره فأتاه ابن عمر وأخبره أمرها فكأن عثمان انما أنكر ذلك لأنها قتلت بغير اذنه ، وثانيها : ما روى عمرو بن دينار أنه ورد كتاب عمر رضى الله عنه أن اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلاث سواحر ، وثالثها : قال علي بن أبى طالب: ان هؤلاء العراقيين كهان العجم فمن أتى كاهنا يؤمن له بما يقول فقد برىء مما أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم . والجواب : لعل السحرة الذين قتلوا كانوا من الكفرة فان حكاية الحال يكفى فى صدقها صورة واحدة، وأما سائر أنواع السحر أعنى الاتيان بضروب الشعبذة والآلات العجيبة المبنية على ضروب الخيلاء والمبنية على النسب الهندسية وكذلك القول فيمن يوهم ضروبا من التخويف والتقريع حتى يصير من به السوداء محكم الاعتقاد فيه ويتمشى بالتضريب والنميمة ويحتال فى إيقاع الفرقة بعد الوصلة ويوهم أن ذلك بكتابة يكتبها من الاسم الأعظم فكل ذلك ليس بكفر، وكذلك القول فى دفن الاشياء الوسخة فى دور الناس وكذا القول فى ايهام ان الجن يفعلون ذلك، وكذا القول فيمن يدس الادوية المبلدة فى الأطعمة فان شيئا من ذلك لا يبلغ حد الكفر ولا يوجب القتل البتة، فهذا هو الكلام الكلى فى السحر والله الكافى والواقى . ولنرجع الى التفسير : أما قوله تعالى (ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر) فظاهر الآية يقتضى أنهم إنما كفروا لأجل أنهم كانوا يعلمون الناس السحر لأن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية وتعليم ما لا يكون كفرا لا يوجب الكفر فصارت الآية دالة على ان تعليم السحر كفر، وعلى ان السحر أيضا كفر ولمن منع ذلك أن يقول لا نسلم أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية، بل المعنى انهم كفروا وهم مع ذلك يعلمون الناس السحر. فان قيل:

هذا مشكل لأن الله تعالى أخبر فى آخر الآية أن الملكين يعلمان الناس السحر فلو كان تعليم السحر كفرا لزم تكفير الملكين وانه غير جائز لما ثبت أن الملائكة بأسرهم معصومون وأيضا فلانكم قد دللتم على أنه ليس كل ما يسمى سحرا فهو كفر . قلنا : اللفظ المشترك لا يكون عاما فى جميع مسمياته ، فنحن نحمل هذا السحر الذى هو كفر على النوع الأول من الأشياء المسماة بالسحر وهو اعتقاد إلهية الكواكب والاستعانة بها فى إظهار المعجزات وخوارق العادات فهذا السحر كفر، والشاطين إنما كفروا لاتيانهم بهذا السحر لا بسائر الأقسام. وأما الملكان فلا نسلم أنهما علما هذا النوع من السحر بل لعلهما يعلمان سائر الأنواع على ماقال تعالى (فيتعلمون منهما مايفرقون به بين المرء وزوجه) وأيضا فبتقدير أن يقال إنهما علما هذا النوع لكن تعليم هذا النوع إنما يكون كفرا إذا قصد المعلم أن يعتقد المتعلم حقيته وكونه صوابا، فاما أن يعلمه ليحترز عنه فهذا التعليم لا يكون كفرا، وتعليم الملائكة كان لأجل أن يصير المكلف محترزا عنه على ماقال تعالى حكاية عنهما (وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر) وأما الشياطين الذين علموا الناس السحر فكان مقصودهم اعتقاد حقية هذه الأشياء فظهر الفرق.

﴿المسئلة الثامنة﴾ قرأ نافع وابن كثير وعاصم وأبو عمرو بتشديد «لكن» و«الشياطين» بالنصب على انه اسم «لكن» والباقون «لكن» بالتخفيف و«الشياطين» بالرفع والمعنى واحد وكذلك فى الانفال (ولكن الله رمى . ولكن الله قتلهم) والاختيار أنه إذا كان بالواو كان التشديد أحسن وإذا كان بغير الواو فالتخفيف أحسن، والوجه فيه أن «لكن» بالتخفيف يكون عطفا فلا يحتاج إلى الواو لاتصال الكلام، والمشددة لا تكون عطفا لأنها تعمل عمل «إن» أما قوله تعالى (وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت) ففيه مسائل .

﴿المسئلة الأولى﴾ «ما» فى قوله (وما أنزل) فيه وجهان : الأول : أنه بمعنى الذى ثم هؤلاء اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال : الأول . أنه عطف على (السحر) أى يعلمون الناس السحر ويعلمونهم ما أنزل على الملكين أيضا، وثانيها : أنه عطف على قوله (ماتتلوا الشياطين) أى واتبعوا ماتتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان وما أنزل على الملكين لأن السحر منه ماهو كفر وهو الذى تلته الشياطين ، ومنه ما تأثيره فى التفريق بين المرء وزوجه وهو الذى أنزل على الملكين فكأنه تعالى أخبر عن اليهود أنهم اتبعوا كلا الأمرين ولم يقتصروا على أحدهما ، وثالثها : ان موضعه جر عطفا على (ملك سليمان) وتقديره ماتتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان وعلى ما أنزل على

الملكين وهو اختيار أبي مسلم رحمه الله، وأنكر في الملكين أن يكون السحر نازلا عليهما واحتج عليه بوجوه : الأول : أن السحر لو كان نازلا عليهما لكان منزله هو الله تعالى وذلك غير جائز لأن السحر كفر وعبث ولا يليق بالله إنزال ذلك . الثاني: ان قوله (ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر) يدل على أن تعليم السحر كفر، فلو ثبت في الملائكة أنهم يعلمون السحر لزمهم الكفر وذلك باطل . الثالث : كما لا يجوز في الأنبياء أن يبعثوا لتعليم السحر فكذلك في الملائكة بطريق الأولى . الرابع : أن السحر لا ينضاف الا الى الكفرة والفسقة والشياطين المردة وكيف يضاف الى الله ما ينهى عنه ويتوعد عليه بالعقاب؟ وهل السحر الا الباطل المموّه وقد جرت عادة الله تعالى بابطاله كما قال في قصة موسى عليه السلام (ما جئتم به السحر إن الله سيبطله) ثم إنه رحمه الله سلك في تفسير الآية نهجا آخر يخالف قول أكثر المفسرين فقال كما أن الشياطين نسبوا السحر الى ملك سليمان مع أن ملك سليمان كان مبرأ عنه فكذلك نسبوا ما أنزل على الملكين الى السحر مع أن المنزل عليهما كان مبرأ عن السحر وذلك لان المنزل عليهما كان هو الشرع والدين والدعاء الى الخير وانما كانا يعلمان الناس ذلك مع قولهما (انما نحن فتنة فلا تكفر) توكيدا لبعثهم على القبول والتمسك، وكانت طائفة تتمسك وأخرى تخالف وتعدل عن ذلك ويتعلمون منهما أى من الفتنة والكفر مقدار ما يفرقون به بين المرء وزوجه ، فهذا تقرير مذهب أبي مسلم .الوجه الثانى أن يكون «ما» بمعنى الجحد ويكون معطوفا على قوله تعالى (وما كفر سليمان) كأنه قال لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملكين سحر لان السحرة كانت تضيف السحر الى سليمان وتزعم أنه مما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت، فرد الله عليهم في القولين وقوله (وما يعلمان من أحد) جحداً أيضاً أى لا يعلمان أحدا بل ينهيان عنه أشد النهى. وأما قوله تعالى (حتى يقولا انما نحن فتنه) أى ابتلاء وامتحان فلا تكفر وهو كقولك ما أمرت فلانا بكذا حتى قلت له إن فعلت كذا نالك كذا ، أى ما أمرت به بل حذرته عنه . واعلم أن هذه الأقوال وإن كانت حسنة إلا أن القول الأول أحسن منها وذلك لأن عطف قوله (وما أنزل) على ما يليه أولى من عطفه على ما بعد عنه إلا لدليل منفصل. أما قوله. لو نزل السحر عليهما لكان منزل ذلك السحر هو الله تعالى. قلنا تعريف صفة الشيء قد يكون لأجل الترغيب في إدخاله في الوجود وقد يكون لأجل أن يقع الاحتراز عنه كما قال الشاعر « عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه » قوله: ثانيا أن تعليم السحر كفر لقوله تعالى (ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر) فالجواب انا بينا أنه واقعة حال فيكفي في صدقها

صورة واحدة وهي ماإذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بالهية الكواكب ويكون قصده من ذلك التعليم إثبات أن ذلك المذهب حق. قوله: ثالثا أنه لايجوز بعثة الأنبياء عليهم السلام لتعليم السحر فكذا الملائكة. قلنا لانسلم أنه لايجوز بعثة الأنبياء عليهم السلام لتعليمه بحيث يكون الغرض من ذلك التعليم التنبيه على إبطاله. قوله: رابعا إنما يضاف السحر إلى الكفرة والمردة فكيف يضاف إلى الله تعالى ما ينهى عنه؟ قلنا فرق بين العمل وبين التعليم فلم لايجوز أن يكون العمل منهيا عنه؟ وأما تعليمه لغرض التنبيه على فساده فانه يكون مأموراً به.

﴿المسئلة الثانية﴾ قرأ الحسن (ملكين) بكسر اللام وهو مروى أيضا عن الضحاك وابن عباس ثم اختلفوا، فقال الحسن: كانا علجين أقلفين ببابل يعلمان الناس السحر، وقيل كانا رجلين صالحين من الملوك. والقراءة المشهورة بفتح اللام وهما كانا ملكين نزلا من السماء، وهاروت وماروت اسمان لهما، وقيل هما جبريل وميكائيل عليهما السلام، وقيل غيرهما. أما الذين كسروا اللام فقد احتجوا بوجوه. أحدها أنه لايليق بالملائكة تعليم السحر، وثانيها: كيف يجوز إنزال الملكين مع قوله (ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر ثم لاينظرون) وثالثها: لو أنزل الملكين لكان إما أن يجعلهما في صورة الرجلين أو لايجعلهما كذلك، فإن جعلهما في صورة الرجلين مع أنهما ليسا برجلين كان ذلك تجهيلا وتلبيسا على الناس وهو غير جائز، ولو جاز ذلك فلم لايجوز أن كل واحد من الناس الذين نشاهدهم لايكون في الحقيقة إنسانا، بل ملكا من الملائكة، وإن لم يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في قوله تعالى (ولو جعلنا ملكا لجعلناه رجلا) والجواب عن الأول أنا سنبين وجه الحكمة في انزال الملائكة لتعليم السحر، وعن الثاني: أن هذه الآية عامة وقراءة الملكين بفتح اللام متواترة وخاصة والخاص مقدم على العام، وعن الثالث: أن الله تعالى أنزلهما في صورة رجلين وكان الواجب على المكلفين في زمان الأنبياء أن لا يقطعوا على من صورته صورة الانسان بكونه انسانا، كما أنه في زمان الرسول عليه الصلاة والسلام كان الواجب على من شاهد دحية الكلبي أن لا يقطع بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه

﴿المسئلة الثالثة﴾ اذا قلنا بانهما كانا من الملائكة فقد اختلفوا في سبب نزولهما فروى عن ابن عباس أن الملائكة لما أعلمهم الله بآدم وقالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فاجابهم الله تعالى بقوله (إني أعلم مالا تعلمون) ثم ان الله تعالى وكل عليهم جمعا من الملائكة وهم الكرام الكاتبون فكانوا يعرجون باعمالهم الخبيثة فعجبت الملائكة منهم ومن تبقية الله لهم مع ماظهر منهم من القبائح ثم أضافوا اليهما عمل السحر فازداد تعجب الملائكة

فأراد الله تعالى أن يبتلي الملائكة فقال لهم اختاروا ملكين من أعظم الملائكة علما وزهدا وديانة لأنزلهما الى الارض فاختبرهما، فاختاروا هاروت وماروت وركب فيهما شهوة الانس وأنزلهما ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب فنزلا فذهبت اليهما امرأة من أحسن النساء وهي الزهرة فراوداها عن نفسها فأبت أن تطيعهما الا بعد أن يعبدا الصنم وإلا بعد أن يشربا بالخمر فامتنعا أولا ثم غلبت الشهوة عليهما فاطاعاها في كل ذلك فعند اقدامهما على الشرب وعبادة الصنم دخل سائل عليهم فقالت: ان أظهر هذا السائل للناس ما رأى منا فسد أمرنا فان أردتما الوصول الى فاقتلا هذ الرجل، فامتنعا منه ثم اشتغلا بقتله فلما فرغا من القتل وطلبا المرأة فلم يجداها، ثم ان الملكين عندذلك ندما وتحسرا وتضرعا الى الله تعالى فخيرهما بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختارا عذاب الدنيا وهما يعذبان ببابل معلقان بين السماء والارض يعلمان الناس السحر، ثم لهم في الزهرة قولان: أحدهما: أن الله تعالى لما ابتلى الملكين بشهوة بني آدم أمر الله الكوكب الذي يقال له الزهرة وفلكها أن اهبطا الى الارض الى أن كان ما كان، فحينئذ ارتفعت الزهرة وفلكها الى موضعهما من السماء موبخين لهما على ماشاهداه منهما. والقول الثاني: ان المرأة كانت فاجرة من أهل الأرض وواقعاها بعد شرب الخمر وقتل النفس وعبادة الصنم ثم علماها الاسم الذي كانا به يعرجان الى السماء فتكلمت به وعرجت إلى السماء وكان اسمها «بيدخت» فمسخها الله وجعلها هي الزهرة. واعلم ان هذه الرواية فاسدة مردودة غير مقبولة لأنه ليس في كتاب الله مايدل على ذلك بل فيه ما يبطلها من وجوه: الأول: ماتقدم من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة عن كل المعاصي، وثانيها: ان قولهم انهما خيرا بين عذاب الدنيا وبين عذاب الآخرة فاسد، بل كان الأولى أن يخيرا بين التوبة والعذاب لأن الله تعالى خير بينهما من أشرك به طول عمره فكيف يبخل عليهما بذلك؟ وثالثها: ان من أعجب الأمور قولهم انهما يعلمان السحر في حال كونهما معذبين ويدعوان اليه وهما يعاقبان ولما ظهر فساد هذا القول فنقول: السبب في انزالهما وجوه: أحدها: ان السحرة كثرت في ذلك الزمان واستنبطت أبوابا غريبة في السحر وكانوا يدعون النبوة ويتحدون الناس بها فبعث الله تعالى هذين الملكين لأجل أن يعلما الناس أبواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة أولئك الذين كانوا يدعون النبوة كذبا، ولاشك أن هذا من أحسن الاغراض والمقاصد، وثانيها: أن العلم بكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف على العلم بماهية المعجزة وبماهية السحر والناس كانوا جاهلين بماهية السحر فلا جرم تعذرت عليهم معرفة

حقيقة المعجزة فبعث الله هذين الملكين لتعريف ماهية السحر لاجل هذا الغرض ، وثالثها : لايمتنع أن يقال السحر الذي يوقع الفرقة بين أعداء الله والألفة بين أولياء الله كان مباحا عندهم أو مندوباً فالله تعالى بعث الملكين لتعليم السحر لهذا الغرض ، ثم إن القوم تعلموا ذلك منهما واستعملوه فى الشر وإيقاع الفرقة بين أولياء الله والألفة بين أعداء الله ، ورابعها : أن تحصيل العلم بكل شيء حسن ولما كان السحر منهيا عنه وجب أن يكون متصورا معلوما لأن الذى لايكون متصورا امتنع النهى عنه ، وخامسها : لعل الجن كان عندهم أنواع من السحر لم يقدر البشر على الاتيان بمثلها فبعث الله الملائكة ليعلموا البشر أمورا يقدرون بها على معارضة الجن ، وسادسها : يجوز أن يكون ذلك تشديدا فى التكليف من حيث أنه اذا علمه ما أمكنه أن يتوصل به الى اللذات العاجلة ثم منعه من استعمالها كان ذلك فى نهاية المشقة فيستوجب به الثواب الزائد كما ابتلى قوم طالوت بالنهر على ماقال (فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى) فثبت بهذه الوجوه أنه لا يبعد من الله تعالى انزال الملكين لتعليم السحر والله أعلم

﴿ المسئلة الرابعة ﴾ قال بعضهم: هذه الواقعة انما وقعت فى زمان إدريس عليه السلام لأنهما اذا كانا ملكين نزلا بصورة البشر لهذا الغرض فلا بد من رسول فى وقتهما ليكون ذلك معجزة له ولايجوز كونهما رسولين لأنه ثبت أنه تعالى لايبعث الرسول الى الانس ملكا

﴿المسئلة الخامسة﴾ «هاروت وماروت» عطف بيان للملكين ، علمان لهما وهما اسمان أعجميان بدليل منع الصرف ولو كانا من الهرت والمرت وهو الكسر كما زعم بعضهم لانصرفا ، وقرأ الزهرى هاروت وماروت بالرفع على : هما هاروت وماروت . أما قوله تعالى (ومايعلمان من أحد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر) فاعلم أنه تعالى شرح حالهما فقال وهذان الملكان لايعلمان السحر الابعد التحذير الشديد من العمل به وهو قولهما (انما نحن فتنة فلا تكفر) والمراد ههنا بالفتنة المحنة التى بها يتميز المطيع عن العاصى كقولهم فتنت الذهب بالنار اذا عرض على النار ليتميز الخالص عن المشوب وقد بينا الوجوه فى أنه كيف يحسن بعثة الملكين لتعليم السحر فالمراد أنهما لا يعلمان أحدا السحر ولا يصفانه لأحد ولا يكشفان له وجوه الاحتيال حتى يبذلا له النصيحة فيقولا له «انما نحن فتنة» أى هذا الذى نصفه لك وإن كان الغرض منه أن يتميز به الفرق بين السحر و بين المعجز ولكنه يمكنك أن تتوصل به الى المفاسد والمعاصى فاياك بعد وقوفك عليه أن تستعمله فيما نهيت عنه أو تتوصل به الى شيء من الاعراض العاجلة . أما قوله تعالى (فيتعلمون منهما مايفرقون به بين المرء وزوجه)

ففيه مسائل

﴿ المسئلة الاولى ﴾ ذكروا فى تفسير هذا التفريق وجهين ، الاول : أن هذا التفريق انما يكون بان يعتقد أن ذلك السحر مؤثر فى هذا التفريق فيصير كافرا واذا صار كافرا بانت منه امرأته فيحصل تفرق بينهما ، الثانى : أنه يفرق بينهما بالتمويه والحيل والتضريب وسائر الوجوه المذكورة

﴿ المسئلة الثانية ﴾ أنه تعالى لم يذكر ذلك لان الذى يتعلمون منهما ليس الا هذا القدر لكن ذكر هذه الصورة تنبيها على سائر الصور فان استكانة المرء الى زوجته وركونه اليها معروف زائد على كل مودة ، فنبه الله تعالى بذكر ذلك على أن السحر اذا أمكن به هذا الامر على شدته فغيره به أولى . أما قوله تعالى (وما هم بضارين به من أحد) فانه يدل على ماذكرناه لانه أطلق الضرر ولم يقصره على التفريق بين المرء وزوجه فدل ذلك على أنه تعالى انما ذكره لانه من أعلى مراتبه . أما قوله تعالى (الا باذن الله) فاعلم أن الاذن حقيقة فى الامر والله لا يأمر بالسحر ولأنه تعالى أراد عيبهم وذمهم، ولو كان قد أمرهم به لما جاز أن يذمهم عليه فلا بد من التأويل وفيه وجوه : أحدها : قال الحسن : المراد منه التخلية يعنى الساحر اذا سحر انسانا فان شاء الله منعه منه وإن شاء خلى بينه وبين ضرر السحر ، وثانيها : قال الاصم المراد إلا بعلم الله وانما سمى الاذان أذانا لأنه اعلام للناس بوقت الصلاة وسمى الاذن اذنا لان بالحاسة القائمة به يدرك الاذن وكذلك قوله تعالى (وأذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج) أى إعلام، وقوله (فأذنوا بحرب من الله) معناه فأعلموا وقوله (آذنتكم على سواء) يعنى أعلمتكم ، وثالثها : أن الضرر الحاصل عند فعل السحر انما يحصل بخلق الله وايجاده وابداعه وما كان كذلك فانه يصح أن يضاف الى اذن الله تعالى كما قال (انما قولنا لشىء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون) ورابعها : أن يكون المراد بالاذن الامر وهذا الوجه لايليق الا بأن يفسر التفريق بين المرء وزوجه بان يصير كافرا والكفر يقتضى التفريق ، فان هذا حكم شرعى وذلك لايكون الا بامر الله تعالى . أما قوله تعالى (و يتعلمون مايضرهم ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق) ففيه مسائل

﴿ المسئلة الاولى ﴾ انما ذكر لفظ الشراء على سبيل الاستعارة لوجوه : أحدها : أنهم لما نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم وأقبلوا على التمسك بما تتلوا الشياطين فكأنهم قد اشتروا ذلك السحر بكتاب الله ، وثانيها : أن الملكين انما قصدا بتعليم السحر الاحتراز عنه ليصل

وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

بذلك الاحتراز الى منافع الآخرة فلما استعمل السحر فكأنه اشترى بمنافع الآخرة منافع الدنيا ، وثالثها . أنه لما استعمل السحر علمنا أنه انما تحمل المشقة ليتمكن من ذلك الاستعمال فكأنه اشترى بالمحن التى تحملها قدرته على ذلك الاستعمال

﴿ المسئلة الثانية ﴾ قال الاكثرون «الخلاق» النصيب قال القفال يشبه أن يكون أصل الكلمة من الخلق ومعناه التقدير ومنه خلق الاديم ، ومنه يقال قدر للرجل كذا درهما رزقا على عمل كذا وقال آخرون : الخلاق الخلاص ومنه قول أمية بن أبى الصلت

يدعون بالويل فيها لاخلاق لهم الاسرابيل قطران واغلال

بقى فى الآية سؤال . وهو أنه كيف أثبت لهم العلم أولا فى قوله (ولقد علموا) ثم نفاه عنهم فى قوله (لو كانوا يعلمون) والجواب من وجوه : أحدها : ان الذين علموا غير الذين لم يعلموا ، فالذين علموا هم الذين علموا السحر ودعوا الناس إلى تعلمه وهم الذين قال الله فى حقهم (نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لايعلمون) وأما الجهال الذين يرغبون فى تعلم السحر فهم الذين لا يعلمون وهذا جواب الأخفش وقطرب . وثانيها : لو سلمنا كون القوم واحدا ولكنهم علموا شيئا وجهلوا شيئا آخر ، علموا أنهم ليس لهم فى الآخرة خلاق ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع الآخرة وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها ، وثالثها : لو سلمنا أن القوم واحد والمعلوم واحد ولكنهم لم ينتفعوا بعلمهم بل أعرضوا عنه فصار ذلك العلم كالعدم كما سمى الله تعالى الكفار «صما وبكما وعميا» إذ لم ينتفعوا بهذه الحواس ويقال للرجل فى شىء يفعله لكنه لا يضعه موضعه : صنعت ولم تصنع

قوله تعالى ﴿ولو أنهم آمنوا واتقوا لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون﴾

اعلم ان الضمير عائد إلى اليهود الذين تقدم ذكرهم فانه تعالى لما بين فيهم الوعيد بقوله (ولبئس ما شروا به) أتبعه بالوعد جامعا بين الترهيب والترغيب لأن الجمع بينهما أدعى إلى الطاعة والعدول عن المعصية . أما قوله تعالى (آمنوا) فاعلم أنه تعالى لما قال (نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم) ثم وصفهم بأنهم اتبعوا ما تتلوا الشياطين وأنهم تمسكوا بالسحر قال من بعد (ولو أنهم آمنوا) يعنى بما نبذوه من كتاب الله . فان حملت ذلك على القرآن جاز ، وإن حملته على كتابهم المصدق للقرآن جاز ، وإن حملته على الأمرين جاز . والمراد من التقوى الاحتراز عن

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ

فعل المنهيات وترك المأمورات. أما قوله تعالى (لمثوبة من عند الله خير) ففيه وجوه: أحدها: أن الجواب محذوف وتقديره ولو أنهم آمنوا واتقوا لأثيبوا إلا أنه تركت الجملة الفعلية إلى هذه الاسمية لما فى الجملة الاسمية من الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها. فإن قيل: هلا قيل لمثوبة الله خير قلنا، لأن المراد لشىء من ثواب الله خير لهم: وثانيها: يجوز أن يكون قوله (ولو أنهم آمنوا) تمنيا لايمانهم على سبيل المجاز عن ارادة الله ايمانهم كأنه قيل وليتهم آمنوا ثم ابتدأ لمثوبة من عند الله خير

قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا لاتقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب أليم ﴾

اعلم أن الله تعالى لما شرح قبائح أفعالهم قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام أراد من ههنا أن يشرح قبائح أفعالهم عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم وجدهم واجتهادهم فى القدح فيه والطعن فى دينه وهذا هو النوع الأول من هذا الباب وههنا مسائل

﴿ المسئلة الأولى ﴾ اعلم أن الله تعالى خاطب المؤمنين بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا) فى ثمانية وثمانين موضعاً من القرآن. قال ابن عباس: وكان يخاطب فى التوراة بقوله يا أيها المساكين فكأنه سبحانه وتعالى لما خاطبهم أولا بالمساكين أثبت المسكنة لهم آخرا حيث قال (وضربت عليهم الذلة والمسكنة) وهذا يدل على أنه تعالى لما خاطب هذه الأمة بالايمان أولا فانه تعالى يعطيهم الامان من العذاب فى النيران يوم القيامة، وأيضا فاسم المؤمن أشرف الاسماء والصفات فاذا كان يخاطبنا فى الدنيا بأشرف الاسماء والصفات فنرجو من فضله أن يعاملنا فى الآخرة بأحسن المعاملات

﴿ المسئلة الثانية ﴾ أنه لا يبعد فى الكلمتين المترادفتين أن يمنع الله من أحدهما ويأذن فى الأخرى ولذلك فان عند الشافعى رضى الله عنه لا تصلح الصلاة بترجمة الفاتحة سواء كانت بالعبرية أو بالفارسية، فلا يبعد أن يمنع الله من قولة «راعنا» ويأذن فى قولة «انظرنا» وإن كانتا مترادفتين ولكن جمهور المفسرين على أنه تعالى إنما منع من قولة «راعنا» لاشتمالها على نوع مفسدة ثم ذكروا

فيه وجوها : أحدها : كان المسلمون يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا تلا عليهم شيئاً من العلم: راعنا يارسول الله، واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتسابون بها تشبه هذه الكلمة وهي «راعينا» ومعناها : اسمع لاسمعت ، فلما سمعوا المؤمنين يقولون راعنا افترصوه وخاطبوا به النبي وهم يعنون تلك المسبة فنهي المؤمنون عنها وأمروا بلفظة أخرى وهي قوله (انظرنا) ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى في سورة النساء (ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين) وروى أن سعد بن معاذ سمعها منهم فقال: ياأعداء الله عليكم لعنة الله والذي نفسي بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله لأضربن عنقه فقالوا : أولستم تقولونها فنزلت هذه الآية ، وثانيها : قال قطرب هذه الكلمة وإن كانت صحيحة المعنى إلا أن أهل الحجاز ما كانوا يقولونها إلا عند الهزؤ والسخرية فلا جرم نهى الله عنها، وثالثها : أن اليهود كانوا يقولون : راعينا أي أنت راعي غنمنا فنهاهم الله عنها ، ورابعها : أن قوله «راعنا» مفاعلة من الرعي بين اثنين فكأن هذا اللفظ ،وهما للمساواة بين المتخاطبين كأنهم قالوا ارعنا سمعك لنرعيك أسماعنا فنهاهم الله تعالى عنه وبين أن لابد من تعظيم الرسول عليه السلام في المخاطبة على ماقال (لاتجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا) وخامسها : أن قوله «راعنا» خطاب مع الاستعلاء كأنه يقول راع كلامي ولا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره وليس في «انظرنا» إلا سؤال الانتظار كأنهم قالوا له توقف في كلامك وبيانك مقدار ما نصل إلى فهمه ، وسادسها : أن قوله «راعنا» على وزن عاطنا من المعاطاة، ورامنا من المراماة، ثم انهم قلبوا هذه النون إلى النون الأصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة وهي الحمق ، فالراعن اسم فاعل من الرعونة فيحتمل أنهم أرادوا به المصدر كقولهم عياذابك أي أعوذ عياذابك فقولهم راعنا أي فعلت رعونة ويحتمل أنهم أرادوا به صرت راعنا أي صرت ذا رعونة فلما قصدوا هذه الوجوه الفاسدة لاجرم نهى الله تعالى عن هذه الكلمة ، وسابعها : أن يكون المراد لاتقولوا قولا راعنا أي قولا منسوبا إلى الرعونة بمعنى رعيناء كتامر ولابن. أما قوله تعالى (وقولوا انظرنا) ففيه وجوه : أحدها : أنه من نظره أي انتظره قال تعالى (انظرونا نقتبس من نوركم) فأمرهم تعالى بان يسالوه الامهال لينقلوا عنه فلا يحتاجون إلى الاستعادة . فان قيل : أفكان النبي صلى الله عليه وسلم يعجل عليهم حتى يقولون هذا ؟ فالجواب من وجهين : أحدهما : أن هذه اللفظة قد تقال في خلال الكلام وإن لم تكن هناك عجلة تحوج إلى ذلك كقول الرجل في خلال حديثه اسمع أو سمعت ، الثاني : أنهم فسروا قوله تعالى (لاتحرك به لسانك لتعجل به) أنه عليه السلام كان يعجل

مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

قول ما يلقيه إليه جبريل عليه السلام حرصاً على تحصيل الوحي وأخذ القرآن، فقيل له لا تحرك به لسانك لتعجل به فلا يبعد أن يعجل فيما يحدث به أصحابه من أمر الدين حرصا على تعجيل أفهامهم فكانوا يسألونه في هذه الحالة أن يمهلهم فيما يخاطبهم به إلى أن يفهموا كل ذلك الكلام وثانيها: «انظرنا» معناه انظر الينا الا أنه حذف حرف «الى» كما في قوله (واختار موسى قومه) والمعنى من قومه، والمقصود منه أن المعلم اذا نظر الى المتعلم كان ايراده للكلام على نعت الافهام والتعريف أظهر وأقوى. وثالثها: قرأ أبي بن كعب «أنظرنا» من النظرة أي أمهلنا أما قوله تعالى (واسمعوا) فحصول السماع عند سلامة الحاسة أمر ضروري خارج عن قدرة البشر فلا يجوز وقوع الأمر به، فاذن المراد منه أحد أمور ثلاثة: أحدها: فرغوا أسماعكم لما يقول النبي عليه السلام حتى لا تحتاجوا الى الاستعادة: وثانيها: اسمعوا سماع قبول وطاعة ولا يكن سماعكم سماع اليهود حيث قالوا سمعنا وعصينا: وثالثها: اسمعوا ما أمرتم به حتى لا ترجعوا الى ما نهيتم عنه تأكيدا عليهم ثم إنه تعالى بين ما للكافرين من العذاب الاليم اذا لم يسلكوا مع الرسول هذه الطريقة من الاعظام والتبجيل والاصغاء الى ما يقول والتفكر فيما يقول ومعنى «العذاب الاليم» قد تقدم

قوله تعالى ﴿ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾

واعلم أنه تعالى لما بين حال اليهود والكفار في العداوة والمعاندة حذر المؤمنين منهم فقال (ما يود الذين كفروا) فنفى عن قلوبهم الود والمحبة لكل ما يظهر به فضل المؤمنين وههنا مسئلتان

﴿المسئلة الاولى﴾ «من» الاولى للبيان لأن الذين كفروا جنس تحته نوعان أهل الكتاب والمشركون، والدليل عليه قوله تعالى لم (يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين) والثانية: مزيدة لاستغراق الخير، والثالثة لابتداء الغاية

﴿المسئلة الثانية﴾ الخير الوحي وكذلك الرحمة، يدل عليه قوله تعالى (أهم يقسمون رحمت

* مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

ربك) المعنى أنهم يرون أنفسهم أحق بأن يوحى اليهم فيحسدونكم ومايحبون أن ينزل عليكم شيء من الوحى، ثم بين سبحانه أن ذلك الحسد لايؤثر فى زوال ذلك فانه سبحانه يختص برحمته واحسانه من يشاء

قوله تعالى ﴿ ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير ﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثانى من طعن اليهود فى الاسلام فقالوا ألا ترون الى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ويقول اليوم قولا وغدا يرجع عنه ، فنزلت هذه الآية ، والكلام فى الآية مرتب على مسائل

﴿ المسئلة الاولى ﴾ النسخ فى أصل اللغة بمعنى إبطال الشيء وقال القفال : انه للنقل والتحويل ، لنا انه يقال : نسخت الريح آثار القوم اذا عدمت ، ونسخت الشمس الظل اذا عدم ؛ لأنه قد لايحصل الظل فى مكان آخر حتى يظن أنه انتقل اليه وقال تعالى (الا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته فينسخ الله ما يلقى الشيطان) أى يزيله و يبطله، والاصل فى الكلام الحقيقة. واذا ثبت كون اللفظ حقيقة فى الابطال وجب أن لايكون حقيقة فى النقل دفعا للاشتراك . فان قيل : وصفهم الريح بأنها ناسخة للآثار، والشمس بانها ناسخة للظل مجاز؛ لان المزيل للآثار والظل هو الله تعالى، واذا كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة فى مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه ونقول: بل النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب الى كتاب آخر كأنه ينقله اليه أو ينقل حكايته ومنه تناسخ الارواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن ، وتناسخ المواريث انما هو التحول من واحد الى آخر بدلا عن الاول ، وقال تعالى (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) فوجب أن يكون اللفظ حقيقة فى النقل و يلزم أن لايكون حقيقة فى الابطال دفعا للاشتراك ، والجواب عن الاول من وجهين : أحدهما : انه لايمتنع أن يكون الله هو الناسخ لذلك من حيث انه فعل الشمس والريح المؤثرتين فى تلك الازالة ويكونان أيضا ناسخين لكونهما مختصين بذلك

التأثير، والثانى: أن أهل اللغة إنما أخطؤا فى اضافة النسخ الى الشمس والريح، فهب انه كذلك، لكن متمسكنا اطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لإسنادهم هذا الفعل الى الريح والشمس، وعن الثانى: أن النقل أخص من الابطال لانه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة وحصل عقيبها صفة أخرى، فان مطلق العدم أعم من عدم يحصل عقيبه شيء آخر، واذا دار اللفظ بين الخاص والعام كان جعله حقيقة فى العام أولى والله أعلم

﴿المسئلة الثانية﴾ قرأ ابن عامر (ماننسخ) بضم النون وكسر السين والباقون بفتحهما أما قراءة ابن عامر ففيها وجهان: أحدهما: أن يكون نسخ وأنسخ بمعنى واحد، والثانى: أنسخته جعلته ذانسخ كما قال قوم للحجاج وقدصلب رجلا: أقبروا فلانا، أى اجعلوه ذاقبر قال تعالى (ثم أماته فأقبره) وقرأ ابن كثير وأبو عمرو (ننسأها) بفتح النون والهمزة وهو جزم بالشرط ولا يدع أبو عمرو الهمزة فى مثل هذا، لان سكونها علامة للجزم وهو من النسء وهو التأخير ومنه (انما النسيء زيادة فى الكفر) ومنه سمى بيع الأجل نسيئة وقال أهل اللغة: أنسأ الله أجله ونسأ فى أجله، أى أخر وزاد. وقال عليه الصلاة والسلام «من سره النسء فى الأجل والزيادة فى الرزق فليصل رحمه» والباقون بضم النون وكسر السين وهو من النسيان، ثم الأكثرون حملوه على النسيان الذى هو ضد الذكر، ومنهم من حمل النسيان على الترك على حد قوله تعالى (فنسى ولم نجد له عزما) أى فترك وقال (فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا) أى نتركهم كما تركوا، والأظهر أن حمل النسيان على الترك مجاز لأن المنسى يكون متروكا، فلما كان الترك من لوازم النسيان أطلقوا اسم الملزوم على اللازم وقرىء ننسها وننسها بالتشديد، وتنسها وتنسها على خطاب الرسول وقرأ عبد الله: ماننسك من آية أوننسخها، وقرأ حذيفة: ماننسخ من آية أو ننسكها.

﴿المسئلة الثالثة﴾ «ما» فى هذه الآية جزائية كقولك: ماتصنع أصنع وعملها الجزم فى الشرط والجزاء إذا كانا مضارعين فقوله (ننسخ) شرط وقوله (نأت) جزاء وكلاهما مجزومان

﴿المسئلة الرابعة﴾ اعلم أن الناسخ فى اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعى يدل على أن الحكم الذى كان ثابتا بطريق شرعى لايوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا، فقولنا طريق شرعى نعنى به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله، والفعل المنقول عنهما، ويخرج عنه إجماع الأمة على أحد القولين لأن ذلك ليس بطريق شرعى على هذا التفسير، ولا يلزم أن يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لأن العقل ليس طريقا شرعيا، ولا يلزم أن يكون المعجز ناسخا للحكم الشرعى لأن المعجز ليس طريقا شرعيا ولا

يلزم تقييد الحكم بغاية أو شرط أو استثناء لأن ذلك غير متراخ ، ولا يلزم ما إذا أمرنا الله بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لأنه لو لم يكن مثل هذا النهى ناسخا لم يكن مثل حكم الأمر ثابتا

﴿المسئلة الخامسة﴾ النسخ عندنا جائز عقلا واقع سمعا خلافا لليهود ، فان منهم من أنكره عقلا ومنهم من جوزه عقلا ، لكنه منع منه سمعا ، ويروى عن بعض المسلمين إنكار النسخ واحتج الجمهور من المسلمين على جواز النسخ ووقوعه لأن الدلائل دلت على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوته لا تصح إلا مع القول بنسخ شرع من قبله ، فوجب القطع بالنسخ ، وأيضا فلنا على اليهود إلزامان : الأول : جاء فى التوراة أن الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك «انى جعلت كل دابة مأكلا لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ماخلا الدم فلا تأكلوه» ثم انه تعالى حرم على موسى وعلى بنى اسرائيل كثيرا من الحيوان ، الثانى : كان آدم عليه السلام يزوج الاخت من الاخ وقد حرمه بعد ذلك على موسى عليه السلام قال منكر والنسخ : لا نسلم أن نبوة محمد عليه الصلاة والسلام لا تصح الامع القول بالنسخ لان من الجائز أن يقال ان موسى وعيسى عليهما السلام أمرا الناس بشرعهما الى زمان ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام ثم بعد ذلك أمرا الناس باتباع محمد عليه الصلاة والسلام فعند ظهور شرع محمد عليه الصلاة والسلام زال التكليف بشرعهما وحصل التكليف بشرع محمد عليه الصلاة والسلام لكنه لا يكون ذلك نسخا بل جاريا مجرى قوله (ثم أتموا الصيام الى الليل) والمسلمون الذين أنكروا وقوع النسخ أصلا بنوا مذهبهم على هذا الحرف وقالوا قد ثبت فى القرآن أن موسى وعيسى عليهما السلام قد بشرا فى التوراة والانجيل بمبعث محمد عليه الصلاة والسلام وان عند ظهوره يجب الرجوع الى شرعه ، واذا كان الامر كذلك فمع قيام هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع النسخ وهذا هو الاعتراض على الالزامين المذكورين واحتج منكرو النسخ بان قالوا ان الله تعالى لما بين شرع عيسى عليه السلام فاللفظ الدال على تلك الشريعة اما أن يقال انها دالة على دوامها أولا على دوامها أوما كان فيها دلالة على الدوام ولا على اللادوام ، فان بين فيها ثبوتها على الدوام ثم تبين أنها مادامت كان الخبر الاول كذبا وانه غير جائز على الشرع وأيضا فلو جوزنا ذلك لم يكن لنا طريق الى العلم بان شرعنا لا يصير منسوخا لان أقصى ما فى الباب أن يقول الشرع هذه الشريعة دائمة ولا تصير منسوخة قط ألبتة ولكنا اذا رأينا مثل هذا الكلام حاصلا فى شرع موسى وعيسى عليهما السلام مع أنهما لم يدوما زال الوثوق عنه فى كل الصور . فان قيل لم لا يجوز أن يقال ذكر اللفظ الدال على الدوام ثم قرن به مايدل

على أنه سينسخه أوما قرن به الا أنه نص على ذلك الا أنه لم ينقل الينا فى الجملة ؟ قلنا هذا ضعيف لوجوه ، أحدها : أن التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص على أنه لايدوم جمع بين كلامين متناقضين وإنه سفه وعبث ، وثانيها : على هذا التقدير قد بين الله تعالى أن شرعهما سيصير منسوخا فاذا نقل شرعه وجب أن ينقل هذه الكيفية أيضاً لأنه لو جاز أن ينقل أصل الشرع بدون هذه الكيفية لجاز مثله فى شرعنا أيضا وحينئذ لايكون لنا طريق إلى القطع بأن شرعنا غير منسوخ لأن ذلك من الوقائع العظيمة التى تتوفر الدواعى على نقله ، وما كان كذلك وجب اشتهاره وبلوغه إلى حد التواتر وإلا فلعل القرآن عورض ولم تنقل معارضته ولعل محمداً صلى الله عليه وسلم غير هذا الشرع عن هذا الوضع ولم ينقل ، وإذا ثبت وجوب أن تنقل هذه الكيفية على سبيل التواتر فنقول : لو أن الله تعالى نص فى زمان موسى وعيسى عليهما السلام على أن شرعيهما سيصيران منسوخين لكان ذلك مشهوراً لأهل التواتر ومعلوماً لهم بالضرورة ، ولو كان كذلك لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه ؛ فحيث رأينا اليهود والنصارى مطبقين على إنكار ذلك علمنا أنه لم يوجد التنصيص على أن شرعيهما يصيران منسوخين . وأما القسم الثانى : وهو أن يقال ان الله تعالى نص على شرع موسى عليه السلام وقرن به مايدل به على أنه منقطع غير دائم فهذا باطل لما ثبت أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون ذلك معلوما بالضرورة لأهل التواتر وأيضا فبتقدير صحته لايكون ذلك نسخا بل يكون ذلك انتهاء للغاية. وأما القسم الثالث: وهو أنه تعالى نص على شرع موسى عليه السلام ولم يبين فيه كونه دائماً أو كونه غير دائم: فنقول قد ثبت فى أصول الفقه ان مجرد الأمر لا يفيد التكرار وإنما يفيد المرة الواحدة فاذا أتى المكلف بالمرة الواحدة فقد خرج عن عهدة الأمر، فورود أمر آخر بعد ذلك لايكون نسخا للامر الأول فثبت بهذا التقسيم أن القول بالنسخ محال. واعلم أنا بعد أن قررنا هذه الجملة فى كتاب المحصول فى أصول الفقه تمسكنا فى وقوع النسخ بقوله تعالى (ماننسخ من آية أو ننسها نات بخير منها أو مثلها) والاستدلال به أيضا ضعيف لأن «ما» ههنا تفيد الشرط والجزاء وكما أن قولك: من جاءك فاكرمه لايدل على حصول المجيء بل على أنه متى جاء وجب الاكرام، فكذا هذه الآية لاتدل على حصول النسخ بل على أنه متى حصل النسخ وجب أن ياتى بما هو خير منه، فالأقوى أن نعول فى الاثبات على قوله تعالى (وإذا بدلنا آية مكان آية) وقوله (يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) والله تعالى أعلم

﴿المسئلة السادسة﴾ اتفقوا على وقوع النسخ فى القرآن وقال أبو مسلم بن بحر: انه لم يقع

واحتج الجمهور على وقوعه فى القرآن بوجوه : أحدها : هذه الآية وهى قوله تعالى (ماننسخ من آية أوننسها نأت بخير منها أومثلها) أجاب أبومسلم عنه بوجوه : الاول : أن المراد من الآيات المنسوخة هى الشرائع التى فى الكتب القديمة من التوراة والانجيل كالسبت والصلاة الى المشرق والمغرب مما وضعه الله تعالى عنا وتعبدنا بغيره فان اليهود والنصارى كانوا يقولون لاتؤمنوا الالمن تبع دينكم ، فابطل الله عليهم ذلك بهذه الآية ، الوجه الثانى: المراد من النسخ نقله من اللوح المحفوظ وتحويله عنه الى سائر الكتب وهو كما يقال نسخت الكتاب ، الوجه الثالث : أنا بينا أن هذه الآية لاتدل على وقوع النسخ بل على أنه لو وقع النسخ لوقع الى خير منه . ومن الناس من أجاب عن الاعتراض الاول بان الآيات اذا أطلقت فالمراد بها آيات القرآن لأنه هو المعهود عندنا ، وعن الثانى بان نقل القرآن من اللوح المحفوظ لايختص ببعض القرآن وهذا النسخ مختص ببعضه ولقائل أن يقول على الاول: لانسلم أن لفظ الآية مختص بالقرآن بل هو عام فى جميع الدلائل وعلى الثانى لانسلم أن النسخ المذكور فى الآية مختص ببعض القرآن بل التقدير والله أعلم ما ننسخ من اللوح المحفوظ فانا نأتى بعده بما هو خير منه . الحجة الثانية : للقائلين بوقوع النسخ فى القرآن أن الله تعالى أمر المتوفى عنها زوجها بالاعتداد حولا كاملا وذلك فى قوله (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا الى الحول) ثم نسخ ذلك باربعة أشهر وعشر كما قال (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشرا) قال أبو مسلم: الاعتداد بالحول مازال بالكلية لانها لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا ، واذا بقى هذا الحكم فى بعض الصور كان ذلك تخصيصا لاناسخا ، والجواب أن عدة الحمل تنقضى بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل بسنة أو أقل أو أكثر فجعل السنة مدة العدة يكون زائلا بالكلية ، الحجة الثالثة : أمر الله بتقديم الصدقة بين يدى نجوى الرسول بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة) ثم نسخ ذلك قال أبو مسلم: انما زال ذلك لزوال سببه لان سبب التعبد بها أن يمتاز المنافقون من حيث لايتصدقون عن المؤمنين ، فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد والجواب: لو كان كذلك لكان من لم يتصدق منافقا وهو باطل لأنه روى أنه لم يتصدق غير على رضى الله عنه و يدل عليه قوله تعالى (فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم) الحجة الرابعة : أنه تعالى أمر بثبات الواحد للعشرة بقوله تعالى (فان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين) ثم نسخ ذلك بقوله تعالى (الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فان يكن منكم

مائة صابرة يغلبوا مائتين) الحجة الخامسة : قوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس ماولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها) ثم انه تعالى أزالهم عنهابقوله (فول وجهك شطر المسجدالحرام) قال أبو مسلم حكم تلك القبلة مازال بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشكال أو مع العلم اذا كان هناك عذر . الجواب أن على ماذكرته لافرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التى بها امتاز بيت المقدس عن سائر الجهات قد زالت بالكلية فكان نسخا . الحجة السادسة : قوله تعالى (واذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مفتر) والتبديل يشتمل على رفع واثبات،والمرفوع اما التلاوة واما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ وانما أطنبنا فى هذه الدلائل لأن كل واحد منها يدل على وقوع النسخ فى الجملة . واحتج أبو مسلم بان الله تعالى وصف كتابه بأنه لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد أتاه الباطل . والجواب أن المراد أن هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله مايبطله ولاياتيه من بعده أيضا مايبطله

﴿ المسئلة السابعة ﴾ المنسوخ اما أن يكون هو الحكم فقط أو التلاوة فقط أو هما معا أما الذى يكون المنسوخ هو الحكم دون التلاوة فكهذه الآيات التى عددناها وأما الذى يكون المنسوخ هو التلاوة فقط فكما يروى عن عمر أنه قال: كنا نقرأ آية الرجم « الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم » وروى : لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى اليهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب و يتوب الله على من تاب . وأما الذى يكون منسوخ الحكم والتلاوة معا فهو ماروت عائشة رضى الله عنها أن القرآن قد نزل فى الرضاع بعشر معلومات ثم نسخن بخمس معلومات ، فالعشر مرفوع التلاوة والحكم جميعا والخمس مرفوع التلاوة باقى الحكم . ويروى أيضا أن سورة الاحزاب كانت بمنزلة السبع الطوال أو أزيد ثم وقع النقصان فيه

﴿ المسئلة الثامنة ﴾ اختلف المفسرون فى قوله تعالى (ماننسخ من آية أو ننسها) فمنهم من فسر النسخ بالازالة ومنهم من فسره بالنسخ بمعنى نسخت الكتاب وهوقول عطاء وسعيد ابن المسيب ، ومن قال بالقول الاول ذكروا فيه وجوها : أحدها : ماننسخ من آية وأنتم تقرءونه أو ننسها أى من القرآن ماقرىء بينكم ثم نسيتم وهو قول الحسن والأصم وأكثر المتكلمين فحملوه على نسخ الحكم دون التلاوة و ننسها على نسخ الحكم والتلاوة معا . فان قيل وقوع هذا النسيان ممنوع عقلا وشرعا ، أما العقل فلأن القرآن لابد من ايصاله الى أهل

التواتر ، والنسيان على أهل التواتر بأجمعهم ممتنع ، وأما النقل فلقوله تعالى (انا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) والجواب عن الاول من وجهين : الاول : أن النسيان يصح بان يأمر الله تعالى بطرحه من القرآن واخراجه من جملة مايتلى ويؤتى به فى الصلاة أو يحتج به ، فاذا زال حكم التعبد به وطال العهد نسى ، أو إن ذكر فعلى طريق مايذكر خبر الواحد فيصير لهذا الوجه منسيا عن الصدور ، الجواب الثانى : أن ذلك يكون معجزة للرسول عليه الصلاة والسلام ، ويروى فيه خبر : أنهم كانوا يقرءون السورة فيصبحون وقد نسوها ، والجواب عن الثانى أنه معارض بقوله تعالى (سنقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله) وبقوله (واذكر ربك اذا نسيت) القول الثانى : ماننسخ من آية أى نبدلها ، إما بأن نبدل حكمها فقط أو تلاوتها فقط أو نبدلها . وأما قوله تعالى (أو ننسها) فالمراد نتركها كما كان فلا نبدلها ، وقد بينا أن النسيان بمعنى الترك قد جاء ، فيصير حاصل الآية أن الذى نبدله فانا نأتى بخير منه أو مثله القول الثالث : ماننسخ من آية ، أى مارفعها بعد انزالها أو ننسأها على قراءة الهمزة أى نؤخر انزالها من اللوح المحفوظ ، أو يكون المراد نؤخر نسخها فلا ننسخها فى الحال ، فانا ننزل بدلها مايقوم مقامها فى المصلحة ، القول الرابع : ماننسخ من آية ، وهى الآية التى صارت منسوخة فى الحكم والتلاوة معا ، أو ننسها ، أى نتركها وهى الآية التى صارت منسوخة فى الحكم ولكنها غير منسوخة فى التلاوة ، بل هى باقية فى التلاوة ، فاما من قال بالقول الثانى ماننسخ من آية ، أى ننسخها من اللوح المحفوظ أو ننسأها ، نؤخرها ، وأما قراءة « ننسها » فالمعنى نتركها يعنى نترك نسخها فلا ننسخها وأما قوله (من آية) فكل المفسرين حملوه على الآية من القرآن غير أبى مسلم فانه حمل ذلك على التوراة والانجيل وقد تقدم القول فيه . أما قوله تعالى (نأت بخير منها أو مثلها) ففيه قولان : أحدهما : أنه الأخف ، والثانى : أنه الأصلح ، وهذا أولى لأنه تعالى يصرف المكلف على مصالحه لا على ماهو أخف على طباعه . فان قيل لو كان الثانى أصلح من الاول لكان الاول ناقص الصلاح فكيف أمر الله به ؟ قلنا الاول أصلح من الثانى بالنسبة الى الوقت الاول ، والثانى بالعكس منه فزال السؤال . واعلم أن الناس استنبطوا من هذه الآية أكثر مسائل النسخ

(المسئلة الاولى) قال قوم لايجوز نسخ الحكم الا الى بدل ، واحتجوا بأن هذه الآية تدل على أنه تعالى اذا نسخ لابد وأن يأتى بعده بما هو خير منه أو بما يكون مثله وذلك صريح فى وجوب البدل . والجواب ، لم لايجوز أن يقال المراد إن نفى ذلك الحكم واسقاط

التعبد به خير من ثبوته فى ذلك الوقت ، ثم الذى يدل على وقوع النسخ لاالى بدل أنه نسخ تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم لاالى بدل

﴿ المسئلة الثانية ﴾ قال قوم : لايجوز نسخ الشيء الى ماهو أثقل منه واحتجوا بان قوله (نأت بخير منها أو مثلها) ينافى كونه أثقل ، لان الاثقل لايكون خيرا منه ولامثله . والجواب : لملايجوز أن يكون المرادبالخير ما يكون أكثر ثوابا فى الآخرة ، ثم ان الذى يدل على وقوعه أن الله سبحانه نسخ فى حق الزناة الحبس فى البيوت الى الجلد والرجم ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان، وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت بأربع فى الحضر. اذا عرفت هذا فنقول : أما نسخ الشيء الى الاثقل فقد وقع فى الصور المذكورة . أما نسخه الى الأخف فكنسخ العدة من حول الى أربعة أشهر وعشر ، وكنسخ صلاةالليل الى التخيير فيها . وأما نسخ الشيء الى المثل فكالتحويل من بيت المقدس الى الكعبة

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ قال الشافعى رضى الله عنه : الكتاب لاينسخ بالسنة المتواترة واستدل عليه بهذه الآية من وجوه : أحدها : أنه تعالى أخبر أن ماينسخه من الآيات يأت بخير منها وذلك يفيد أنه يأتى بماهو من جنسه كما إذا قال الانسان: ما آخذ منك من ثوب آتيك بخير منه، يفيد أنه يأتيه بثوب من جنسه خير منه، واذاثبت أنه لابدوأن يكون من جنسه فجنس القرآن قرآن ، وثانيها : أن قوله تعالى (نأت بخير منها) يفيد أنه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير ، وذلك هو القرآن الذى هو كلام الله دون السنة التى يأتى بها الرسول عليه السلام، وثالثها: أن قوله (نأت بخير منها) يفيد أن المأتى به خير من الآية، والسنة لا تكون خيرا من القرآن ، ورابعها : أنه قال (ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير) دل على أن الآتى بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى . والجواب عن الوجوه الأربعة بأسرها: أن قوله تعالى (نأت بخير منها) ليس فيه أن ذلك الخير يجب أن يكون ناسخا ، بل لا يمتنع أن يكون ذلك الخير شيئا مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ، والذى يدل على تحقيق هذا الاحتمال أن هذه الآية صريحة فى أن الاتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الأولى ، فلو كان نسخ تلك الآية مرتبا على الاتيان بهذا الخير لزم الدور وهو باطل ، ثم احتج الجمهور على وقوع نسخ الكتاب بالسنة لأن آية الوصية للأقربين منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام « ألا لاوصية لوارث» وبان آية الجلد صارت منسوخة بخبر الرجم. قال الشافعى رضى الله عنه : أما الاول فضعيف لأن كون الميراث حقا للوارث يمنع من صرفه الى الوصية فثبت أن آية الميراث مانعة من الوصية ، وأما الثانى فضعيف

أيضا لأن عمر رضى الله عنه روى أن قوله «الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما» كان قرآنا فلعل النسخ انما وقع به، وتمام الكلام فيه مذكور فى أصول الفقه والله اعلم . أما قوله تعالى (ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير) فتنبيه للنبي صلى الله عليه وسلم وغيره على قدرته تعالى على تصريف المكلف تحت مشيئته وحكمه وحكمته، وانه لادافع لما أراد ولامانع لما اختار

(المسئلة التاسعة) استدلت المعتزلة بهذه الآية على أن القرآن مخلوق من وجوه : أحدها: أن كلام الله تعالى لو كان قديما لكان الناسخ والمنسوخ قديمين، لكن ذلك محال لان الناسخ يجب أن يكون متاخرا عن المنسوخ ، والمتاخر عن الشىء يستحيل أن يكون قديما . وأما المنسوخ فلانه يجب أن يزول و يرتفع ، وما ثبت زواله استحال قدمه بالاتفاق ، وثانيها : أن الآية دلت على أن بعض القرآن خير من بعض، وما كان كذلك لايكون قديما ، وثالثها : أن قوله (ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير) يدل على ان المراد أنه تعالى هو القادر على نسخ بعضها والاتيان بشىء آخر بدلا عن الاول ، وما كان داخلا تحت القدرة وكان فعلا كان محدثا أجاب الاصحاب عنه : بأن كونه ناسخا ومنسوخا انما هو من عوارض الألفاظ والعبارات واللغات ولا نزاع فى حدوثها، فلم قلتم ان المعنى الحقيقى الذى هو مدلول العبارات والاصطلاحات محدث؟ قالت المعتزلة: ذلك المعنى الذى هو مدلول العبارات واللغات لا شك أن تعلقه الأول قد زال وحدث له تعلق آخر ، فالتعلق الأول محدث لأنه زال والقديم لا يزول ، والتعلق الثانى حادث لأنه حصل بعد ما لم يكن، والكلام الحقيقى لا ينفك عن هذه التعلقات ، وما لا ينفك عن المحدث محدث والكلام الذى تعلقت به يلزم أن يكون محدثا . أجاب الأصحاب أن قدرة الله كانت فى الأزل متعلقة بايجاد العالم فعند دخول العالم فى الوجود هل بقى ذلك التعلق أولم يبق فان بقى يلزم أن يكون القادر قادرا على إيجاد الموجود وهو محال، وان لم يبق فقد زال ذلك التعلق فيلزمكم حدوث قدرة الله على الوجه الذى ذكرتموه ، وكذلك علم الله كان متعلقا بأن العالم سيوجد، فعند دخول العالم فى الوجود إن بقى التعلق الأول كان جهلا، وان لم يبق فيلزمكم كون التعلق الأول حادثا، لأنه لو كان قديما لما زال، وكون التعلق الذى حصل بعد ذلك حادثا ، فاذن عالمية الله تعالى لا تنفك عن التعلقات الحادثة ، وما لا ينفك عن المحدث محدث فعالمية الله محدثة فكل ما تجعلونه جوابا عن العالمية والقادرية فهو جوابنا عن الكلام

(المسئلة العاشرة) احتجوا بقوله تعالى (ان الله على كل شىء قدير) على ان المعدوم شىء وقد تقدم وجه تقريره فلا نعيده ، والقدير فعيل بمعنى الفاعل وهو بناء المبالغة

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ

قوله تعالى ﴿ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض وما لكم من دون الله من ولى ولا نصير﴾

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكم بجواز النسخ عقبه ببيان أن ملك السموات والأرض له لا لغيره، وهذا هو التنبيه على أنه سبحانه وتعالى انما حسن منه الأمر والنهى لكونه مالكا للخلق وهذا هو مذهب أصحابنا وأنه إنما حسن التكليف منه لمحض كونه مالكا للخلق مستوليا عليهم لا لثواب يحصل، أو لعقاب يندفع. قال القفال: ويحتمل أن يكون هذا اشارة الى أمر القبلة فانه تعالى أخبرهم بانه مالك السموات والأرض وأن الأمكنة والجهات كلها له وأنه ليس بعض الجهات أكبر حرمة من البعض الا من حيث يجعلها هو تعالى له، واذا كان كذلك وكان الامر باستقبال القبلة انما هو محض التخصيص بالتشريف فلا مانع يمنع من تغييره من جهة إلى جهة. وأما الولى والنصير فكلاهما فعيل بمعنى فاعل على وجه المبالغة، ومن الناس من استدل بهذه الآية على أن الملك غير القدرة فقال انه تعالى قال أولا (ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير) ثم قال بعده (ألم تعلم أن الله له ملك السموات والارض) فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكريرا من غير فائدة والكلام فى حقيقة الملك والقدرة قد تقدم فى قوله تعالى (مالك يوم الدين)

قوله تعالى ﴿أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل﴾ اعلم أن ههنا مسائل

﴿المسئلة الاولى﴾ «أم» على ضربين متصلة ومنقطعة، فالمتصلة عديلة الالف وهى مفرقة لما جمعته، أى كما ان «أو» مفرقة لما جمعته تقول: اضرب أيهم شئت زيدا أم عمرا، فاذا قلت اضرب أحدهم قلت اضرب زيدا أو عمرا، والمنقطعة لاتكون الا بعد كلام تام، لانها بمعنى بل والالف، كقول العرب انها لابل أم شاء، كانه قال بل هى شاء ومنه قوله تعالى (أم يقولون افتراه) أى بل يقولون، قال الاخطل:

كذبتك عينك أم رأيت بواسط غلس الظلام من الرباب خيالا

(المسئلة الثانية) اختلفوا فى المخاطب به على وجوه : أحدها : أنهم المسلمون وهو قول الاصم والجبائى وأبى مسلم ، واستدلوا عليه بوجوه : الاول : انه قال فى آخر الآية (ومن يتبدل الكفر بالايمان) وهذا الكلام لا يصح الا فى حق المؤمنين ، الثانى : أن قوله (أم تريدون يقتضى معطوفا عليه وهو قوله (لاتقولوا راعنا) فكانه قال : وقولوا انظرنا واسمعوا فهل تفعلون ذلك كما أمرتم أم تريدون أن تسألوا رسولكم ، الثالث : أن المسلمين كانوا يسألون محمدا صلى الله عليه وسلم عن أمور لاخير لهم فى البحث عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى عليه السلام مالم يكن لهم فيه خير عن البحث عنه ، الرابع : سأل قوم من المسلمين أن يجعل لهم ذات أنواط كما كان للمشركين ذات أنواط، وهى شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها المأكول والمشروب كما سألوا موسى أن يجعل لهم الها كما لهم آلهة القول الثانى : انه خطاب لأهل مكة وهو قول ابن عباس ومجاهد ، قال إن عبد الله بن أمية المخزومى أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رهط من قريش فقال: يامحمد والله ماأومن بك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا ، أو تكون لك جنة من نخيل وعنب ، أو يكون لك بيت من زخرف، أو ترقى فى السماء بأن تصعد، ولن نؤمن لرقيك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتابا من الله الى عبد الله بن أمية ان محمدا رسول الله فاتبعوه . وقال له بقية الرهط: فان لم تستطع ذلك فائتنا بكتاب من عند الله جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى الى قومه بالالواح من عند الله فيها كل ذلك، فنؤمن بك عند ذلك فأنزل الله تعالى :أم تريدون أن تسألوا رسولكم محمدا أن يأتيكم بالآيات من عند الله كما سأل السبعون فقالوا : أرنا الله جهرة . وعن مجاهد أن قريشا سألت محمدا عليه السلام أن يجعل لهم الصفا ذهبا وفضة فقال نعم هو لكم كالمائدة لبنى اسرائيل فأبوا ورجعوا ، القول الثالث : المراد اليهود وهذا القول أصح لأن هذه السورة من أول قوله (يابنى اسرائيل اذكروا نعمتى) حكاية عنهم ومحاجة معهم ولأن الآية مدنية ولانه جرى ذكر اليهود وماجرى ذكر غيرهم ، ولان المؤمن بالرسول لايكاد يسأله فاذا سأله كان متبدلا كفرا بالايمان

(المسئلة الثالثة) ليس فى ظاهر قوله (أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل) أنهم أتوا بالسؤال فضلا عن كيفية السؤال بل المرجع فيه الى الروايات التى ذكرناها فى أنهم سالوا والله أعلم

وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

﴿المسئلة الرابعة﴾ اعلم أن السؤال الذى ذكروه ان كان ذلك طلبا للمعجزات فمن أين أنه كفر ؟ ومعلوم ان طلب الدليل على الشىء لا يكون كفرا ، وان كان ذلك طلبا لوجه الحكمة المفصلة فى نسخ الاحكام فهذا أيضا لا يكون كفرا ، فان الملائكة طلبوا الحكمة التفصيلية فى خلقة البشر ولم يكن ذلك كفرا ، فلعل الاولى حمل الآية على انهم طلبوا منه أن يجعل لهم الهاً كما لهم آلهة ، وان كانوا طلبوا المعجزات فانهم كانوا يطلبونها على سبيل التعنت واللجاج ، فلهذا كفروا بسبب هذا السؤال

﴿المسئلة الخامسة﴾ ذكروا فى اتصال هذه الآية بماقبلها وجوها : أحدها : أنه تعالى لما حكم بجواز النسخ فى الشرائع فلعلهم كانوا يطالبونه بتفاصيل ذلك الحكم فمنعهم الله تعالى عنها وبين انهم ليس لهم أن يشتغلوا بهذه الاسئلة كما أنه ما كان لقوم موسى أن يذكروا أسئلتهم الفاسدة ، وثانيها لما تقدم من الاوامر والنواهى قال لهم ان لم تقبلوا ما أمرتكم به وتمردتم عن الطاعة كنتم كمن سأل موسى ما ليس له أن يساله . عن أبى مسلم ، وثالثها . لما أمر ونهى قال أتفعلون ما أمرتم أم تفعلون كما فعل من قبلكم من قوم موسى؟

﴿المسئلة السادسة﴾ (سواء) السبيل وسطه قال تعالى (فاطلع فرآه فى سواء الجحيم) أى وسط الجحيم ، والغرض التشبيه دون نفس الحقيقة ، ووجه التشبيه فى ذلك ان من سلك طريقة الايمان فهو جار على الاستقامة المؤدية الى الفوز والظفر بالطلبة من الثواب والنعيم ، فالمبدل لذلك بالكفر عادل عن الاستقامة فقيل فيه انه ضل سواء السبيل

قوله تعالى ﴿ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ماتبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتى الله بأمره ان الله على كل شىء قدير﴾

اعلم ان هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود مع المسلمين ، وذلك لانه روى أن فنحاص

ابن عاذوراء ، وزيد بن قيس ونفرا من اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر بعد وقعة أحد : ألم تروا ما أصابكم ، ولو كنتم على الحق ماهزمتم ، فارجعوا الى ديننا فهو خير لكم وأفضل ونحن أهدى منكم سبيلا ، فقال عمار : كيف نقض العهد فيكم ؟ قالوا شديد ، قال فانى قد عاهدت أنى لا أكفر بمحمد ماعشت ، فقالت اليهود . أما هذا فقد صبأ ، وقال حذيفة : وأما أنا فقد رضيت بالله ربا و بالاسلام دينا و بالقرآن اماما و بالكعبة قبلة و بالمؤمنين اخوانا ، ثم أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخبراه فقال أصبتما خيرا و أفلحتما ، فنزلت هذه الآية .
واعلم انا نتكلم أولا فى الحسد ثم نرجع الى التفسير

﴿المسئلة الاولى﴾ فى ذم الحسد ويدل عليه أخبار كثيرة : الاول : قوله عليه السلام « الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب » الثانى . قال أنس : كنا يوما جالسين عند النبى صلى الله عليه وسلم فقال « يطلع عليكم الآن من هذا الفج رجل من أهل الجنة فطلع رجل من الانصار ينطف لحيته من وضوئه وقد علق نعليه فى شماله فسلم فلما كان الغد قال عليه السلام مثل ذلك فطلع ذلك الرجل ، وقال فى اليوم الثالث مثل ذلك فطلع ذلك الرجل ، فلما قام النبى عليه السلام تبعه عبد الله بن عمرو بن العاص فقال انى تأذيت من أبى فأقسمت لا أدخل عليه ثلاثا فان رأيت أن تذهب بى الى دارك فعلت ، قال نعم ، فبات عنده ثلاث ليال فلم يره يقوم من الليل شيئا غير انه اذا انقلب على فراشه ذكر الله ولا يقوم حتى يقوم لصلاة الفجر غير أنى لم أسمعه يقول الا خيرا ، فلما مرت الثلاث وكدت ان أحتقر عمله قلت ياعبد الله لم يكن بينى وبين والدى غضب ولا هجر ، ولكنى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا وكذا فأردت أن أعرف عملك فلم أرك تعمل عملا كثيرا فما الذى بلغ بك ذاك قال ما هو الا ما رأيت ، فلما وليت دعانى فقال : ما هو الا ما رأيت غير أنى لم أجد على أحد من المسلمين فى نفسى عيبا ولا حسدا على خير أعطاه الله اياه ، فقال عبد الله : هى التى بلغت بك وهى التى لا تطاق . الثالث : قال عليه السلام « دب اليكم داء الامم قبلكم : الحسد والبغضاء والبغضة هى الحالقة لا أقول حالقة الشعر ولكن حالقة الدين » الرابع : قال « إنه سيصيب أمتى داء الامم قالوا ما داء الامم ؟ قال الأشر والبطر والتكاثر والتنافس فى الدنيا والتباعد والتحاسد حتى يكون البغى ثم الهرج » الخامس : أن موسى عليه السلام لما ذهب الى ربه رأى فى ظل العرش رجلا يغبط بمكانه وقال إن هذا لكريم على ربه فسأل ربه أن يخبره باسمه فلم يخبره باسمه وقال أحدثك من عمله ثلاثا : كان لا يحسد الناس على ما آتاهم الله من فضله ، وكان

لا يعق والديه ولا يمشى بالنميمة . السادس : قال عليه السلام «إن لنعم الله أعداء قيل وما أولئك قال الذين يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله» السابع : قال عليه السلام «ستة يدخلون النار قبل الحساب ، الامراء بالجور ، والعرب بالعصبية والدهاقين بالتكبر والتجار بالخيانة وأهل الرستاق بالجهالة والعلماء بالحسد» أما الآثار . فالاول : حكى أن عوف بن عبد الله دخل على الفضل بن المهلب وكان يومئذ على واسط فقال انى أريد ان أعظك بشيء : اياك والكبر فانه أول ذنب عصى الله به ابليس ثم قرأ (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس أبى واستكبر) واياك والحرص فانه أخرج آدم من الجنة أسكنه الله فى جنة عرضها السموات والارض فا كل منها فأخرجه الله ثم قرأ (اهبطا منها) وإياك والحسد فانه قتل ابن آدم أخاه حين حسده ثم قرأ (واتل عليهم نبأ ابنى آدم بالحق) الثانى قال ابن الزبير : ماحسدت أحدا على شيء من أمر الدنيا لانه ان كان من أهل الجنة فكيف أحسده على الدنيا وهى حقيرة فى الجنة ، وان كان من أهل النار فكيف أحسده على أمر الدنيا وهو يصير الى النار . الثالث : قال رجل للحسن : هل يحسد المؤمن ؟ قال ما أنساك بنى يعقوب الا انه لا يضرك ما لم تعد به يدا ولسانا . الرابع : قال معاوية : كل الناس أقدر على رضاه الا الحاسد فانه لايرضيه الا زوال النعمة ، الخامس : قيل الحاسد لا ينال من المجالس الا مذمة وذلا ، ولا ينال من الملائكة الا لعنة وبغضا ، ولا ينال من الخلق الا جزعا وغما ، ولا ينال عند النزع الا شدة وهولا ، وعند الموقف الا فضيحة ونكالا

﴿المسئلة الثانية﴾ فى حقيقة الحسد : اذا أنعم الله على أخيك بنعمة فان أردت زوالها فهذا هو الحسد ، وان اشتهيت لنفسك مثلها فهذا هو الغبطة والمنافسة ، أما الاول : فحرام بكل حال ، الا نعمة أصابها فاجر أو كافر يستعين بها على الشر والفساد فلا يضرك محبتك لزوالها فانك ماتحب زوالها من حيث انها نعمة بل من حيث انها يتوسل بها الى الفساد والشر والاذى ، والذى يدل على أن الحسد ماذكرناه آيات : أحدها : هذه الآية وهى قوله تعالى (لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم) فأخبر أن حبهم زوال نعمة الايمان حسد ، وثانيها : قوله تعالى (ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء) وثالثها : قوله تعالى (ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها) وهذا الفرح شماتة ، والحسد والشماتة متلازمان ، ورابعها : ذكر الله تعالى حسد إخوة يوسف وعبر عما فى قلوبهم بقوله (قالوا ليوسف وأخوه أحب الى أبينا منا ونحن عصبة ان أبانا لفى ضلال مبين اقتلوا يوسف أو اطرحوه أرضا يخل لكم وجه أبيكم) فبين تعالى أن حسدهم له عبارة عن كراهتهم حصول تلك

النعمة له ، وخامسها : قوله تعالى (ولا يجدون فى صدورهم حاجة مما أوتوا) أى لا تضيق به صدورهم ولا يغتمون ، فأثنى الله عليهم بعدم الحسد ، وسادسها : قال تعالى فى معرض الانكار (أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله) وسابعها : قال الله تعالى (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين) الى قوله (الا الذين أوتوه من بعد ماجاءتهم البينات بغيا بينهم) قيل فى التفسير : حسدا ، وثامنها : قوله تعالى (وماتفرقوا الامن بعد ماجاءهم العلم بغيا بينهم) فانزل الله العلم ليؤلف بينهم على طاعته فتحاسدوا واختلفوا ، اذ أراد كل واحد أن ينفرد بالرياسة وقبول القول ، وتاسعها : قال ابن عباس : كانت اليهود قبل مبعث النبي عليه السلام اذا قاتلوا قوما قالوا نسألك بالنبي الذى وعدتنا ان ترسله و بالكتاب الذى تنزله الا تنصرنا، فكانوا ينصرون، فلما جاء النبي عليه السلام من ولد اسماعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم اياه فقال تعالى (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) الى قوله (أن يكفروا بما أنزل الله بغيا) أى حسدا وقالت صفية بنت حيي للنبي عليه السلام: جاء أبى وعمى من عندك فقال أبى لعمى ما تقول فيه ؟ قال أقول: إنه النبي الذى بشر به موسى عليه السلام قال فما ترى ؟ قال أرى معاداته أيام الحياة . فهذا حكم الحسد . أما المنافسة فليست بحرام وهى مشتقة من النفاسة والذى يدل على أنها ليست بحرام وجوه: أولها : قوله تعالى : وفى ذلك فليتنافس المتنافسون) وثانيها : قوله تعالى (سابقوا الى مغفرة من ربكم) و إنما المسابقة عند خوف الفوت وهو كالعبدين يتسابقان الى خدمة مولاهما اذ يجزع كل واحد أن يسبقه صاحبه فيحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو بها . وثالثها : قوله عليه السلام « لا حسد الا فى اثنتين رجل آتاه الله مالا فانفقه فى سبيل الله ، ورجل آتاه الله علما فهو يعمل به ويعلمه الناس » وهذا الحديث يدل على أن لفظ الحسد قد يطلق على المنافسة ، ثم نقول : المنافسة قد تكون واجبة ومندوبة ومباحة ، أما الواجبة فكما اذا كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة كالايمان والصلاة والزكاة ، فههنا يجب عليه أن يحب أن يكون له مثل ذلك ، لانه إن لم يحب ذلك كان راضيا بالمعصية وذلك حرام ، وأما إن كانت تلك النعمة من الفضائل المندوبة كالانفاق فى سبيل الله والتشمير لتعليم الناس كانت المنافسة فيها مندوبة ، وأما إن كانت تلك النعمة من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات، وبالجملة فالمذموم أن يحب زوالها عن الغير ، فاما أن يحب حصولها له وزوال النقصان عنه فهذا غير مذموم ، لكن ههنا دقيقة وهى أن زوال النقصان عنه بالنسبة الى الغير له طريقان : أحدهما : أن يحصل له مثل ما حصل للغير . والثانى : أن يزول عن الغير ما لم

يحصل له ، فاذا حصل اليأس عن أحد الطريقين فيكاد القلب لا ينفك عن شهوة الطريق الآخر فهنا إن وجد قلبه بحيث لوقدر على ازالة تلك الفضيلة عن ذلك الشخص لأزالها ، فهو صاحب الحسد المذموم ، وان كان يجد قلبه بحيث تردعه التقوى عن إزالة تلك النعمة عن الغير فالمرجو من الله تعالى أن يعفو عن ذلك ولعل هذا هو المراد من قوله عليه السلام «ثلاث لا ينفك المؤمن عنهن الحسد والظن والطيرة ، ثم قال وله منهن مخرج اذا حسدت فلا تبغ » أى إن وجدت فى قلبك شيئا فلا تعمل به فهذا هو الكلام فى حقيقة الحسد وكله من كلام الشيخ الغزالى رحمة الله عليه .

(المسئلة الثالثة) فى مراتب الحسد ، قال الغزالى رحمه الله هى أربعة : الأولى : أن يحب زوال تلك النعمة عنه وإن كان ذلك لا يحصل له وهذا غاية الحسد ، والثانية : أن يحب زوال تلك النعمة عنه إليه مثل رغبته فى دار حسنة أو امرأة جميلة أو ولاية نافذة نالها غيره وهو يحب أن تكون له ، فالمطلوب بالذات حصوله له ، فأما زواله عن غيره فمطلوب بالعرض ، الثالثة : أن لا يشتهى عينها بل يشتهى لنفسه مثلها ، فان عجز عن مثلها أحب زوالها لكى لا يظهر التفاوت بينهما ، الرابعة : أن يشتهى لنفسه مثلها ، فان لم يحصل فلا يحب زوالها وهذا الأخير هو المعفو عنه إن كان فى الدنيا والمندوب إليه ان كان فى الدين ، والثالثة : منها مذمومة وغير مذمومة والثانية : أخف من الثالثة ، والأول : مذموم محض قال تعالى (ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض) فتمنيه لمثل ذلك غير مذموم وأما تمنيه عين ذلك فهو مذموم .

(المسئلة الرابعة) ذكر الشيخ الغزالى رحمة الله عليه للحسد سبعة أسباب : السبب الأول العداوة والبغضاء ، فان من آذاه إنسان أبغضه قلبه وغضب عليه ، وذلك الغضب يولد الحقد والحقد يقتضى التشفى والانتقام ، فان عجز المبغض عن التشفى بنفسه أحب أن يتشفى منه الزمان فمهما أصاب عدوه آفة وبلاء فرح ، ومهما أصابته نعمة ساءته ، وذلك لأنه ضد مراده ، فالحسد من لوازم البغض والعداوة ولا يفارقهما ، وأقصى الامكان فى هذا الباب أن لا يظهر تلك العداوة من نفسه وأن يكره تلك الحالة من نفسه ، فاما أن يبغض إنسانا ثم تستوى عنده مسرته ومساءته فهذا غير ممكن ، وهذا النوع من الحسد هو الذى وصف الله الكفار به إذ قال (وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور إن تمسسكم حسنة تسؤهم وإن تصبكم سيئة يفرحوا بها) وكذا قال (ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم) واعلم أن الحسد ربما أفضى إلى التنازع والتقاتل ، السبب الثانى : التعزز ، فان

واحدا من أمثاله إذا نال منصبا عاليا ترفع عليه وهو لا يمكنه تحمل ذلك فيريد زوال ذلك المنصب عنه وليس من غرضه أن يتكبر، بل غرضه أن يدفع كبره فانه قد يرضى بمساواته ولكنه لا يرضى بترفعه عليه ، السبب الثالث : أن يكون في طبيعته أن يستخدم غيره فيريد زوال النعمة من ذلك الغير ليقدر على ذلك الغرض ومن هذا الباب كان حسد أكثر الكفار للرسول عليه الصلاة والسلام إذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نطأطيء له رءوسنا ؟ فقالوا (لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) وقال تعالى يصف قول قريش (أهؤلاء من الله عليهم من بيننا) كالاستحقار بهم والأنفة منهم . السبب الرابع : التعجب كما أخبر الله عن الامم الماضية إذ قالوا (ما أنتم الا بشر مثلنا) وقالوا (أنؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون. ولئن أطعتم بشرا مثلكم انكم إذا لخاسرون) وقالوا متعجبين (أبعث الله بشرا رسولا) وقالوا (لولا نزل علينا الملائكة) وقال (أوعجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم) السبب الخامس : الخوف من فوت المقاصد وذلك يختص بالمتزاحمين على مقصود واحد فان كل واحد منهما يحسد صاحبه في كل نعمة تكون عونا له في الانفراد بمقصوده، ومن هذا الباب تحاسد الضرات في التزاحم على مقاصد الزوجية ، وتحاسد الاخوة في التزاحم على نيل المنزلة في قلوب الأبوين للتوصل الى مقاصد المال والكرامة ، وكذلك تحاسد الواعظين المتزاحمين على أهل بلدة واحدة ، إذ كان غرضهما نيل المال والقبول عندهم . السبب السادس : حب الرياسة وطلب الجاه نفسه من غير توسل به الى مقصوده وذلك كالرجل الذى يريد أن يكون عديم النظير في فن من الفنون ، فانه لو سمع بنظير له في أقصى العالم ساءه ذلك وأحب موته وزوال النعمة التى بها يشاركه في المنزلة من شجاعة أو علم أو زهد أو ثروة ويفرح بسبب تفرده . السبب السابع : شح النفس بالخير على عباد الله، فانك تجد من لا يشتغل برياسة ولا بكبر ولا بطلب مال اذا وصف عنده حسن حال عبد من عباد الله شق عليه ذلك واذا وصف اضطراب أمور الناس وإدبارهم وتنغص عيشهم فرح به فهو أبدا يحب الادبار لغيره ويبخل بنعمة الله على عباده، كأنهم يأخذون ذلك من ملكه وخزائنه ، ويقال . البخيل من بخل بمال غيره، فهذا يبخل بنعمة الله على عباده الذين ليس بينهم و بينه لا عداوة ولا رابطة وهذا ليس له سبب ظاهر إلا خبث النفس ورذالة جبلته في الطبع ؛ لان سائر أنواع الحسد يرجى زواله لازالة سببه وهذا خبث في الجبلة لا عن سبب عارض فتعسر ازالته فهذه هي أسباب الحسد، وقد يجتمع بعض هذه الاسباب أو أكثرها أو جميعها في شخص واحد فيعظم فيه الحسد

ويقوى قوة لايقوى صاحبها معها على الاخفاء والمجاملة بل يهتك حجاب المجاملة ويظهر العداوة بالمكاشفة وأكثر المحاسدات تجتمع فيها جملة من هذه الأسباب وقلما يتجرد واحد منها .

(المسئلة الخامسة) فى سبب كثرة الحسد وقلته وقوته وضعفه .اعلم أن الحسد إنما يكثر بين قوم تكثر فيهم الأسباب التى ذكرناها إذ الشخص الواحد يجوز أن يحسد لانه يمتنع من قول المتكبر ولأنه يتكبر ولأنه عدوّ ولغير ذلك من الأسباب وهذه الأسباب إنما تكثر بين قوم تجمعهم روابط يجتمعون بسببها فى مجالس المخاطبات ويتواردون على الأغراض والمنازعة مظنة المنافرة،والمنافرة مؤدية إلى الحسد فحيث لامخالطة فليس هناك محاسدة،ولما لم توجد الرابطة بين شخصين فى بلدين لاجرم لم يكن بينهما محاسدة،فلذلك ترى العالم يحسد العالم دون العابد ، والعابد يحسد العابد دون العالم،و التاجر يحسد التاجر،بل الاسكاف يحسد الاسكاف ولا يحسد البزاز ، ويحسد الرجل أخاه وابن عمه أكثر مما يحسد الأجانب والمرأة تحسد ضرتها وسرية زوجها أكثر مما تحسد أم الزوج وابنته لأن مقصد البزاز غير مقصد الاسكاف فلا يتزاحمون على المقاصد ثم مزاحمة البزاز المجاور له أكثر من مزاحمة البعيد عنه إلى طرف السوق وبالجملة فأصل الحسد العداوة وأصل العداوة التزاحم على غرض واحد والغرض الواحد لايجمع متباعدين بل لايجمع إلا متناسبين، فلذلك يكثر الحسد بينهم،نعم من اشتد حرصه على الجاه العريض والصيت فى أطراف العالم فانه يحسد كل من فى العالم ممن يشاركه فى الخصلة التى يتفاخر بها . أقول:والسبب الحقيق فيه أن الكمال محبوب بالذات وضد المحبوب مكروه ومن جملة أنواع الكمال التفرد بالكمال ،فلا جرم كان الشريك فى الكمال مبغضا لكونه منازعا فى الفردانية التى هى من أعظم أبواب الكمال إلا أن هذا النوع من الكمال لما امتنع حصوله إلا لله سبحانه وقع اليأس عنه فاختص الحسد بالأمور الدنيوية وذلك لأن الدنيا لاتفى بالمتزاحمين ، أما الآخرة فلا ضيق فيها وإنما مثال الآخرة نعمة العلم ، فلا جرم من يحب معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته وملائكته فلا يحسد غيره إذا عرف ذلك لأن المعرفة لاتضيق عن العارفين بل المعلوم الواحد يعرفه ألف ألف ويفرح بمعرفته ويلتذ به ولا تنقص لذة أحد بسبب غيره بل يحصل بكثرة العارفين زيادة الأنس فلذلك لايكون بين علماء الدين محاسدة لأن مقصدهم معرفة الله وهى بحر واسع لاضيق فيها وغرضهم المنزلة عند الله ولاضيق فيها،نعم اذا قصد العلماء بالعلم المال والجاه تحاسدوا لان المال أعيان اذا وقعت فى يد واحد خلت عنها يد الآخر ، ومعنى الجاه

ملء القلوب ومهما امتلأ قلب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الآخر ، أما اذا امتلأ قلب بالفرح بمعرفة الله لم يمنع ذلك أن يمتلىء قلب غيره به وأن يفرح به فلذلك وصفهم الله تعالى بعدم الحسد فقال (ونزعنا مافى صدورهم من غل اخوانا على سرر متقابلين)

(المسئلة السادسة) فى الدواء المزيل للحسد وهو أمران: العلم والعمل : أما العلم ففيه مقامان إجمالى وتفصيلى، أما الاجمالى فهو أن يعلم أن كل مادخل فى الوجود فقد كان ذلك من لوازم قضاء الله وقدره لأن الممكن مالم ينته الى الواجب لم يقف ، ومتى كان كذلك فلا فائدة فى النفرة عنه واذا حصل الرضا بالقضاء زال الحسد . وأما التفصيلى فهو أن تعلم أن الحسد ضرر عليك فى الدين والدنيا وأنه ليس فيه على المحسود ضرر فى الدين والدنيا بل ينتفع به فى الدين والدنيا أما أنه ضرر عليك فى الدين فمن وجوه : أحدها : انك بالحسد كرهت حكم الله ونازعته فى قسمته التى قسمها لعباده وعدله الذى أقامه فى خلقه بخفى حكمته ، وهذه جناية على حدقة التوحيد وقذى فى عين الايمان ، وثانيها : انك ان غششت رجلا من المؤمنين فارقت أولياء الله فى حبهم الخير لعباد الله وشاركت ابليس وسائر الكفار فى محبتهم للمؤمنين البلايا ، وثالثها : العقاب العظيم المرتب عليه فى الآخرة . وأما كونه ضررا عليك فى الدنيا فهو أنك بسبب الحسد لا تزال تكون فى الغم والكمد وأعداؤك لا يخليهم الله من أنواع النعم فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتتألم بكل بلية تنصرف عنهم فتبقى أبدا مغموماً مهموماً فقد حصل لك ما أردت حصوله لأعدائك وأراد أعداؤك حصوله لك فقد كنت تريد المحنة لعدوك فسعيت فى تحصيل المحنة لنفسك، ثم ان ذلك الغم اذا استولى عليك أمرض بدنك وأزال الصحة عنك وأوقعك فى الوساوس ونغص عليك لذة المطعم والمشرب . وأما أنه لا ضرر على المحسود فى دينه ودنياه فواضح لأن النعمة لا تزول عنه بحسدك بل ماقدره الله من اقبال ونعمة فلا بد وأن يدوم إلى أجل قدره الله ، فان كل شىء عنده بمقدار ولكل أجل كتاب، ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود ضرر فى الدنيا ولا عليه اثم فى الآخرة ولعلك تقول ليت النعمة كانت لى وتزول عن المحسود بحسدى وهذا غاية الجهل فانه بلاء تشتهيه أولا لنفسك فانك أيضا لا تخلو عن عدو يحسدك ، فلو زالت النعمة بالحسد لم يبق لله عليك نعمة لا فى الدين ولا فى الدنيا ، وان اشتهيت أن تزول النعمة عن الخلق بحسدك ولا تزول عنك بحسد غيرك فهذا أيضا جهل ، فان كل واحد من حمقى الحساد يشتهى أن يختص بهذه الخاصية ، ولست أولى بذلك من الغير ، فنعمة الله عليك فى ان لم يزل النعمة بالحسد مما يجب شكرها عليك وأنت بجهلك تكرهها ، وأما أن

المحسود ينتفع به فى الدين والدنيا فواضح ، أما منفعته فى الدين فهو انه مظلوم من جهتك لا سيما اذا أخرجت الحسد الى القول والفعل بالغيبة والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساويه ، فهى هدايا يهديها الله اليه ، أعنى أنك تهدى اليه حسناتك فانك كلما ذكرته بسوء نقل الى ديوانه حسناتك وازدادت سيآتك ، فكأنك اشتهيت زوال نعم الله عنه اليك فازيلت نعم الله عنك اليه ولم تزل فى كل حين وأوان تزداد شقاوة . وأما منفعته فى الدنيا فمن وجوه : الاول : أن أهم أغراض الخلق مساءة الاعداء ، وكونهم مغمومين معذبين ولا عذاب أعظم مما أنت فيه من ألم الحسد بل العاقل لا يشتهى موت عدوه بل يريد طول حياته ليكون فى عذاب الحسد لينظر فى كل حين وأوان الى نعم الله عليه فيتقطع قلبه بذلك ولذلك قيل

لا مات أعداؤك بل خلدوا حتى يروا منك الذى يكمد
لا زلت محسودا على نعمة فانما الكامل من يحسد

الثانى : أن الناس يعلمون أن المحسود لابد وأن يكون ذا نعمة فيستدلون بحسد الحاسد على كونه مخصوصا من عند الله بانواع الفضائل والمناقب وأعظم الفضائل مما لا يستطاع دفعه وهو الذى يورث الحسد فصار الحسد من أقوى الدلائل على اتصاف المحسود بانواع الفضائل والمناقب . الثالث : إن الحاسد يصير مذموما بين الخلق ملعونا عند الخالق وهذا من أعظم المقاصد للمحسود . الرابع : وهو أنه سبب لازدياد مسرة ابليس وذلك لان الحاسد لما خلا عن الفضائل التى اختص المحسود بها فان رضى بذلك استوجب الثواب العظيم فخاف إبليس من أن يرضى بذلك فيصير مستوجبا لذلك الثواب ، فلما لم يرض به بل أظهر الحسد فاته ذلك الثواب واستوجب العقاب فيصير ذلك سبباً لفرح ابليس وغضب الله تعالى ، الخامس : أنك عساك تحسد رجلا من أهل العلم وتحب أن يخطىء فى دين الله وتكشف خطأه ليفتضح وتحب أن يخرس لسانه حتى لا يتكلم أو يمرض حتى لا يعلم ولا يتعلم وأى إثم يزيد على ذلك ، وأى مرتبة أخس من هذه وقد ظهر من هذه الوجوه أيها الحاسد انك بمثابة من يرمى حجرا الى عدوه ليصيب به مقلته فلا يصيبه بل يرجع الى حدقته اليمنى فيقلعها فيزداد غضبه فيعود ويرميه ثانيا أشد من الاول فيرجع الحجر على عينه الاخرى فيعميه فيزداد غيظه ويعود ثالثا فيعود على رأسه فيشجه وعدوه سالم فى كل الاحوال ، والوبال راجع اليه دائما وأعداؤه حواليه يفرحون به ويضحكون عليه ، بل حال الحاسد أقبح من هذا لأن الحجر العائد لم يفوت الا العين ولو بقيت لفاتت بالموت ، وأما حسده فانه يسوق الى غضب الله والى النار فلأن تذهب عينه فى الدنيا خير له

من أن يبقى له عين ويدخل بها النار ، فانظر كيف انتقم الله من الحاسد اذا أراد زوال النعمة عن المحسود فما أزالها عنه ثم أزال نعمة الحاسد تصديقا لقوله تعالى ﴿ ولا يحيق المكر السيء الا بأهله ﴾ فهذه الادوية العلمية فمهما تفكر الانسان فيها بذهن صاف وقلب حاضر انطفأ من قلبه نار الحسد ، وأما العمل النافع فهو أن يأتي بالافعال المضادة لمقتضيات الحسد فان بعثه الحسد على القدح فيه كلف لسانه المدح له وإن حمله على التكبر عليه كلف نفسه التواضع له وان حمله على قطع أسباب الخير عنه كلف نفسه السعى فى ايصال الخيرات اليه ، فمهما عرف المحسود ذلك طاب قلبه وأحب الحاسد وذلك يفضى آخر الامر الى زوال الحسد من وجهين : الاول : أن المحسود اذا أحب الحاسد فعل ما يحبه الحاسد فحينئذ يصير الحاسد محبا للمحسود ويزول الحسد حينئذ ، الثانى : أن الحاسد اذا أتى بضد موجبات الحسد على سبيل التكلف يصير ذلك بالآخرة طبعا له فيزول الحسد عنه

﴿ المسئلة السابعة ﴾ اعلم أن النفرة القائمة بقلب الحاسد من المحسود أمر غير داخل فى وسعه فكيف يعاقب عليه ؟ انما الذى فى وسعه أمران : أحدهما : كونه راضيا بتلك النفرة والثانى اظهار آثار تلك النفرة من القدح فيه والقصد الى ازالة تلك النعمة عنه وجر أسباب المحبة اليه فهذا هو الداخل تحت التكليف . ولنرجع الى التفسير : أما قوله تعالى (ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا) فالمراد أنهم كانوا يريدون رجوع المؤمنين عن الايمان من بعد ما تبين لهم أن الايمان صواب وحق ، والعالم بان غيره على حق لا يجوز أن يريد رده عنه الا بشبهة يلقيها اليه ، لأن المحق لا يعدل عن الحق الا بشبهة والشبهة ضربان : أحدهما : ما يتصل بالدنيا وهو أن يقال لهم : قد علمتم ما نزل بكم من اخراجكم من دياركم وضيق الامر عليكم واستمرار المخافة بكم فاتركوا الايمان الذى ساقكم الى هذه الاشياء ، والثانى : فى باب الدين : بطرح الشبه فى المعجزات او تحريف ما فى التوراة . أما قوله تعالى (حسداً من عند انفسهم) ففيه مسائل

﴿ المسئلة الاولى ﴾ انه تعالى بين أن حبهم لأن يرجعوا عن الايمان انما كان لاجل الحسد . قال الجبائى : عنى بقوله (كفارا حسدا من عند أنفسهم) انهم لم يؤتوا ذلك من قبله تعالى وأن كفرهم هو فعلهم لا من خلق الله فيهم . والجواب : أن قوله (من عند أنفسهم) فيه وجهان : أحدهما : أنه متعلق « بود » على معنى انهم أحبوا أن ترتدوا عن دينكم وتمنيهم ذلك من قبل شهوتهم لا من قبل التدين والميل مع الحق ، لانهم ودوا ذلك من بعد ما تبين لهم انكم على الحق فكيف يكون تمنيهم من قبل طلب الحق ؟ الثانى : أنه متعلق بحسدا أى حسدا عظيما

منبعثا من عند أنفسهم . أما قوله تعالى (فاعفوا واصفحوا) فهذا يدل على ان اليهود بعد ما أرادوا صرف المؤمنين عن الايمان احتالوا فى ذلك بالقاء الشبه على ما بيناه ، ولا يجوز أن يامرهم تعالى بالعفو والصفح على وجه الرضا بما فعلوا، لان ذلك كفر، فوجب حمله على أحد أمرين الاول : ان المراد ترك المقابلة والاعراض عن الجواب لان ذلك أقرب الى تسكين الثائرة فى الوقت، فكانه تعالى أمر الرسول بالعفو والصفح عن اليهود فكذا أمره بالعفو والصفح عن مشركى العرب بقوله تعالى (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله) وقوله (واهجرهم هجرا جميلا) ولذلك لم يامر بذلك على الدوام بل علقه بغاية فقال (حتى يأتى الله بأمره) وذكروا فيه وجوها : أحدها : انه المجازاة يوم القيامة عن الحسن ، وثانيها : انه قوة الرسول وكثرة أمته ، وثالثها : وهو قول أكثر الصحابة والتابعين : انه الامر بالقتال لان عنده يتعين أحد أمرين : إما الاسلام، وإما الخضوع لدفع الجزية وتحمل الذل والصغار ، فلهذا قال العلماء إن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى (قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر) وعن الباقر رضى الله عنه : أنه لم يؤمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتال حتى نزل جبريل عليه السلام بقوله (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وقلده سيفا فكان أول قتال قاتل أصحاب عبدالله بن جحش ببطن نخل وبعده غزوة بدر ، وههنا سؤالان : السؤال الاول : كيف يكون منسوخا وهو معلق بغاية كقوله (ثم أتموا الصيام الى الليل) وان لم يكن ورود الليل ناسخا فكذا ههنا . الجواب : أن الغاية التى يعلق بها الامر اذا كانت لا تعلم الا شرعا لم يخرج ذلك الوارد شرعا عن أن يكون ناسخا ويحل محل قوله (فاعفوا واصفحوا) الى أن أنسخه عنكم . السؤال الثانى : كيف يعفون ويصفحون والكفار كانوا أصحاب الشوكة والقوة ، والصفح لا يكون الا عن قدرة ؟ والجواب أن الرجل من المسلمين كان ينال بالاذى فيقدر فى تلك الحالة قبل اجتماع الاعداء أن يدفع عدوه عن نفسه وأن يستعين باصحابه فأمر الله تعالى عند ذلك بالعفو والصفح كى لا يهيجوا شرا وقتالا ، القول الثانى : فى التفسير قوله (فاعفوا واصفحوا) حسن الاستدعاء ، واستعمل ما يلزم فيه من النصح والاشفاق والتشدد فيه ، وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخه وإنما يجوز نسخه على التفسير الاول . أما قوله تعالى (إن الله على كل شىء قدير) فهو تحذير لهم بالوعيد سواء حمل على الامر بالقتال أو غيره

تم الجزء الثالث . ويليه الجزء الرابع ، وأوله

قوله تعالى « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وما تقدموا لأنفسكم »


Bibliotheca Alexandrina
04437490